HAL
open science

La religion au contemporain. Du sens de la visibilité religieuse de la jeunesse au Sénégal

Mody Ndiogou Faye

To cite this version:

Mody Ndiogou Faye. La religion au contemporain. Du sens de la visibilité religieuse de la jeunesse au Sénégal. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal; Département de sociologie, 2016. Français. NNT : 2016UCAD00059 . tel-01422125

HAL Id: tel-01422125

https://hal.science/tel-01422125

Submitted on 23 Dec 2016

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

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

UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR

FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

ÉCOLE DOCTORALE « ÉTUDES SUR L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ » (ED-ET.HO.S)

Année : 2016 **N° 00059**:

THÈSE DE DOCTORAT

Domaine : Sciences Humaines et Sociales

Mention : Sociologie

Spécialités: Sociologie des religions

Présentée par :

MODY NDIOGOU FAYE

Titre:

LA RELIGION AU CONTEMPORAIN. DU SENS DE LA VISIBILITÉ RELIGIEUSE DE LA JEUNESSE AU SÉNÉGAL

Soutenue le 10 juin 2016 devant le jury composé de :

Président :	Abdoulaye Bara	DIOP	Professeur honoraire
Rapporteurs :	Souleymane Bachir	DIAGNE	Professeur titulaire, Columbia University
	Gilles	BOËTSCH	Directeur de recherche, CNRS/Paris
Examinateur :	Mouhamadou M.	DIÈYE	Maître de conférences, FLSH/UCAD
Directeur de thèse :	Lamine	NDIAYE	Professeur titulaire, FLSH/UCAD
Co-directeur de thèse :	Thierno	KÂ	Directeur de recherche, IFAN/UCAD

À ma famille pour tout ce qu'elle représente…

SOMMAIRE

INTRODUCTION : L'ENGAGEMENT RELIGIEUX AU PRISME DE L'ANTHROPOLOGIE SYMBOLIQUE 1
PREMIÈRE PARTIE : CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL
CHAPITRE 1 : CADRE THÉORIQUE 17
Section 1 : Problématique 18
Section 2 : Hypothèses 55
Section 3 : Objectivation 77
CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIE ET DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE 90
Section 1 : Méthodologie 91
Section 2: Déroulement de l'enquête 102
Section 3 : Terrain 132
DEUXIÈME PARTIE : APPROCHE THEORIQUE ET CONCEPTUELLE DE LA NOTION DE RELIGION EN SCIENCES SOCIALES
CHAPITRE 1 : ENTRE SOCIOLOGIE ET SCIENCES DES RELIGIONS 140
Section 1 : La religion comme objet d'étude sociologique 141
Section 2 : Les religions (révélées) au Sénégal 167
Section 3 : Histoire de la religion musulmane 175
CHAPITRE 2 : ETHNOGRAPHIE ET ANALYSE SITUATIONNISTE DU FAIT RELIGIEUX AU SENEGAL 190
Section 1 : Islamisation du Sénégal 191
Section 2 : Le soufisme 200
Section 3 : De la quête du divin à l'organisation confrérique 208
Section 4 : Ethnographie d'un mouvement religieux 235
TROISIÈME PARTIE : POUR UNE QUESTION DE VISIBILITÉ ET DE RECONNAISSANCE
CHAPITRE 1 : ENTRE VISIBILITE ET RECONNAISSANCE 251
Section 1 : Sur la visibilité 252
Section 2 : À propos de la notion de jeunesse 276
Section 3 : La *tarbiyya* 293
CHAPITRE 2 : REPRESENTATIVITE ET ENGAGEMENT RELIGIEUX 318
Section 1 : L'implication religieuse de la jeunesse au Sénégal 319
Section 2 : De la représentativité des femmes dans les instances de contrôles confrériques 336
Section 3 : De l'implication des *oustaz daara* dans le jeu politique : sens et représentation auour d'un militantisme nouveau 349
CONCLUSION : L'ENGAGEMENT RELIGIEUX COMME PREUVE D'UNE EXISTENCE SOCIALE

RÉSUMÉ

La religion au contemporain. Du sens de la visibilité religieuse de la jeunesse au Sénégal

L'objectif de cette thèse est de montrer que la participation religieuse de la jeunesse actuelle répond à des besoins autres que ceux qui sont traditionnellement mis en avant. En nous intéressant essentiellement aux représentations, c'est-à-dire les images, voire les idées que les différents acteurs sociaux confèrent à ce comportement afin de lui trouver une pertinence, nous avons décelé trois tentatives d'explications pour lesquelles nous avons travaillé à saisir le sens à travers l'identification du statut de ceux qui les ont formulés. Dans un premier temps, il y a ceux qui, à travers leur inspiration religieuse, présentent le phénomène étudié comme la réalisation d'un besoin spirituel qui s'empare d'un individu à un moment donné de sa vie. Ce qui se présente, à leurs yeux, comme une nécessité dans la consolidation de la foi se manifeste à travers un souci de sens et de signification concernant les choses et symboles déjà institués.

Ensuite, nous avons ceux qui, moins enclin au merveilleux et à la nécessité d'une quête spirituelle, parlent d'usages de la religion comme moyen. Il s'agit là de l'opinion de personnes qui refusent de reconnaître une pertinence aux initiatives religieuses de nos enquêtés. En ce sens, ils présentent la soudaine « religiosité » de la jeune génération comme une réponse à des angoisses de toutes sortes. Ils en font, ainsi, une sorte de refuge face aux réalités de la vie quotidienne qu'ils cherchent à fuir.

Enfin, il y a une troisième et dernière explication qui insiste sur la quête d'un protecteur pour retraduire l'espoir psychanalytique de la recherche du père symbolique qui protège et guide à travers les « sentiers » sinueux de l'existence humaine. Qu'en est-il en réalité ? Que dit la jeunesse actuelle sur son action religieuse ? Quel sens lui donne-t-elle ? Qu'est-ce qui la rend problématique aux yeux des autres ? Tels seront les points abordés dans ce travail qui s'inscrit principalement dans une quête d'élucidation et de construction du sens d'un comportement social en s'appuyant sur les propos des principaux concernés.

Mots clefs : Sénégal, religion, conversion, confrérie, soufisme, jeunesse, modernité, tradition, individuation, visibilité, identité.

ASBRACT

Religion to the contempory. Of the sense of the religious implication of Senegalese young people.

The objective of this thesis is to show that the religious participation of the current youth answers needs other than those who are traditionally advanced. By interesting us essentially in the representations, that is the images, even the ideas which the various social players give to this behavior to find him a relevance, we revealed three types of explanations for whom we worked to seize the sense through the identification of the status of those who formulated them.

At first, there are those who, through their religious inspiration, present the phenomenon studied as the realization of a spiritual need which seizes an individual at some point of his life. What appears, for them, as a necessity in the consolidation of the faith shows itself through a concern of sense and meaning concerning things and already established symbols.
Then, we have those who, less inclined to the supernatural and to the necessity of a spiritual quest, speak about uses of the religion as the way. This is the opinion of people who refuse to recognize a relevance by the religious initiatives of our investigated. This way, they present the sudden religiosity of the young generation as an answer to fears of all kinds. They so make it a kind of refuge in front of realities of the everyday life for which they try to avoid.

Finally, there is a third and last explanation which insists on the quest of a protector to retranslate the psychoanalytical hope of the research for the symbolic father who protects and guides through the sinuous "paths" of the human existence.

What about in reality? What says the current youth on its religious share? What sense does it give her? What makes it problematic in the eyes of the others? Such will be points approached on this work which joins mainly in a collection of clarification and construction of the sense of a social behavior resting on the words of the concerned main things?

Keywords

Senegal, religion, brotherhood, sufism, youth, conversion, modernity, tradition, individuation, visibility, identity.

REMERCIEMMENTS

Ma profonde gratitude…

À toutes les personnes rencontrées sur « le terrain », trop nombreuses pour que nous puissions tous les citer. Merci pour tout ce qu'elles ont bien voulu partager avec nous ;

Au professeur Lamine Ndiaye, notre directeur de thèse, pour sa disponibilité et sa rigueur dans la direction de ce travail ;

Au professeur Thierno Kâ, notre co-directeur, pour ses conseils avisés et ses relectures assidues ;

À tous les membres du jury pour leur disponibilité dans l'évaluation de ce travail, malgré les nombreuses charges qui sont les leurs ;

À tous les enseignants des départements de sociologie des universités de Dakar et d'Amiens. Les uns pour leur accueil et leur confiance, les autres pour toutes ces années d'instruction et de formation ;

Aux différents agents de la bibliothèque centrale de Dakar côtoyés durant ces années de recherche. Merci pour votre professionnalisme et votre serviabilité ;

À nos amis d'ici et d'ailleurs, pour leur indéfectible soutien. Certains nous ont offert une oreille attentive et, lorsqu'il le fallait, la rigueur de la réflexion et la chaleur du réconfort.

« Solo attraverso i mezzi dello spirito, il piccolo uomo che si muove sul nostro pianeta può mettersi in contatto con l'immenso Uomo Cosmico, quel Creatore Universale che le religioni chiamano Dio. È la perenne ricerca dell'anima, ossia, di quella misteriosa e potente istanza che ha sollecitato ogni sorta di moti e sentimenti umani, che ha portato l'uomo alle più alte vette della creatività » (G.A. Rol)

(da "Rol mi parla ancora" di M.L. Giordano, pag. 33)

C'est seulement à travers les moyens de l'esprit, que le petit homme qui se déplace sur notre planète peut entrer en contact avec l'immense homme cosmique, ce créateur universel que les religions appellent Dieu. C'est la perpétuelle recherche de l'âme, c'est-à-dire, de cette mystérieuse et puissante instance qui a sollicité toutes sortes de mouvements et les sentiments de l'homme, qui a conduit l'homme aux plus hauts sommets de la créativité.

Maria Luisa Giordano, *Rol me parle encore! Vie et prodiges d'un grand médium italien*, Paris, Essai Broché, 2014

AVANT-PROPOS

DU HASARD DE LA DÉCOUVERTE À LA QUÊTE DE SOI À TRAVERS LA MYSTIQUE *SÛFI*

Parce qu'on est tout seul dans son île (seul avec l'ombre de son sage), acteur maniaque de signaux que personne ne remarque, - c'est toujours par : « Pitié ! Voyez ma maladresse » qu'il faudrait s'essayer à se faire comprendre ?

Francis Ponge, « la dérive du sage », *in Le parti pris des choses, suivi de Proêmes*, Paris, *nrf*, Poésie/Gallimard, p. 139.

Août 2006, il est cinq heures quarante-cinq du matin. Ce sont encore les vacances scolaires à Dakar, mais Bachir s'est déjà réveillé. Cela ne lui été plus arrivé depuis la coupe du monde de football de 2002, compétition à laquelle le Sénégal prenait part pour la toute première fois de son histoire. L'énorme décalage horaire qu'il y avait entre la Corée, pays organisateur, et le Sénégal faisait que les matchs étaient diffusés à six heures du matin. Reconnaissant, au plus profond de lui-même, qu'il n'était pas « du matin », il lui paraissait inimaginable qu'un passionné comme lui ne se réveillât pour accompagner son équipe dans cette aventure. Son réveil, réglé pour six heures, n'avait pas encore sonné qu'il quitta brusquement son lit.

D'un pas assuré mais en s'appliquant à ne pas faire de bruit et troubler la quiétude du foyer encore endormi, il se dirigea vers la salle de bain, arpentant, à petit pas, dans le noir, le long couloir qui devait l'y mener. Une fois arrivé, il poussa la porte avec délicatesse pour éviter qu'elle ne grince. Á l'intérieur, il la referma tout doucement avant d'allumer la lampe et de se diriger vers le lavabo où il fit méticuleusement ses ablutions[1] en s'assurant de ne négliger aucune étape du rituel. Il commença par murmurer quelques bénédicités avant d'ouvrir le robinet et de plonger ses mains dans l'eau glacée qui lui donnait des frissons. Il était, malgré cette souffrance, déterminé à aller au bout de son action purificatrice.

Ce furent d'abord les mains, ensuite la bouche, puis les narines, le visage, les bras, la tête, les oreilles et enfin les pieds. Pour chaque partie, il fallait les mouiller trois fois comme indiqué et Bachir le fit bien. La derrière étape atteinte, il déporta lentement son corps vers la gauche, pointa son index droit vers le haut en bredouillant une autre invocation. Il tira une serviette suspendue en face de lui et s'essuya soigneusement avant de reprendre le même trajet qui devait le ramener à sa chambre. Une fois dans la pièce, il se dirigea vers son armoire où il saisit une *djellaba* blanche qu'il enfila aussitôt. Derrière lui, sur une chaise, à côté de son lit, était posé un tapis de prière soigneusement plié. Il le saisit d'un geste rapide et, en même temps, s'empara du chapelet posé sur son chevet. Il se mit dans un coin de sa chambre, y étala son tapis et s'y installa.

Debout, faisant face à la porte et légèrement incliné vers la droite, il murmura une invocation, puis leva ses deux mains à hauteur de ses oreilles et d'une voix distincte, fit entendre un *allahou akbar*[2]. Il croisa ses mains sur sa poitrine, la droite sur la gauche, baissa la tête et ferma les yeux. D'un ton presque mélodieux, il se mit à réciter, à voix basse, des ver-

[1] Pratique de purification que l'on retrouve dans de nombreuses traditions, notamment dans la religion musulmane. Dans le principe, il revient au croyant de se purifier certaines parties du corps avec de l'eau propre avant l'exécution d'une prière. Chaque partie devra être mouillée trois fois, comme indiquée. Il s'agit du visage, de la bouche, du nez, des mains jusqu'aux coudes, de la tête, des oreilles et enfin des pieds.

[2] Formule arabe qui se traduit par « *Allah* est plus grand ». Elle est prononcée plusieurs fois durant la prière.

sets du Coran. Sa récitation achevée, il releva ses mains à proximité de ses oreilles en répétant *allahou akbar*, avant de pencher son buste en avant, ses mains agrippant rigoureusement ses genoux. Il resta pendant quelques secondes dans cette position, le temps, pour lui, de susurrer une autre invocation. Aussitôt après, il releva sa tête et son buste, ramena ses mains à hauteur de ses oreilles en disant, cette fois-ci, *sami'allahou liman hamida*[3]. Il poursuivit avec une prosternation, l'accompagnant d'une formule de glorification.

Il posa d'abords es genoux, puis ses paumes avant que son front ne vienne se poser entièrement sur le sol. Il resta quelques secondes dans cette position, le temps répéter frénétiquement une nouvelle formule célébrant la grandeur divine. Relevé partiellement de sa prosternation, en position assise, il répéta son bénédicité, *allahou akbar*, accompagnée d'une courte prière chuchotée avant de se prosterner de nouveau. Il se releva entièrement en répétant les mêmes procédés du rituel, les mêmes gestes, les mêmes positions, en s'attachant à réciter des versets du Coran différents de ceux de tout à l'heure.

À la deuxième prosternation il resta, cette fois-ci, assis, la main gauche ouverte, les doigts alignés et bien droits sur sa cuisse gauche. Ceux de la main droite étaient, quant à eux, serrés contre sa paume, à l'exception de l'index qui est pointé vers l'avant. En récitant une autre invocation, Bachir faisait faire à son doigt des va-et-vient de la gauche vers la droite. Quelques secondes après sa récitation, il releva la tête en disant *assalamou aleykoum*[4] , la tournant d'abord à droite puis à gauche, en répétant la même formule. Il ouvrait, en même temps, ses mains sur ses cuisses, pour accompagner les mouvements qu'il faisait faire à sa tête.

Ce geste devait symboliser la fin de sa prière matinale[5]. Après quelques prières formulées, à voix basse, qu'il postillonna dans le creux de ses mains pour se les passer sur son visage, Bachir se saisi de son chapelet et se mit tranquillement à l'égrainer. Bientôt, les premières lueurs du soleil apparurent et prirent le dessus sur l'obscurité dans laquelle se trouvait la chambre. Il savourait ce moment de calme et de sérénité, tirant sur les perles son chapelet. Il profitait de cet instant de sérénité et son esprit l'entraînait dans une profonde méditation sur l'existence, l'essence de la vie, Dieu, entre autres. Son *wird*[6] achevé, il prit son chapelet dans le creux de ses mains et y formula des prières. Il les y postillonna et le passa sur son visage et

---

[3] Louange prononcée par le musulman durant la prière qui signifie : « Ô seigneur (*Allah*) ! À toi les louanges, beaucoup de bonnes et généreuses louanges bénies, plein les cieux et plein et plein de tout ce que tu voudras au-delà d'eux ».

[4] Formule marquant la fin de la prière. Elle se traduit par : « Que la paix soit avec vous !». Elle est aussi une formule de salutation entre musulmans.

[5] *Fadjr*, première de la série des trois prières diurnes à accomplir.

[6] Pratique religieuse qui consiste à répéter frénétiquement des noms et d'attributs divins.

sur sa tête. Il se releva et accompli deux autres *rakkat*[7] en suivant le même procédé que tout à l'heure. C'est avec le sentiment du devoir accompli qu'il retourna au lit fier d'avoir ainsi manifesté toute sa dévotion et sa foi en son créateur. Notre personnage est, à ce moment du récit, un jeune homme de dix-sept ans. Il vient de se découvrir une profonde religiosité et une grande foi en *Allah*[8]. De confession musulmane, il n'aurait jamais cru qu'il atteindrait ce degré de spiritualité à cet âge. Comme la plupart des jeunes Sénégalais de sa génération, il pensait que l'assiduité dans ce domaine lui viendrait avec l'âge et que pour le moment il devait profiter autrement de sa jeunesse. Il faut dire que la pratique religieuse n'était plus, depuis longtemps, un pan important dans la construction de la jeunesse au Sénégal.

Le passage à l'école coranique[9], aux âges de l'enfance, n'avait certainement plus comme unique source de motivation, le simple besoin d'acquérir des connaissances théologiques. Il semble, en effet, que les parents actuels le conçoivent comme une sorte de « garderie » pour, en période de vacances, occuper les enfants et éviter de les voir trainer dans les rues tandis qu'ils sont au travail.

Il est bien loin l'époque où l'enfant y allait avec la même rigueur, voire une assiduité identique à celle déployée pour l'enseignement scolaire. Il devait, en sortant de l'adolescence, maîtriser tout le Livre[10] et apparaître, à l'âge adulte, comme essentiellement docte en sciences religieuses. Cet état de fait semble témoigner des considérations de certains puristes sur le recul de la religion et de son enseignement dans ce pays d'Afrique de l'Ouest islamisé à hauteur de 94%[11]. Il semble qu'une plus grande valeur est, aujourd'hui, accordée à l'enseignement scolaire en français car convaincu que c'est ce qui servira le plus à l'enfant dans la construction de son avenir.

Cette situation, bien qu'inquiétante aux yeux de certains « conservateurs religieux », parce qu'y percevant la source d'un dépérissement des valeurs sociales traditionnelles, une perte de repères, nous partageons, quant à nous, l'avis des « esprits modernistes » qui y décè-

---

[7] Unité de base dans la prière musulmane. La prière, dans son intégralité, se compose de deux à quatre *rakkats* maximum. La *rakkat* va de la prononciation de la formule de début (*Allahou akbar*) à la prosternation (quand le pratiquant pose son front sur le sol). Dès qu'il se relève, c'est un autre *rakkat* qui commence.

[8] Nom du Dieu prêché par Mohammad Prophète de l'Islam.

[9] Institution pédagogique dans les pays musulmans dans laquelle l'enfant acquiert la connaissance religieuse par la maîtrise du Coran. Les enseignements sont assurés par un maître coranique appelé *oustaz*.

[10] Il s'agit du Coran, livre sacré de la révélation faite par Dieu au Prophète Mohamed par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (Djibril pour les musulmans). Le livre s'organise sous forme de chapitres (sourates) et de versets (*ayats*) qui sont considérés, par les musulmans, comme étant la parole de Dieu du fait qu'il s'y exprime à la première personne.

[11] La population sénégalaise est composée de 94% de musulmans, 4% de chrétiens et 2% d'animistes. Il reste entendu que par animiste, nous désignons tous ceux qui vouent un culte aux ancêtres ou pratiquent une religion traditionnelle africaine.

lent les effets annonciateurs d'une transformation de la société sénégalaise. Cette mutation sociale se manifesterait, selon ces derniers, par un détachement prononcés, une sorte d'infidélité envers les valeurs et dogmes religieux dans le but de construire une société nouvelle. Quoique cela puisse signifier, il s'avère que l'enseignement religieux a été, durant ces dernières décennies, relégué au second plan. Cela, même si ce dernier se fait à travers l'apprentissage d'une langue étrangère, l'Arabe, qui était jadis considérée comme un outil d'expression savante, celui des tous premiers lettrés du pays[12].

Les « arabisants », comme ils sont communément nommés au Sénégal, ont, pour un bon nombre, perdu, au fil du temps, tout le prestige dont ils jouissaient en société. Ils sont mis dans le lot des « analphabètes » alors que l'on peut y rencontrer des médecins, des journalistes, des ingénieurs, du seul fait que le système administratif actuel n'est pas en mesure de recevoir des intellectuels de langue arabe. Ce phénomène est à la tendance selon laquelle sont considérés comme analphabètes tous ceux qui n'ont pas connu une instruction en français. Le dessein de ces *oustaz,* par imposition, étant d'initier les enfants au Coran ou d'en proposer des exégèses dans les radios et télévisions locales. Avec comme conséquences, des interprétations du texte qui sont, la plupart du temps, aussi différentes que contradictoires les unes des autres, parce que l'œuvre soit de non théologiens, soit, s'ils le sont, d'écoles ou d'idéologies différentes de la tradition dans laquelle s'inscrit historiquement la majorité. C'est au sein d'un univers où la religion et son enseignement perdaient, peu à peu, leurs sens, dans une société dans laquelle l'idée d'un « Islam des Lumières »[13] commençait à germer dans la mentalité collective comme source de « remodélisation » du croire que grandit Bachir.

La religion et sa pratique n'habitaient pas souvent son esprit. Il croyait bien en Dieu et se disait musulman quand bien même cela ne s'accompagnait pas d'une pratique régulière[14]. Il

---

[12] Comme dans la plupart des pays d'Afrique de l'Ouest, le Sénégal est inscrit dans le registre des civilisations de la tradition orale dans la mesure où, tel que l'écrivait le philosophe sénégalais Mamoussé Diagne, « ne disposant pas d'un support objectif et indépendant de la présence physique du locuteur, comme l'écriture […] » l'oralité comme mode de transmission de connaissance s'imposa d'elle-même dans la construction, voire la conservation de la mémoire des temps sociaux. Voir *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2005, p. 11.
De la sorte, l'éducation ou plutôt l'instruction, voire la transmission de connaissances et de valeurs se faisait de bouche à oreille. L'écriture est arrivée avec l'Islam, faisant des premiers initiés les tous premiers lettrés du pays, ceux qui pouvaient lire et écrire dans une langue étrangère. De fait, le reste de la population leur conférait beaucoup d'égards du fait de la maîtrise de cette technique qui comportait un caractère divin à leurs yeux.

[13] Formule de Malek Chebel tirée de son ouvrage *Manifeste pour un Islam des lumières, 27 propositions pour réformer l'Islam*, Paris, Hachette Littératures, 2004.
Chebel fait ici référence à un Islam revisité, libéré des dogmes et valeurs anciennes, comme il en a été en Occident au « siècle des Lumières ». Dans sa vision, il souhaite un Islam pour lequel l'individu pourra concilier foi et raison. Il prône ainsi une vision de l'Islam dans laquelle, l'adepte pourra respecter et reconnaître les recommandations divines tout en jouissant de l'affirmation de sa liberté humaine et de son libre arbitre.

[14] Allusion faite à l'accomplissement des cinq prières obligatoires.

y avait, selon lui, « un âge pour tout ». Ce qui comptait le plus à ses yeux, à cet instant de son existence, c'était de satisfaire aux attentes de ses parents. Ces dernières avaient plus trait à sa scolarité : rester concentré à l'école et ne se soucier de rien d'autre sinon de ses études.
La période des vacances était pour Bachir une période de relâchement. Elles symbolisaient un moment de répit et d'assouplissement des règles et restrictions paternelles. En ce qui concerne, par exemple, les sorties, il lui suffisait de demander la permission, en précisant où il devait se rendre. Un couvre-feu lui été fixé avec obligation de le respecter, sans qu'aucune entorse n'y soit tolérée.

Pour se prémunir des représailles et des tentations de ne pas honorer la règle, Bachir bannissait tout simplement les sorties nocturnes et préférait profiter d'activités distrayantes que lui offrait la journée. Ses sorties étaient toujours du même type et s'organisaient toujours de la même manière : aller à la plage, jouer a football ou se rendre à un concert. Il n'était jamais allé en boîte de nuit et ne s'en offusquait guère. Il ne prêtait pas attention aux railleries de ses amis « branchés » qui se plaisaient à lui narrer les aventures de leurs échappées nocturnes dans les dancings les plus huppés de la ville. Cette année là, 2006, ses vacances avaient débuté sur le même ton routinier[15]. Mais, cela ne paraissait guère l'exaspérer, même s'il se surprenait, par moment, à rêver d'aventure et du jour où il s'éloignerait, à tout jamais, de l'autorité de son père qu'il considérait comme arbitraire et contraignante. L'obtention du baccalauréat était, pour lui, le sésame qui lui permettrait enfin de connaitre la liberté.

Partagé entre ses pensées aventureuses et la culpabilité suscitée par les jugements négatifs sur son père, il cherchait un sens à son existence et se sentait isolé et incompris du fait qu'il n'avait personne avec qui partager ses émotions, ses incertitudes et son mal-être. Ce qu'il souhaitait, par-dessus tout, c'était de l'écoute, de l'approbation[16] sinon de l'attention. Il

[15] Ces événements ont eu lieu, selon Bachir, entre septembre et octobre 2006.

[16] Quoi de plus normal pour un « enfant » de seize ans qui s'évertue à trouver un sens et des repères à son existence. Cette période de doute et de mal-être que l'on a tendance à effacer de nos mémoires, une fois entré dans l'âge adulte, se rendant certainement compte, avec la maturité, que ce fut une perte de temps, un non sens, un effort vain à vouloir transformer le monde et ses habitants conformément à nos propres exigences. Le pire étant que l'on cherche l'approbation chez les autres ; retrouver chez eux la certitude que l'on a raison de faire comme l'on fait, que l'on est sur la bonne voie. Cette phase étant celle qui caractérise le mieux l'adolescence. Seulement, ce qui est problématique, c'est que cela se perpétue à l'âge adulte comme on peut le constater dans la société actuelle. L'effort de visibilisation des jeunes adultes de notre époque, n'émane d'aucune autre source sinon la volonté de se faire bien voir par le groupe porteur du pouvoir social. Cette quête de reconnaissance du « Père », donner la preuve que l'on est dans la reproduction et la fidélité la plus aboutie et la plus sincère au monde qu'ils ont érigés. C'est sur cette situation que s'établit ce nous nommerons « le malaise sénégalais » dans la mesure où se produit un énorme malentendu. Le groupe des « Pères » attendant de sa progéniture qu'elle face la preuve de sa détermination à entrer dans le groupe des adultes, à travers la rupture et l'originalité, et la jeunesse qui considère que l'être s'est se montrer fidèle et dévouée envers les valeurs traditionnelles, notamment celles religieuses. Il s'agit de deux groupes situés dans des temporalités différentes, présentant chacun des attentes et une vision de la modernité différente. À travers son histoire et son vécu sociopolitique, la génération aujourd'hui « Père », considère la modernité, le devenir adulte comme la capacité à savoir « renoncer à son be-

voulait se sentir exister, reconnu et soutenu dans ses choix, ses aspirations et ses rêves. Il voulait, à ses côtés, quelqu'un qui lui servirait de bouclier face au jugement social, lui offrant, par la même occasion, une voie pour se soustraire aux exigences de son environnement.

À cet instant, comme si le destin lui offrait une clef de libération du carcan des « assignations sociales »[17] de sa condition, Bachir fit une rencontre qui allait bouleverser, à tout jamais, le cours de son existence. Le destin semble lui offrir, du moins c'est la lecture qu'il en a, une grille d'analyse nouvelle de lui-même et de son environnement. En cela, il pense être, dès lors, doté de la capacité, non plus de lutter pour ce qui doit être, mais de savoir apprécier et s'accommoder avec ce qui est et ce sur quoi il n'a aucune prise.

1. Quand une rencontre se fait découverte

C'est un dimanche soir, alors qu'il rentre chez lui, après toute une journée passée à la plage, en compagnie de « ses amis du moment » que Bachir rencontre Malick. Il a, en compagnie de ce dernier, fréquenté la même institution d'enseignement privé catholique (pour le cycle primaire et une partie du moyen-secondaire). Ils ont été, durant ces années, très proche avant que Malick ne change d'établissement et qu'ils ne se perdent complément de vue jusqu'à cette improbable rencontre.

Bachir est à quelques mètres de sa maison. Il marche tranquillement, les écouteurs de son baladeur bien enfoncés dans ses oreilles, les remplissaient d'une musique qui l'enivrait de rêve. Il n'entend rien de ce qui l'entoure encore moins la voix qui le hèle depuis un instant. Il revoit les images de sa journée qui défilent à son esprit et se réjouit d'avoir passé un aussi bel après-midi. Soudain, alors qu'il était plongé dans ses pensées, il senti une main timide lui tapoter l'épaule. Il se retourna du côté où il ressenti le geste et souri. Il vient de reconnaître Malick. L'émotion et la joie que suscitent généralement des retrouvailles se lisent aisément dans les yeux des deux amis. Comprenant le regard surpris de son ami de le revoir en ces

---

soin d'approbation pour accepter de répondre à son besoin d'affirmation, à son besoin de différenciation ». [Voir Marlène Foucher, « Qu'est-ce que devenir adulte ? », *in Psychologie*, publié le mercredi 16 avril 2008]. http://psychologie-m-fouchey.psyblogs.net/?post//Quest-ce-que-devenire-adulte

[17] Par cette expression, nous entendons : « moyen d'injonctions et de verdicts les frontièreres sociales à l'intérieur desquelles le groupe social en formation reconnaît les propriétés communes qu'il est censé partager avec les autres membres et qui formeront progressivement leur identité. Le second niveau renvoie à la manière dont les actions sociales collectives, les croyances qui les orientent, les intérêts qui les déterminent et les appareils institutionnels qui les appuient produisent de nouvelles relations sociales comme, par exemple, le statut ou la classe dont les propriétés informent la conduite des individus et contribueront à la production de leur identité ».
Voir Magali Bessone, Alexis Cukier, Christian Lazzeri et Marie-Claire Willems, « Identités et catégorisations sociales », Terrains/Théories [En ligne], 3 | 2015, mis en ligne le 26 octobre 2015, consulté le 25 juillet 2016. URL : http://teth.revues.org/503

lieux, après une aussi longue séparation, Malick répondit à son étonnement, lui révélant qu'il venait rendre visite à une de ses tantes qui venait d'aménager dans ce quartier. S'en suivit un chaleureux échange de souvenirs et de chahuts entre les deux amis.

La gaieté débonnaire du rappel des bons souvenirs d'enfance laissera place, en un tour de main, et sans transition, à un débat d'un autre type, ponctué d'une profonde spiritualité et d'un fort symbolisme. Pour cause, alors qu'il était en plein dans une anecdote, Bachir s'arrêta quelque seconde pour répondre aux salutations d'un jeune de son âge. Les deux se saluèrent d'une manière que l'on peut, si l'on n'est pas du même environnement culturel qu'eux, qualifier de particulière, voire d'originale. Reconnaissons, que l'inscription à l'âge de l'adolescence se caractérise par une quête chevronnée d'originalité, quitte à se révéler excentrique aux yeux des autres. Comme s'il fallait coûte que coûte apporter une valeur différentielle à son être, à sa personnalité, sans doute considérant qu'il lui manque quelque chose d'essentiel, le jeune a tendance à s'approprier ou adopter toutes sortes de pratiques qui pourront contribuer à sa « surenchère » sociale. Il estimera ainsi parvenir à la singularité dont il à besoin pour se montrer visible aux yeux des autres. Il ne se souciera que très peu de leurs provenances et encore moins de leur signification profonde et du type de regard qui se posera sur sa personnalité. Bachir salua son ami à la manière des *murid*[18]. Cette salutation a de particulier le fait que chacun des deux acteurs pose son front sur le dos de la main de l'autre en disant presque en même temps *jaajëf màngi ziyaar*[19], le « salué » de répondre, *màngi delo ziyaar*[20].

Cette marque de sociabilité fait partie des indicateurs de l'appartenance au mouvement religieux des *murid*. Il s'avère, en effet, que Bachir, sans vraiment savoir ce que cela incombe réellement, se plaît à s'identifier à cette communauté. Le mouridisme, tel que présenté dans la littérature socio-historique, est une confrérie religieuse d'inspiration *sûfi* initiée au début du vingtième siècle par Cheikh Ahmadou Bamba[21]. Pour symboliser et matérialise son adhésion à ce groupe, il faut nécessairement avoir un guide, un marabout ou cheikh rattaché au fondateur par une chaîne de filiation biologique ou spirituelle envers qui le candidat prononcera une formule d'allégeance. Bachir n'en était, quant à lui, pas à ce stade. Il se disait *murid* parce que certains de ses amis s'en réclamaient et il voulait faire comme eux. Il ne savait pas vraiment ce que cela supposait que d'être *murid*. Par contre, il tirait une certaine jouissance du seul fait de se considérer comme membre d'un groupe.

---

[18] Nom donné aux adeptes du mouridisme.

[19] Formule usitée par les disciples *murid* qui pourraient se comprendre par « rendre honneur et respect à quelqu'un ». Dans l'enseignement *sûfi* et islamique, il est conseillé à un musulman, en saluant l'autre, de le faire avec honneur et respect et rendre à l'autre la même marque de respect.

[20] « Je te retourne ton respect et ta considération ».

[21] Cheikh Ahmadou Bamba (1853 – 1927), fondateur du mouridisme.

Il s'agit là, d'un sentiment qui semble lui conférer une certaine assurance. Aucune conviction ne se cachait derrière cette « supposée » identification aux valeurs du mouvement *sûfi*. Dans le fond, ce qui l'attire, ce sont les pratiques, la manière de saluer, de parler, le fait de jurer sur le nom d'un marabout, entre autres. Tout cela dans l'unique but de se doter, en société, d'une allure plus « cool ». Il avouera durant son entretien que : « le mouridisme au début, s'était juste un effet de mode. Je n'avais même pas de marabout. J'étais juste un *ma rirra do*[22]. Je faisais comme les autres. Tout le monde était *murid*, moi aussi […] ».

D'ailleurs, étonné, Malick ne manque pas de lui demander depuis quand est-il inscrit dans la confrérie *mûrid.* Fier, peut-être même déconcerté par cette question, Bachir lui lance, en guise de réponse : « longtemps ». Malick comprend ce que prétend ressentir son ami en lui faisant part de son appartenance à une congrégation religieuse. Il est, lui aussi, dans un groupe, le *ñaseen* qui est une continuité de la *Tidjaniyya* au Sénégal. Il existe plusieurs « bastions » de la *Tidjaniyya* dans le pays et les plus populaires sont ceux de *Tiwaawan*[23] avec la famille Sy et celui de *Kawlak*[24] avec les Niass. Contrairement à Bachir, Malick a une pratique beaucoup plus intense et paraît plus convaincu de sa foi que son ami. D'un geste du doigt, comme pour prouver ce qu'il dit, il lui montre son chapelet enroulé autour de son poignet droit.

Il se met alors, à presser Bachir de questions : « Comment es-tu devenu *mûrid* ? Et pourquoi ? Que t'enseignent-ils ? T'ont-ils appris qui tu es ? Sais-tu qui tu pries ? Et pourquoi ? ». Bachir parait vraisemblablement gêné et mal à l'aise du fait qu'il lui semblait que les réponses qu'il offrait ne satisfaisait en rien Malick. Il prend alors, peu à peu, conscience de sa carence en connaissances religieuses et préfère écouter attentivement son interlocuteur qui en profite pour lui exposer les bienfaits de l'enseignement de son groupe, des connaissances qu'il a pu acquérir et de la chance qu'il prétend avoir de s'y être engagé. Bientôt, Malick dû partir. Il proposa à Bachir d'échanger leurs numéros de téléphone. Ce dernier s'y attela aussitôt. Il ne pouvait plus cacher toute la fascination qu'il avait pour son camarade. Il ne souhaitait plus que de le revoir et de reprendre cette discussion qui l'avait aussi profondément séduit.

Déjà, une semaine s'était écoulée depuis leur rencontre et Bachir ne cesse d'y repenser. Il finit par prendre son téléphone et appeler Malick dans le but de lui fixer un rendez-vous. Ce dernier lui apprit qu'il devra venir chez sa tante le lendemain et qu'il passera, volon-

[22] Expression wolof pour désigner un suiveur sans esprit critique, un imitateur.

[23] Ville située à l'ouest du pays, dans la région de *Kees* (Thiès). Elle est considérée comme le berceau, la capitale de la *Tidjaniyya* sénégalaise. Elle abrite aussi le mausolée d'El. Hadji Malick Sy (1855 – 1922) considéré comme l'un des initiateurs de cette voie religieuse au Sénégal.

[24] Ville située au sud-est de Dakar où s'est érigée une école *tijaan* parallèle à celle des Sy incarnée par Abdoulaye Niass.

tiers le voir. C'est en fin d'après-midi que Malick se présenta chez Bachir. Ils ont passé près de deux heures à discuter. Disons plutôt que Bachir les a passé à écouter son ami qui lui expose sa nouvelle vision de la religion et de sa pratiques influencée par son cheikh[25]. C'est à cet instant que Malick lui révèle la spécificité de sa voie sur les autres qui est de « faire connaître Dieu ». Tout en restant vague sur cette « supposée » connaissance, Malick continue de lui présenter sa communauté, d'une manière élogieuse. Fasciné, Bachir voulut en savoir plus.

S'appuyant sur l'intérêt qu'il attache à ce groupe qu'il ne connaissait pas il y a encore une semaine, pour satisfaire sa curiosité, et achever sa présentation, Malick l'invita à l'accompagner, le vendredi suivant, chez son cheikh. Les membres de sa communauté ont pour habitude de s'y retrouver vers dix-sept heures pour des séances de prières communes. Bachir ne se fit pas prier et accepta aussitôt l'invitation. Il nota méticuleusement, sur un bout de papier, l'adresse complète de Malick qui, d'un heureux hasard, habitait le même quartier que son cheikh. Malick réside dans un de ces nouveaux quartiers de la capitale dakaroise où aiment s'entasser ceux qui se considèrent appartenir à la moyenne bourgeoisie. Bachir connaît bien le quartier pour s'y être rendu plusieurs fois.

C'est un peu après seize heures qu'il arrive chez son ami qui l'invite aussitôt à partir pour ne pas manquer le début de la séance. Le cheikh dont il est ici question, habite ce quartier depuis quelques années et passe pour l'un des marabouts les plus populaires auprès de la jeune génération. Âgé d'un peu plus de quarante ans, il est considéré comme l'un des marabouts les plus en vue du pays. Il compte la majeure partie de ses disciples parmi les jeunes étudiants et élèves, mais également les stars du sport et de la musique. Bachir est étonné de voir un cheikh aussi jeune. À l'époque, il ne devait certainement pas avoir plus de trente-cinq ans. Sa surprise s'explique par le fait que dans la représentation populaire de la division symbolique des tâches sacerdotales, le marabout est toujours présenté sous les traits d'un vieillard. Cette tendance inspire, à ceux qui le côtoient, respect, sagesse et sacralité pour sa personne.

Quand ils pénètrent à l'intérieur de la villa, ils trouvèrent une forte assemblée[26] assise autour d'un linceul blanc et prirent immédiatement place auprès d'elle. D'emblée, Bachir comprît ce qu'ils étaient en train de faire, mais paraît tout de même anxieux. Il n'a jamais, auparavant, été face à une « aussi grande effervescence religieuse ». À cet instant, il se pose, intérieurement, la question de savoir : « n'ai-je pas, dans mon enthousiasme et ma curiosité, atterri dans une « secte » ? ». Il connaissait un peu les pratiques *tijaan*, mais ne savait pas

[25] Titre donné à un chef religieux. On parle aussi de marabout.

[26] Selon Bachir, il y avait plus d'une cinquantaine de disciples assis autour d'un immense drap blanc de forme rectangulaire. Certains sont assis dans le sens de la longueur, d'autres dans celui de la largeur. Le maître qui était également assis autour de l'étoffe était dans le sens de la largeur, faisant face à la porte d'entrée.

grand-chose de la communauté *ñaseen*. Pour lui, la *Tidjaniyya* n'était « pratiquée » qu'à *Tiwaawan*, c'est avec Malick qu'il découvre cette communauté qui se dit dépositaire de l'enseignement *tijaan* au même titre que ceux de *Tiwaawan*.

À la fin de la séance, le marabout formule de longues prières et des *amiin*[27] fusèrent de toutes parts. Bachir vient de prendre part à sa toute première séance de *wazifa*[28] et cela lui a bien plu, même s'il n'a pas toujours su suivre le rythme des chants du fait de sa mauvaise maîtrise des codes et des paroles. Quand le marabout eut fini de formuler ses bénédictions, ils formèrent les rangs pour la prière de *maghrib*[29] qu'il devait diriger. Bachir s'inséra dans le rang, toujours aux côtés de Malick. Son inquiétude disparaissait de plus en plus et il commence à se sentir à l'aise. Après la prière, le cheikh formule, de nouveau, des bénédicités auxquels les disciples répondirent par des *amiin*. Il s'installa dans un fauteuil et se mit à parler à l'assemblée. Quelques minutes plus tard, il demanda s'il y avait, dans l'assistance, des gens qui souhaitent entrer dans la communauté.

Sans que Malick n'ait à lui dire quelque chose, Bachir leva la main et le cheikh l'invita à se rapprocher. À sa hauteur, il s'assit à ses pieds et lui tendit ses mains tremblotantes que le cheikh recueillit dans les siennes. Il fit le geste d'y écrire quelque chose avec son doigt et y récita quelques bénédicités qu'il lui postillonna dans le creux de ses mains. Bachir s'empressa de passer ses mains sur son visage avant de les lui tendre à nouveau. Le cheikh poursuivit en lui faisant des recommandations et des interdits avant de lui souffler symboliquement les prières qu'il devra, dorénavant, faire tous les jours à des heures précises et le nombre de fois qu' il sera tenu de les réaliser.

Aussitôt après que le maître eut fini de parler, des applaudissements se firent entendre dans l'assemblée. Un jeune homme s'avança vers eux pour offrir à Bachir son premier chapelet en guise de bienvenue. En acceptant les « invocations » que vient de lui « transmettre » symboliquement le marabout, Bachir vient, devant Dieu et l'assistance en témoin, de s'engager dans la voie *tijaan*. Il est et sera vu par ses pairs comme un « ami », un compagnon ou même le « vicaire » de son Dieu. Celui qui sera, après initiation, dépositaire d'une connaissance qui le rendra différent des autres musulmans. Malick, quant à lui, suit la scène d'un air satisfait. Il devait, intérieurement, même s'il ne laissait rien paraître, se réjouir, pensant aux bienfaits que lui procurerait le fait d'avoir été l'artisan de la conversion d'une nouvelle recrue

[27] Expression arabe se traduisant par : « ô Allah accepte nos invocations ! ».
[28] Pratique obligatoire dans la *Tidjaniyya* que les disciples doivent faire ensemble. Ils s'installent autour d'un drap blanc qu'ils appellent *malaane* et chantent en chœur et à haute voix des versets du Coran et certains noms ou attributs de Dieu.
[29] Prière qui doit être faite juste avant le coucher du soleil.

qui va grossir le rang des *taalibe Baay*[30] et de cheikh Ahmed Tidjane, par la même occasion. La soirée s'acheva par une prière collective et les bénédictions du cheikh.

2. L'intérêt d'une contextualisation

Il s'est agi, de partir d'un texte construit sur la base des données d'enquêtes pour élaborer une sorte de récit de soi[31] qui devra permettre au lecteur de déceler les mécanismes et les structures sociales qui vont déterminer les choix et les actions individuelles. C'est dans cet esprit que ce passage a été élaboré, s'appuyant sur les propos de Bachir, un de nos principaux informateurs. Il reviendra, entre autres, sur sa découverte de la *tarixa ñaseen* et l'état émotionnel dans lequel il se trouvait au moment de sa rencontre avec cette foi dans laquelle il se définit aujourd'hui. Depuis bientôt une dizaine d'années, notre ami fait partie de jeunesse qui, embrassant la foi *ñaseen*, s'est découverte une profonde religiosité ainsi qu'un penchant prononcé pour le mysticisme. Simple curiosité au départ, son adhésion à cette communauté de foi se traduit, aujourd'hui, par un véritable acte de foi à travers un engagement sans commune mesure.

Cet engagement s'est réalisé, la plupart du temps sous l'œil impuissant de parents qui y perçoivent soit une forme d'insubordination soit la faiblesse de caractère d'un descendant qui s'est montré influençable. Très peu interrogeront les motivations profondes et les ressentis des concernés. Nous profiterons donc de cette étude pour donner la parole aux acteurs afin de leur permettre de mettre des mots et d'expliquer eux-mêmes la signification de leur implication religieuse et en quoi cela est-il, aux yeux de leurs ascendants, aussi problématique que conflictuel. Ce travail aura, à ce titre, comme principal intérêt, de réfléchir sur le sens de la participation religieuse de la jeunesse sénégalaise actuelle, en prenant celle dans le *ñaseen* comme modèle de référence[32]. Par manque de temps et de ressources nécessaires, nous n'avons pas pu faire le même travail dans les autres groupes religieux comme nous l'aurions souhaité. Chose que nous regrettons et différons à des travaux ultérieurs.

---

[30] Expression wolof par laquelle sont désignés les disciples *ñaseen*.

[31] Ce type d'écriture, inspiré des travaux du philosophe et sociologue français Didier Eribon, mêle références théoriques et littéraires dans le but de recomposer l'histoire sociale et subjective de l'enquêté. C'est aussi le moyen de mettre à nu les mécanismes de domination en œuvre dans la société et les stratégies de résistance déployée, au quotidien, par des acteurs sujets à des assignations du verdict social auquel ils souhaitent se soustraire. Voir Didier Eribon, *Principes d'une pensée critique*, Paris, Fayard, 2016 ; *La société comme verdict*, Paris, Fayard, 2013.

[32] Le *ñaseen* qui, il y a encore quelques années, était totalement méconnu de la jeunesse, est devenu bien attractif. Il offre ainsi des opportunités nouvelles d'analyses et d'interprétations du sens du renouveau religieux de la jeunesse au Sénégal.

Toutefois, il faudrait reconnaitre que traiter de l'implication de la jeunesse sénégalaise dans le *ñaseen*, c'est également s'intéresser à celle dans le *mûrid*, le *layeen*, etle *xaadir*. Mais aussi celle des jeunes chrétiens qui, de plus en plus, investissent des groupes de prières communes, couramment appelés « églises du renouveau charismatique ».L'élément important à saisir étant non pas le groupe et les particularités qui lui sont attribuées, mais la signification du besoin d'engagement à un groupe religieux à une époque donnée. Ainsi, l'engagement religieux devient un fait social respectant tous les critères dégagés par Durkheim. Notre tâche sera donc, tout au long de ce travail, de parvenir à dégager le sens et les motivations du besoin émotionnel, mais également socio-politique pouvant conduire à la volonté de vivre intensément une expérience mystico-religieuse.

Quelle que soit la communauté affiliée ou la religion de référence, il semble qu'il y ait des éléments qui les rapprochent tous. Il s'agit de l'époque, du statut et des aspirations. Les rencontres avec d'autres communautés religieuses comme les groupes de renouveau charismatique ont conforté notre intuition en ce sens. Il nous reviendra, par ailleurs, au cours de ce travail, de présenter brièvement leurs points d'originalité ainsi que le vécu et les apports qu'ils semblent en tirer.

À la lueur d'une démarche convoquant, à la fois, analyses « structuro-fonctionnalistes » et théories « constructivistes », nous tenterons de montrer que l'activité religieuse, qui s'intensifie à notre époque, quelle que puisse être la horde concernée, supposerait une « stratégie » dans le but de trouver des solutions à une situation de crise identitaire ou purement sociale. De plus, elle est également le moyen, de taire les angoisses d'ordre existentiel que vivent et ressentent, au quotidien, nos enquêtés. L'activité religieuse sera, de ce point de vue, analysée comme une « stratégie » dans la mesure où elle semble comporter, en son sein, les différents choix et prises de positions qui rythment la vie d'un agent[33]. Le type et le

[33] Voir Marie-Pier Luneau, « La Stratégie », Université de Sherbrooke, article *Socius*, consulté en juin 2014. http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/53-strategie

but des stratégies auxquelles nous faisons allusion apparaîtront clairement dans la poursuite de ces pages.

3. L'esprit de la démarche

Retenons à cet instant, que ce travail est le fruit d'enquêtes réalisées par différents moyens techniques auprès de membres de diverses communautés religieuses au Sénégal et en France. Le but étant d'élucider, avec eux, le sens, voire la signification de l'intensification de l'activité religieuse au sein de la société actuelle. De plus, il nous est également revenu de réfléchir sur le rôle réel que jouent les confréries dans l'organisation sociale du Sénégal, mais aussi dans la construction identitaire de l'adhérent, qu'il soit dans ou en dehors du pays.

En résumé, il s'agit d'un travail de recherche qui vise, insidieusement, à éclaircir la nature des relations, voire des articulations entre une tradition confrérique et la construction d'une réalité sociale pensée et vécue au quotidien dans ce pays composé essentiellement de « convaincus » d'une foi particulière : Islam, Christianisme et religions traditionnelles vécues chacune selon des orientations ou options singulières.

En cela, nous restons convaincu que l'importance ainsi que l'intérêt portés à la religion, sous toutes ses formes et définitions, repose sur des besoins sociopolitiques et même culturels précis. Cette vision de la religion s'inscrit à la tendance selon laquelle nous voyons à travers l'intérêt confessionnel ou communautaire, le voile qui cache une aspiration sociopolitique, se présentant comme stratégique pour des types particuliers de populations. De la sorte, nous en viendrons, au cours du texte, à proposer au lecteur, des grilles de lecture qui l'aideront à saisir l'importance sociologique que la participation religieuse peut avoir pour une personne selon sa condition sociale et sa position au sein du groupe.

Cette idée nous conduira donc à basculer entre deux modes explicatifs de ce que nous nommons les « usages contemporain de la religion ». D'un côté, nous traiterons des aspirations personnelles des membres : « que pensent-ils trouver ou obtenir à travers leur adhésion religieuse ? D'un autre côté, nous travaillerons sur la construction et la présentation, dans l'espace social, des convictions religieuses ainsi que de ses degrés de perception sociale. Un saut dans le passé, à l'époque de l'institutionnalisation des confréries nous sera nécessaire, dans cet exercice, pour contextualiser les origines de l'usage stratégique de l'action religieuse. De ce fait, il ne s'agira pas, pour nous, comme le note Moreau, « de faire de l'histoire », mais

« d'en reconnaître les héritages reçus par les générations actuelles »[34]. Faisant nôtre les propos du sociologue français, nous demeurons convaincu que :

> *Pour comprendre l'adhésion des Africains à l'islam, il est nécessaire de se référer à l'histoire, de retourner aux origines, de connaître les péripéties du développement de la foi musulmane qui le contient, d'être attentif aux événements plus récents qui ont déterminé plus directement la situation présente*[35].

[34] René- Luc Moreau, *Africains musulmans*, Paris, Présence Africaine, 1982, p. 41.
[35] *Ibid.*

PRÉFACE

JEUNESSE, RELIGION ET SOCIÉTÉ

Toutes les sciences sociales sont victimes de l'illusion qu'il suffit de nommer quelque chose pour l'avoir compris […]. *Nommer les choses est en soi une activité utile et nécessaire, surtout si les choses ainsi nommées existent. Mais ce n'est guère qu'un prélude à la pensée analytique.*

Clifford Geertz, 1992, *Observer l'islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte p. 38.

1. À propos d'un titre

Le titre de ce travail, « la religion au contemporain. Du sens de la visibilité religieuse de la jeunesse au Sénégal », pose deux questions fondamentales. D'une part, il s'agit de celle de l'articulation entre l'action religieuse et la signification que les acteurs lui confèrent à l'époque de sa réalisation. En ce sens, nous considérons la religion, en train de se pratiquer, comme un auxiliaire qui s'accorde avec les besoins d'une génération, à une époque donnée. Il va de soi, il est important de le noter, que le sens que l'on donne à l'action religieuse en 2016 ne saurait être le même qu'il y a quarante ans. Loin de nous l'idée d'un quelconque dénigrement de la foi ou des croyances de nos pairs. Il s'agit tout simplement de traiter l'action religieuse comme la réponse qu'apportent, inconsciemment, des individus d'une génération suite à une réalité, voire un contexte sociopolitique donné.

C'est ce qui leur permet, à la fois, de supporter et d'agir sur un réel sans en avoir le sentiment. De plus, quand nous écrivons en sous-titre, « Du sens de la visibilité religieuse de la jeunesse au Sénégal » et non « le sens de… », il s'agit simplement de montrer que c'est un sens qui est en train de se construire et dont nous cherchons à saisir le rythme et la portée à travers un ensemble d'éléments a fortiori épars, mais réunis nous éclaire sur le pourquoi de ce qui est dans la société actuelle. Et, de plus, se présente, aux yeux de tous, comme banal et normal.

Quand nous parlons de sens à saisir, la quête est double : il s'agit dans un premier temps de parler de sens en termes de direction, c'est-à-dire comme orientation, où et comment dirigent-ils leur énergie religieuse ? Dans quelles directions vont ces élans religieux et pourquoi celles-ci et pas une autre ? Nous verrons que la religion et ses leaders deviennent une solution pour une jeunesse en quête de repères politiques, culturels et institutionnels. On pourrait bien reprendre le titre de l'ouvrage célèbre de Julien Benda[36] pour présenter le recours à la religion comme la réponse à la « trahison des clercs », pour une jeunesse « déshistoricisée »[37]. Avec la

[36] *La trahison des clercs*, Paris, Grasset, 2003.
Première édition, collection Les Cahiers Verts, Grasset, Paris, 1927.
http://classiques.uqac.ca/classiques/benda_julien/trahison_des_clercs/benda_trahison_clercs.pdf

[37] Nous empruntons ce concept à l'anthropologue italien Ernesto De Martino. Par ce terme il désigne « tout individu qui vit coupé de son monde culturel et historique commun ». De ce fait, nous pensons que la religion et le recours aux rituels et autres formes d'activités symboliques y référent deviennent une manière de prendre en charge la crise individuelle causée par le détachement et la méconnaissance des traditions. En tant que redécouverte, ils assurent une sorte de connexion entre soi et son histoire. C'est, en quelque sorte, ce qui permet de donner un sens à son existence en permettant à l'individu de savoir comment « habiter » son monde et son époque.
Lire Pierre Cordier, « Historicisation, déshistoricisation : relire Ernesto De Martino », *in Anabases* n° 1, 2005, pp. 288-292. [Mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 02 août 2012].
URL : http://anabases.revues.org/1502

chute des grandes idéologies politiques, notamment celles de gauche ainsi que les crises économiques successives qui suivirent l'effondrement du mur de Berlin, on assiste à une dépolitisation massive de la jeunesse post 1989. La politique n'intéressait plus et il n'y avait presque plus d'élan nationaliste, voire de vision unitaire du sort de la communauté ou même de conscience générationnelle : chacun agit et œuvre pour lui-même et ses propres intérêts. À cet égard, Emmanuel Mournier présentera l'individualisme contemporain que nous insinuons comme : « un système de mœurs, de sentiments, d'idées et d'institutions qui organise l'individu sur ces attitudes d'isolement et de défense »[38]. Par contre Louis Dumont, en cherchant son origine dans les sociétés humaines, insistera sur le détachement avec le religieux, notamment du christianisme. Selon lui, « l'émancipation de l'individu par une transcendance personnelle, et l'union d'individus-hors du-monde en une communauté qui marche sur la terre mais a son cœur dans le ciel »[39].

La redécouverte de la religion, en général et de l'islam, en particuliers, avec l'action des marabouts a ramené à une certaine forme de conscience communautaire et à la croyance à la force de la génération ainsi que de la responsabilité de tout individu sur le devenir de sa société. En fréquentant la cour des marabouts, beaucoup feront en plus de l'expérience de la foi et de la bonne dévotion, celle d'eux-mêmes et prendront conscience de leur responsabilité sociale et civile. Ce n'est pas un hasard de voir de nombreux activistes de certains mouvements de contestation prônant des réformes sociales être affiliés à une obédience confrérique ou à un marabout en particulier, même si, pour des questions sans doute liées à la justification de leur indépendance d'esprit, ils prétendront ne pas être sous l'influence de leur leader de foi…

Le second axe de l'interrogation sur le sens le fera saisir en termes de signification. Cette question va interroger les représentations que les intéressés ont de la religion dans un premier temps, comment la perçoivent-ils comme institution ? Quelle vocation donnent-ils à l'action religieuse ? Et enfin comment se représentent-ils ses symboles ? Restant essentiellement dans l'islam, dans sa version *sûfi*, nous aborderons comme symboles des pratiques et rituels tels le *wird*, la *tarbiya* et la matérialisation de l'entrée dans certaine voie : le *jeebelu*.

La question de fond demeure de trouver une réponse au décloisonnement dans l'usage actuel de la religion par la jeunesse. Qu'est-ce qui explique l'effondrement des frontières entre la visibilité et l'invisibilité, entre le public et le privé ? Ceux qui étaient jadis confinés dans une invisibilité sociale et institutionnelle usent de la religion pour se montrer. Ils offrent

[38] *Le personnalisme*, dans *Œuvres*, t. III, 1944-1950, Paris, Le Seuil, 1962, p. 452
[39] *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 42.

également une parcelle de visibilité à ce qui était jadis emmuré dans une certaine discrétion dévotionnelle. Les actes confessionnels sont « exposés » sur l'espace public, aux yeux et au su de tous. Les voies publiques deviennent les lieux qui les accueillent au quotidien. Cette visibilité conduit également à une recomposition sociopolitique. L'autorité ainsi que le pouvoir se négocient. Ce qui est fort étonnant dans une société qui se perçoit et se définit comme très attachée aux valeurs traditionnelles, au droit d'aînesse et à l'écrasement des jeunes face aux anciens.

2. Le choix d'un style d'écriture

Parler d'écriture revient, dans une large mesure, à parler de technique de restitution ou de construction d'un savoir portant sur l'activité humaine... Il s'agit là, d'une réflexion à laquelle le chercheur ne peut se soustraire. Sommes-nous dans la restitution fidèle d'un terrain ou alors dans la construction d'un discours élaboré en tenant compte des lecteurs, de nos propres engagements et de ceux qui en sont la substance ? Il semble logique, pour qui souhaite lire de la sorte, que le texte anthropologique se présente comme une « coproduction ». Ce terme n'est pas ici incongru dans la mesure où il se construit à travers la relation enquêteur/enquêtés.

N'est-ce pas Mondher Kilani qui présentait le texte anthropologique comme l'« interaction discursive, d'une négociation des points de vue entre l'anthropologue et l'informateur »[40] . Que faudrait-il alors comprendre par cet argument : « terrain qui se présente de façon discursive » ? Faudrait-il, par-là, penser que ce qui résultera du terrain, le texte serait à saisir comme le produit d'un consensus entre les principaux acteurs ? Dans ce cas où se situerait l'objectivité de ce type de texte ?

D'Alain Tauzin, nous retiendrons que : « l'objectivité de la démarche réside bien plus dans la mesure prise de cette interaction que dans sa négation d'emblée »[41]. Dès lors, le terrain se présentera au chercheur comme une sorte de dialogue, un échange permanant entre soi et le terrain, c'est-à-dire les acteurs et l'environnement de recherche. Cette démarche se caractérise par une somme d'interrogations, voire de questionnements, notamment sur soi et sa posture. Ainsi, la production qui en émanera sera le fruit d'un accord entre le chercheur et les acteurs de sa recherche. Le premier fera le tri sur le nombre d'informations obtenues et pen-

[40] Mondher Kilani, *L'invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Éditions Payot, 1994, p. 41.
[41] « Itinéraire maghrébin, ou l'ethnologie au féminin », *in Chemins de l'Anthropologie*, Raison Présente, 69, Nouvelles Ed. Rationalistes, 1983, p. 63.

chera du côté d'un « essentiel » à relayer qui, au demeurant, devra rendre compte, le plus « fidèlement » possible, du sens des enquêtés. En optant pour ce style d'écriture, le chercheur devra rester vigilent quant à l 'épée de Damoclès qui menace sa démarche. Il devra alors s'évertuer à rester conforme aux exigences du conformisme, voire le formalisme académique et à la quête chevronnée de scientificité conventionnelle.

Les seconds, c'est-à-dire les enquêtés, procéderont également à des choix. Ils feront également une sélection sur les informations à livrer. Cet effort sélectif se présentera sous une forme interrogative en termes de : « que dire qui ne causera pas d'effroi dans ma communauté ? Comment rester sincère sans trahir mes convictions personnelles ? ». Tout au long de notre travail, nous nous demandions, à chaque fois qu'un enquêté nous livrait une information nouvelle, « que ne nous dit-il pas ? », « que ne Souhaite-t-il pas que nous découvrions ? », « quel est le sens des théâtralisations ou des mises en scène élaborées lors de nos rencontres ?». Sans doute, nous dira-t-on que nous sommes bien loin de la « sympathique confiance »[42] qu'avait su établir Massaër Diallo avec ses « étudiés ».

Au-delà de ces interrogations sur le sens que nos enquêtés construisent et donnent à leurs comportements sociaux, il y a également la réflexion sur soi. Comment recevons-nous leurs informations? Comment vivons-nous le « choc » de la rencontre d'une altérité proche et éloignée à la fois ? Le choix de traiter, voire de vouloir trouver le sens de la visibilité religieuse de la jeunesse à travers les questions de postures et de quête d'une existence sociale, de sortie de la négation de soi ou de l'"invisibilisation" par les ascendants ou les tenants du pouvoir social naissent des choix explicatifs de nos enquêtés.

Cela naît de leur propre effort d'intellectualisation[43] de leurs actions. Étant donné que nous nous donnions, dès le début, comme tâche de rapporter les propos de nos enquêtés, nous ne pouvions que nous en tenir à leurs orientations et essayer, par-là, de découvrir, dans un premier temps, pourquoi posent-il la conflictualité sociale comme provenant de l'affirmation de leur religiosité ?

D'un autre côté, il serait légitime de se demander si le contraire ne serait pas possible ; c'est-à-dire, que c'est parce qu'il y a conflit social qu'il y a ruée vers la religion, en vue de trouver des solutions. Cette dernière interrogation nous permettra de saisir les logiques sur lesquelles se fondent ou se construisent les représentations générationnelles. Mais, également,

---

[42] Massaër Diallo & Blaise Ndjehoya, *Un regard noir. Les français vus par les africains*, Paris, Éditions Autrement, 1984.

[43] En psychanalyse, notamment dans la tradition freudienne, ce terme traduit le processus par lequel un individu arrive à penser et donner un sens à ses conflits et ses émotions dans le but de les inscrire dans une certaine rationalité. Voir Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P. U. F., 2007.

les formes interprétatives des rapports entretenus par chaque catégorie dans l'exercice de la foi. Pour la première fois de notre existence[44], nous étions confronté à ce type de conflits et d'ambitions fort ambigües. Les différents familiaux et les tiraillements entre les différentes générations nous étaient jusque-là inconnus. Sans doute est-ce dû au fait qu'aux âges où ils se manifestent, nous ne vivions pas en famille et étions dans un environnement social qui inspirait d'autres formes de combats et des ambitions différentes. Ce n'est bien plus tard que nous serons, nous aussi, confronté à eux ainsi qu'à la perversité brutale dont peut, dans bien des cas, faire preuve l'environnement proche.

C'est dire que le « complexe d'œdipe »[45] sur lequel nous avons beaucoup travaillé n'a toujours été, à nos yeux, qu'un fonds de commerce établi en vue de légitimer une technique d'éveil à laquelle nous n'adhérions pas. Rencontrer des individus qui trouvaient l'origine de leur mal-être dans les relations difficiles qu'ils entretiennent avec les tenants du pouvoir social a eu pour principale conséquence de réorienter notre travail. Dès cet instant, nous les avons suivis dans cette logique interprétative, et en recherchions la justification dans des représentations traditionnelles et universelles. Ainsi, justifions-nous le recours aux justifications mystico-religieuses et aux récits mythiques émanant, à ce titre, des procédés d'intellectualisation de nos enquêtés. Ils servent de justifications du sens de leur comportement et, pour nous, à dégager le contexte, c'est-à-dire la situation particulière qui suscite un type particulier de pensées, mais également de construire le sens de cette « victimisation ».

Si l'anthropologie et les sciences sociales, en général, ont pour particularité d'être l'étude du « sens des autres »[46], nous sommes alors convaincu, comme l'affirme Alain Tauzin, que :

> *Le questionnement sur soi […] ne nous semble pas pouvoir s'isoler du travail scientifique. Sa prise en compte en est constitutive, de même que son immixtion dans le champ de l'étude. Par ailleurs, même si telle était sa vo-*

[44] C'est là, tout le sens de la réalisation d'un travail de thèse qui, pour nous, suppose une rencontre avec le collectif, une sortie de notre environnement habituel pour découvrir d'autres formes de pensées et de modes de constructions de soi.

[45] Nous empruntons ce concept à la psychanalyse freudienne et l'abordons comme le désir inconscient, pour une génération soumise et vouée à l'invisibilité, de vouloir prendre le dessus ou la place de celle qui détient le pouvoir social. Quand nous parlons de « père », il ne s'agit pas de l'associé de la mère dans l'élevage de l'enfant, mais du symbole du pouvoir social (ce dernier n'en est, en réalité, que la personnification), c'est-à-dire toute cette organisation sociale visant à instaurer, voire légitimer une domination sur des franges de la population. Il s'agira, dans ce cas, de la jeunesse, des femmes et tous ceux qui luttent pour la reconnaissance d'une existence et d'une visibilité sociale.

[46] Voir Marc Augé, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994.
Dans cet ouvrage, il traite de la vocation de l'anthropologie moderne qui est de rendre compte du sens que les hommes confèrent à leur existence et à leurs productions de tous les jours…

lonté, le chercheur ne pourrait s'abstraire complètement de son terrain. […] L'intégration à un groupe social donné orientera l'ensemble de l'enquête, privilégiant certains axes et s'en interdisant d'autres[47].

C'est alors, fort de cette tâche qui se présente à nos yeux comme une exigence épistémologique que nous avons fait le choix d'une recherche socio-anthropologique écrite sous une forme essayiste. En effet, selon Edgar Morin, il existe « deux sociologies dans la sociologie : une sociologie que l'on peut dire scientifique, une sociologie que l'on peut dire essayiste »[48]. Nous avons opté pour la seconde forme et en assumons les critiques pour des raisons que nous avons justifié tantôt. Loin de vouloir nous répéter sur ce point, nous estimons qu'il convient, à la lueur de Morin, de présenter ce type particulier d'écriture sociologique et l'apport dont elle a été pour notre travail. Si Morin considère la première forme de sociologie comme « l'avant-garde de la sociologie »[49] qui, pour donner la preuve de sa scientificité, emprunte le modèle de la physique, nous la trouvons « fade » et peu enclin à expliquer les aspirations et les motivations des enquêtés dans un domaine aussi profond que l'activité religieuse. Et encore plus quand il s'agit d'aborder le sens de leurs représentations et les façons de saisir et d'expliquer leurs actions.

Or, le second type d'écriture qu'il qualifie d'essayiste qui, suivant son terme, est à voir comme « l'arrière-garde qui s'est mal dégagée de la philosophie, de l'essai littéraire, de la réflexion moraliste »[50]. Seulement, nous restons persuadé que seul ce modèle peut permettre de rendre compte des interactions et des interconnexions entre l'objet ou le sujet et l'environnement. De plus, il nous permet d'être très présent et d'assumer notre identité et nos impressions sur ce que l'on découvre et la manière dont cela se présente à nous. Il s'agira de réfléchir sur ce que l'on observe, d'élaborer des interprétations et des théories sur ce que l'on constate. Selon Edgar Morin, « la sociologie essayiste conçoit la société comme un champ où se trouvent des acteurs et où l'intervention sociologique peut elle-même aider à la prise de conscience par les acteurs sociologiques »[51]. En définitive, elle aura, contrairement à la sociologie conventionnelle, pour but de mettre en rapport l'objet étudié avec son environnement et bien entendu avec un ensemble de problèmes globaux et fondamentaux à la fois.

---

[47] Alain Tauzin, « Itinéraire maghrébin, ou l'ethnologie au féminin », *in Chemins de l'Anthropologie*, Raison Présente, 69, Nouvelles Ed. Rationalistes, 1983, p. 63.
[48] Edgar Morin, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984, p. 11.
[49] *Ibid*.
[50] Edgar Morin, *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984, p. 11.
[51] Edgar Morin, *op. cit.*, p. 12.

Toutefois, le souligne-t-il, « cette sociologie essayiste qui pose le problème des valeurs, des finalités, de la globalité est totalement dépourvue de fondement scientifique »[52], du fait des considérations que se permet son auteur sur les fruits de ses observations. Alors que tel ne saurait être le cas. Le sociologue ne peut, dans sa restitution, se tenir uniquement à la présentation et à la manipulation de données de terrains. Il est nécessaire, qu'en tant que chercheur ayant été présent sur un terrain d'en présenter les spécificités. Il a vu, ressenti et penser des choses qu'il devra joindre à ses analyses ; il lui faut livrer librement ses impressions.

Il est également important qu'il puisse, pour cette aussi délicate tâche, définir sa place dans le champ de sa recherche, ainsi que le rapport qu'il entretient avec son objet : insister sur les impressions d'avant et d'après la réalisation de l'enquête. De la sorte, ces quelques considérations que vous trouverez çà et là dans le texte ne sont en rien des jugements de valeurs mais comme le montre Durkheim[53], des réflexions, voire des interrogations sur la perception et la construction d'un réel et le sens qui émane de notre rencontre avec lui.

En cela, nous trouvons plus qu'éloquent l'argument de Sophie Caratini pour qui :

> *L'approche épistémologique, plus encore en anthropologie que dans les autres sciences humaines, se doit d'inclure l'analyse réflexive et oblige le chercheur à se mettre – en tant que personne et pas seulement en tant qu'être pensant – en situation d'objet d'étude. Elle tend aussi à déplacer le regard que nous portons habituellement sur les sociétés étudiées pour y inclure les relations que nous avons effectivement développées avec elles*[54].

Un autre point tout aussi important dans le choix d'écriture demeure la prise en compte du cadre spatio-temporel. Cette volonté suppose de porter une attention particulière aux lieux et aux époques de réalisation des comportements étudiés. Ce qui nous semble être d'une importance capitale s'il faut travailler à saisir le rythme, voire les articulations entre l'opérationnalisation de sa recherche et l'interprétation des faits observés. Nous avons, pour ce faire, sus à un historicisme inspiré des travaux d'Abdoulaye Bara Diop, opté pour le modèle d'Ernesto De Martino[55].

---

[52] *Ibid.*

[53] Voir E. Durkheim, « Jugements de valeur et jugement de réalité », Communication faite au congrès international de Philosophie de Bologne, à la séance générale du 6 avril, publiée dans le numéro exceptionnel de la *Revue de Métaphysique et de morale* du 3 Juillet 1911.

[54] Sophie Caratini « Expérience de terrain, construction du savoir », *in L'Homme* n° 143, p. 181.

[55] 1908-1965, philosophe, ethnologue et historien des religions italien, il est auteur de nombreuses études sur les formes religieuses de l'Italie du sud.

Bien que « très peu présent dans les travaux anthropologiques internationaux, il a néanmoins fortement marqué, de sa méthode, l'étude des cultures religieuses populaires du sud de l'Italie entre 1948 et 1965 »[56]. Fortement inspiré par les travaux du penseur marxiste Antonio Gramsci (1891-1937), il a su imposer, dans le domaine des études anthropologiques, une perspective pluridisciplinaire, en s'intéressant au rapport entre ethnologie, anthropologie, histoire, phénoménologie et psychopathologie.

Son travail menait à un dévoilement de toutes les formes de domination[57]. Ce qui nous a beaucoup inspiré dans notre façon de présenter le religieux comme un moyen de libération d'une frange dominée de la population[58]. Avec De Martino, nous comprenons aisément que la religion peut bien être « l'opium du peuple », mais dans d'autres contextes, elle devient, pour ce dernier, un instrument de libération[59]. Et c'est effectivement ce qui est en train de se jouer dans le Sénégal d'aujourd'hui avec l'action des confréries religieuses.

En réalité, ce n'est qu'une répétition de l'histoire car il en a également été de même dans le Sénégal des origines comme nous aurons à le traiter au cours de la présentation[60]. Son modèle a également permis, en plus d'arriver à une analyse contextuelle du sens du fait religieux et confrérique, de nous pencher sur la relation sujet-objet dans le processus d'élaboration d'un objet de recherche. Ce qui, en effet, a été étudié avec De Martino, c'est avant tout « son modèle d'observation qui se fonde sur la classification et la redéfinition de l'autre »[61].

---

[56] Alain Jean Maurice Goussot, « La démarche anthropologique d'Ernesto De Martino : Entre historicisme et phénoménologie », Université de Bologne, 2009.
http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/goussot.htm

[57] *Ibid.*

[58] Nous restons, cependant, au carrefour des deux visions marxistes de l'anthropologie moderne. Comme l'anthropologie marxiste française nous voyons la religion comme un outil de légitimation et de perpétuation de la domination de tiers sur un groupe donné. Toutefois, nous ne saurions mettre de côté l'argument de l'anthropologie marxiste italienne qui présente la religion comme un biais émancipateur pour les dominés. L'idée est de montrer que la religion n'est pas toujours l'opium du peuple, mais quelle peut également apparaitre comme le soupir de ce dernier, le moyen de porter haut leurs aspirations.

[59] Á travers l'action religieuse, l'individu parvient à s'individuer et, par-là, se libérer de toute domination imposée par son environnement proche, comme nous allons à le montrer dans ce travail. De ce fait, la religion apparait comme pouvant conduire à des actions raisonnées et émancipatrices. Celles-ci qui commencent par la reconnaissance de sa singularité et son droit à exister pour ce que l'on est. Il s'agit de sortir des visions traditionnelles qui nous ont été inculquées de la religion, telle le renoncement et l'acceptation du sort ou les regards portés par des penseurs athées.
Voir Régis Debray, *Les Communions humaines, Pour en finir avec « la » religion*, Paris, Fayard 2005.

[60] Nous faisons allusion à l'adhésion des premières masses à la nouvelle religion. Pris entre les puissances de feu des *ceedo* et des occidentaux, ils se cherchaient des protecteurs et des guides dans cette société nouvelle qui se dessinait à leurs yeux.

[61] Le pourquoi de ce travail relève de préoccupations propres. Toujours face à l'engouement des jeunes de notre génération, nous nous sommes souvent posé la question de savoir pourquoi eux et pas nous ? Pour la religiosité, la participation confrérique n'a jamais été, pour nous, un centre d'intérêt. Dès lors, se pose la nécessité d'analyser nos positions vis-à-vis de l'engagement religieux et confrérique dans la même mesure.

Ce qui change du modèle traditionnel d'observation classique dans le champ ethnographique, ainsi que de la posture du chercheur vis-à-vis de son objet et de son terrain. Fort de ce modèle, nous avons opté pour un type d'élaboration qui fera de l'observateur que nous sommes un sujet/acteur qui se situe en dehors du champ d'observation et éloigné de l'objet observé[62]. Tout en sachant que, tel que l'écrit Goussot, « le modèle demartien nous paraît être un modèle qui transforme l'autre en objet en ne lui attribuant aucune légitimité épistémologique »[63]. Pour lui, « la relation sujet/objet peut se baser sur un rapport de réification de l'autre, aussi bien pour des raisons éthiques qu'épistémologiques »[64]. Car, d'une part, cette relation permet la reconnaissance de l'humanité[65] et de la différence de l'autre.

D'autre part, cette non-implication authentique ne permettrait pas de créer le contact nécessaire à la compréhension et à une reconnaissance qui n'aura pas à exclure le « sujet / objet » du processus de recherche. De Martino rejette ainsi la validité des modèles d'observation souvent en œuvre dans les démarches ethnographiques. Se focalisatant toujours, et plus qu'il n'en faut, sur la classification et la définition de l'autre, l'ethnologie oublie très souvent de prendre en charge le chercheur comme observateur « subjectivé » par une culture et un monde particulier. De ce fait, ce dernier qui devrait être considéré et abordé comme un « sujet/acteur »[66], se présentera comme une entité se situant en dehors du champ d'observation et éloigné de l'objet observé.

Cette posture se justifie par une forme d'hyper distanciation de sa part dans la mesure où il cherche, par tous les moyens, à marquer ou manifester un éloignement avec son objet. Ce qui, au final, se transformera en une sorte de répulsion du chercheur envers son objet. Nous n'en voulu pour preuve que le refus de l'usage du « je » dans ces travaux pour justifier d'une rigueur scientifique ou faire montre d'une certaine forme de modestie. Dans tous les cas, cela semble, à nos yeux, témoigner d'une volonté de prise de distance entre soi et ses considérations sur son terrain en train de se faire. Ce qui nous paraît être impossible dans la

---

[62] Nous ne nous sommes jamais engagé dans une confrérie. Longtemps, perçu comme un handicap face à la bonne réalisation de ce travail, nous découvrons aujourd'hui que la posture choisie, celle d'observateur éloigné permettra d'atteindre la logique interprétative du comportement religieux de nos contemporains.

[63] Alain Jean Maurice Goussot, « La démarche anthropologique d'Ernesto De Martino : Entre historicisme et phénoménologie », Université de Bologne, 2009.
http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/goussot.htm

[63] Alain Jean Maurice Goussot, *art. cit.*

[64] Alain Jean Maurice Goussot, *art. cit.*

[65] Cette vision de l'observé issue de la tradition ethnologique des premiers instants n'est que le fruit d'une négation et du refus de reconnaitre une humanité à ces peuples différents d'eux dans leurs coutumes et leurs traditions. Il ne s'agit pas de travailler à saisir le sens de cette diversité, mais tout simplement de projeter, en eux, le mythe de l'homme qui n'a pas été corrompu par la modernité.

[66] Alain Jean Maurice Goussot, *art. cit.*

mesure où un travail anthropologique devrait, pensons-nous, s'écrire sous la forme d'une égologie, surtout quand le chercheur est issu de la culture étudiée.

L'usage du « je » reste ce qui traduit le mieux ou rend compte le plus de la situation de sujet-objet. Cela ne veut certainement pas dire que le chercheur s'engage ou se reconnaît dans les types de problèmes ou le sens construit des conflits (s'il y en a) qu'il aborde. Bien au contraire. Il s'agit, en fait, pour l'auteur de la recherche, de définir et de présenter, dans son travail, sa situation d'enquêteur afin de rendre compte, le plus justement possible, du sens des représentations de ses étudiés, mais aussi des siennes. Il lui faut analyser le « choc » qui résulte de la rencontre avec d'autres modes de pensées qui se confrontent aux siens. De plus, il lui faudra aussi analyser ses choix méthodologiques et les types d'informations restitués, sans oublier de porter une attention particulière à son positionnement. En ce sens, il lui faudra toujours se poser la question de savoir : face à l'objet, ai-je opté pour une compréhension de l'intérieur ou de l'extérieur ?

Pour en finir avec notre présentation du modèle demartien, nous pouvons dire qu'il a aidé à la mise en lumière du sens du religieux dans les sociétés en quête d'une modernité. De Martino attache, également, un grand intérêt à l'histoire des religions. Une attention que nous partageons également bien que nous resterons dans l'anthropologie. Toutefois, il convient de voir, avec lui, que : « dans les religions et les mythes se trouvent beaucoup de réponses pour comprendre le fonctionnement symbolique d'une société »[67]. En réalité, nous arrivons, avec un succès extraordinaire, à donner ou trouver un sens à nos comportements, en élaborant des récits mythiques et des croyances qui, analysés, nous éclairent sur la profondeur de la reproduction humaine. Nous ne faisons que reproduire le sens originel que les ancêtres avaient eux-mêmes conféré à l'existence. D'où l'intérêt d'une des questions fondamentales de ce travail : créons-nous une modernité ou ne faisons-nous que réadapter ou reproduire ce que nos aïeux nous ont laissé ? La modernité existe-t-elle ? Si oui, qu'est-elle ? Est-elle synonyme d'originalité ou suppose-t-elle une rupture ?

[67] Alain Jean Maurice Goussot, *art. cit.*

3. Pourquoi une étude sur le sens de l'implication religieuse de la jeunesse au Sénégal ?

La jeunesse sénégalaise s'active, de plus en plus, dans la religion et se présente, aux yeux de tout observateur, comme essentiellement éprise de valeurs religieuses. Le fait est tel qu'il est difficile de ne pas s'en rendre compte[68].

Nous posant, tout d'abord, en jeune avant de nous penser comme sociologue, la question première que nous nous sommes posé et qui, par ailleurs, porte tout le sens ainsi que l'intérêt de ce travail, après constat, fut de savoir « pourquoi eux et pas nous ? ». Cette question, si ce n'est qu'elle engendra, en nous, un énorme tourbillon d'interrogations et, par la suite, envers nos co-générationnaires, sur le sens de la foi et son orientation, ne nous aura pas beaucoup aidé. Elle sera, à la suite de ce « boom » introspectif, reformulée en des termes moins personnels. Il ne s'agit plus, dès cet instant, de se demander pourquoi nous n'avons pas été emporté par cette vague religieuse qui, semble-t-il, n'aura laissé que très peu de nos pairs sur la berge, mais quelle en est la cause ? Pourquoi ce besoin manifeste de religiosité souvent « exacerbé » et surtout pourquoi aujourd'hui ?

Le sens de ce constat nous vient, probablement, du détachement du contexte sociocultural sénégalais qui fait que des comportements comme la manifestation religieuse dans les espaces communs se posent, en nous, comme problématique[69]. Il ne s'agit pas, véritablement, d'un détachement au sens de rupture, de négation, voire de rejet mais, plutôt, d'éloignement temporaire avec l'instruction universitaire comme prétexte. Après sept ans, nous décidions de rentrer au Sénégal, nous estimant trop éloigné des réalités de notre pays pour pouvoir prétendre réaliser un travail correct sur son peuple. Pour comprendre ce que vivaient la jeunesse, il nous fallait vivre parmi elle, partager son quotidien, ses tourments, vivre la vie de jeune Sénégalais et Dakarois, en particulier.

---

[68] Les signes de cet intérêt des jeunes pour la religion sont très manifestes : habillement orienté vers un style religieux pouvant être considéré comme ostentatoire : port de chapelets, port du voile ou d'un turban, usage ritualisé de photographies, etc. Sans oublier l'organisation de soirées religieuses, du « retour » à certaines pratiques sociales que l'on pensait désuètes avec les inscriptions aux modernités importées, telle la polygamie, ou encore l'adhésion à une certaine forme d'« homogamie confrérique » comme nous aurons à le traiter dans les prochaines pages.

[69] Nous nous étions habitué à la présentation de la laïcité occidentale se particularisant par une rigoureuse sécularisation de l'espace commun. La religion y est perçue comme relevant de l'intime, du privé. En faire état ou la manifester dans l'espace commun paraît inconvenant aux yeux de tous ceux qui sont acquis aux préceptes de la laïcité française.

Ce que nous avons fait contre les avis de proches qui trouvaient cette entreprise risquée en plus d'être insensée[70]. Le plus dur, une fois sur place, a été de se départir de l'étiquette du « Sénégalais d'ailleurs », du désormais *tubaab*[71] aux yeux de ceux qui, en nous, n'avaient pas cessé d'être nôtres. Mais, il fallait accepter l'évidence, nous avions cessé d'être des leurs le jour où nous sommes partis. Nous n'avions plus rien en commun avec nos compatriotes ou, du moins, c'est l'idée qu'ils se faisaient et tentaient de nous en convaincre sans nous demander ce que nous ressentions vraiment.

Sans doute espéraient-ils, du rêve, un modèle de réussite, l'image, voire le symbole de ce qu'il fallait devenir. Ils espéraient un « mythe » et nous n'étions pas disposé à le leur offrir, pour des raisons qui nous échappent encore aujourd'hui.

Il est vrai, d'un autre côté, et nous le reconnaissons qu'être des leurs, suppose vivre leur quotidien afin de se saisir comme frère d'une même réalité et d'un même univers symbolique et représentatif, en général. Nous étions face à une actualité construite et vécue que nous ne connaissions pas et ne maîtrisions pas. Nous étions resté figé sur le Sénégal de notre adolescence et nous accrochions vigoureusement à nos souvenirs d'enfance à travers des expressions et des pratiques qui, lorsque nous les exprimions pour les premiers ou les reproduisions pour les derniers, déclenchaient une hilarité que nous ne comprenions pas. Sans le savoir, nous passions pour un « plouc », quelqu'un de dépassé par le rythme citadin.

Les choses vont vite, le temps, infidèle, ne nous laisse pas toujours la latitude de nous adapter à ses effets. Nous ne connaissions plus notre environnement et en plus, nous ressentions un vide qui s'expliquait par le fait que nous avions le sentiment d'avoir, face aux nôtres, perdu l'essentiel, cette petite chose que l'on ne saurait ni écrire ni exprimer d'aucune manière et qui fait que l'on se sent appartenir à une communauté, à un groupe. En termes sociologiques, on parlera de la « reconnaissance », le regard, voire le jugement que les autres portent sur notre « appartenance » au groupe. Plus qu'un regard ou un jugement, il s'agit d'une approbation, une acceptation, voire un ticket symbolique qu'il nous accorde à travers leur regard et leurs gestes envers nous et ce que nous représentons à leurs yeux. Ces deux sentiments « objectivés » sans lesquels nous ne saurions nous sentir membre d'une « communauté ».

Ainsi, le sentiment d'appartenance et sa reconnaissance se nourrissent essentiellement du regard des autres. C'est de cette légitimité qu'ils nous confèrent à travers leur regard que

[70] La peur du retour est souvent vécue par les jeunes qui craignent plus que tout de devoir rentrer sans travail et sans prestige. Comme nous l'a dit un de nos proches, à l'époque, « rentrer ça se prépare !».

[71] Expression wolof usitée, au Sénégal, pour désigner les Européens. Dans le cas cité, il s'agit d'un usage péjoratif pour désigner les Sénégalais qui vivent ou rentrent de France après un long séjour. L'expression *France naabé* est également utilisée dans le même sens pour désigner ceux qui arrivent de France.

naîtra et se développera la considération de nous-mêmes comme membre, à part entière, d'une société. Nous avions, dans notre éloignement, incorporé d'autres « habitus » et d'autres codes sociaux. D'une part, nous avons grandi et appris à « devenir homme » dans un autre contexte socioculturel. D'autre part, il faut le reconnaître, nous avions appris à décoder une autre réalité sociale et possédions l'intelligence de ce milieu. Voilà tout le vécu des jeunes candidats à l'émigration savante qui deviennent, une fois de retour à leur terre d'origine, des « autres incompris ». Le temps passe et on ne remarque pas ou très peu que l'on a changé, que l'on est devenu quelqu'un d'autre. Malheureusement, pas celui que ses proches, qui attendaient impatiemment votre retour, espéraient que vous soyez.

Pan Bouyoucas résume « admirablement » la situation vécue par les jeunes candidats au retour. Ces derniers qui, une fois le processus[72] enclenché, ne rencontrent que déceptions et désillusions. De lui, nous retiendrons, « quiconque a le malheur d'immigrer une fois-une seule ! - restera toujours métèque toute sa vie, et étranger partout, même dans son pays d'origine. C'est notre malédiction à nous, immigrants »[73].

4. Être jeune à Dakar

Le fait de vivre en jeune Dakarois se fonde sur une dualité, parfois aux allures mélodramatiques, à travers leur posture et leur statut. Il s'agit de l'« isolement » et de la « privation ». Le sentiment nourri, par ces derniers, repose sur l'impression d'un confinement difficilement vécu. Cela, dans la mesure où ils ne bougent pas, ils ne voyagent pas. Ils attendent impatiemment l'arrivée de l'été pour rêver, en voyant des connaissances revenant d'Europe ou d'Amérique avec des valises remplies de merveilles technologiques et vestimentaires, sans oublier les anecdotes croustillantes de ces « aventuriers du bonheur ». L'illusion migratoire s'installe et « partir » devient la solution pour se tirer d'affaire et retrouver l'estime de soi et des autres. Cette tendance semble assez contradictoire, surtout si l'on s'en tient au fait qu'il existe des formes de retours qui ne sont pas « tolérés » dans ce type de société.

Revenir sans argent, rentrer sans construire de maisons, c'est-à-dire apporter la preuve financière de sa réussite n'engendreront que mépris. Ce type de retour, puisse-t-il s'accompagner de diplômes de toutes sortes, est perçu comme un échec du revenant et une honte pour ceux qui avaient financé son départ. L'isolation ne s'arrête pas tout simplement à

[72] Le retour est, nous semble-t-il, un processus qui s'enclenche lors de la prise de décision et qui aboutira après la réintégration dans le groupe d'origine. C'est un processus violent autant pour le migrant que pour les hôtes. Une violence symbolique qui s'abattra sur les différentes parties.
[73] Pan Bouyoucas, *Une bataille d'Amérique*, Montréal, Quinze, 1976, p. 27.

la volonté non satisfaite d'un hypothétique départ qui peut faire l'objet de toute une vie d'attente. Ils sont également isolés des réalités de leur époque, notamment quand il s'agit de prendre des décisions sur leur sort ou celui de la communauté. Cela même s'ils vivent l'« illusion » d'y prendre activement part ou se croient bien informés de ce qui se passe ou se joue dans leur quotidien. Ils n'ont, en vérité, aucune prise sur leur destin encore moins sur les événements qui lui donnent sens. Ils n'« existent pas » à vrai dire. Regardant, un jour, un programme d'une télévision locale, nous avions été sensible à une assertion d'un sociologue chroniqueur, bien familier des plateaux de télévision.

Ce dernier avait une formule qui résumait grandement l'esprit de notre époque, le « matérialisme ordinaire »[74] ambiant qui sied à notre contemporanéité. Ce terme qui est utilisé pour

[74] La société sénégalaise contemporaine semble se caractériser, à l'image de celles occidentales, par le souci de consommation. Même si, nous ne saurions convoquer ici la psychologie clinique de l'acheteur convulsif, il s'agit, toutefois, d'un besoin général de posséder afin de paraître riche et nanti aux yeux des autres. Ce qui a conduit à de profondes transformations, tant dans les habitudes quotidiennes que dans le domaine moral, éthique. Dans un article paru sur cette question, Richard Ladwein, à qui nous empruntons le concept, abordera la question de l'accélération de la consommation dans les pays occidentaux en termes de « révolution ». Il s'attachera, dès lors, à en saisir l'impact et le sens. Parlant de signification, le matérialisme ordinaire reste, selon lui, essentiellement centré sur les rapports de possessions matérielles. Toutefois, il convient de distinguer ce type de matérialisme de celui éthique abordé en philosophie comme une doctrine qui met le bien-être, la richesse ou le plaisir au centre de l'individu. Il s'agit, tout simplement, de penser le sens ou les représentations que le Sénégalais du commun semble conférer aux biens matériels ou gadgets : maisons luxueuses, voitures, vêtements de marques, téléphones, ordinateurs, bijoux, entre autres. Ces signes extérieurs de richesses qu'il faut, coûte que coûte, détenir afin d'éviter le ridicule en public. Un jeune interlocuteur qui s'était incrusté lors d'un entretien avec un jeune de liberté 4, Mayé comme nous le nommerons, résumera la situation ainsi que la représentation de fort belle manière. Selon lui, il faudrait faire en sorte que *gars ñi dou niou la yeureum*, autrement dit « éviter que les autres ne vous prennent en piété ». Être pris en pitié suppose être considéré comme pauvre. Dans un pays sous-développé, l'élément rare est celui qui possède. Or, dans ceux industrialisés, c'est plutôt celui qui a un fort pouvoir d'achat. Il ne semble pas y avoir de différences capitales, dans la mesure où dans l'un ou l'autre des cas, celui qui possède, c'est celui qui détient une capacité d'acquisition. Ce qui pose la question du matérialisme ordinaire en terme universel, un comportement que l'humanité semble avoir en commun. Cependant, ce qui semble différer ce sera plutôt le rapport que nous avons face à la possession et les enjeux individuels et même communautaires qui en découlent. En effet, il ne s'agit plus de voir, dans notre société, le bien matériel comme source de bien-être comme chez les Occidentaux. Ces derniers, dès lors qu'ils consomment ou cherchent à posséder, visent l'amélioration de leur confort quotidien. Par exemple, acheter une monospace pour une famille nombreuse, un téléviseur *LCD* pour avoir une meilleure définition de l'image, un ordinateur *MacBook* pour ses options de traitements de données et de sécurité pour les usagers quotidiens, etc. Un comportement rationnel et motivé. Par contre, dans les sociétés sous-développées, la consommation ou le souci de possession viserait plutôt l'amélioration du regard social sur soi. C'est un moyen de monter dans l'échelle sociale et de prouver aux autres que l'on a réussi sa vie, que l'on est digne d'estime. En effet, tout porterait à croire que ce souci de possession participerait aux éléments qui semblent structurer l'identité sociale de l'individu. Par exemple, on parlera, s'adressant à un individu reconnu pour détenir de belles choses, *borom chemises you nice yi* (« celui qui a de belles chemises »), *borom you mol yi* (« celui qui a de belles choses »)… L'individu semble alors se faire reconnaître par la qualité et, mieux, le coût des biens qu'il détient et devra, *ad vitam aeternam*, exceller à ce jeu du paraître riche. Sinon, tout son prestige et sa reconnaissance sociale s'effondreront comme un château de cartes. En ce sens, la possession devient une sorte « d'extension du soi ». Il devient un signe de reconnaissance et de distinction. En fin de compte, on peut dire des individus qualifiés de « matérialistes », qu'ils sont très investis dans ce que leur offre la société de consommation et semblent même y trouver un moyen de réalisation sociale. Reprenant Bolk, Ladwein revient sur les trois dimensions qui structurent la personnalité de la personne matérialiste. Il s'agit, dans un premier temps, de la possessivité qui est la tendance à être affecté par la perte ou le vol

désigner notre propension à l'intéressement reste polysémique et peut, dans bien des cas, paraître incongru quand il s'agit d'une société africaine dont les membres prétendent se singulariser par la « solidarité mécanique »[75], « le souci de l'autre » et le « désintéressement » face aux choses de la vie. Sans oublier qu'ils se targuent, très souvent, de mettre l'individu, quel que soit son statut, sa condition ou sa situation financière, au centre de la respectabilité sociale.

Le médiatisé sociologue disait du Sénégal que c'est un pays dans lequel, « ceux qui ont sont, ceux qui n'ont pas ne sont pas […] ». Pratiquement, le même syllogisme avait également été repris, avec d'autres mots, par un économiste réagissant, de façon détournée sur les conditions d'accès et de reconnaissance de l'existence sociale. Cette réalité touche plus profondément les jeunes qui sont tiraillés entre la condition du non avoir et l'écrasement de parents qui leur rappellent constamment leur dette morale[76]. Refusant de porter l'image de la honte[77], ils seront nombreux à préférer mourir plutôt que de vivre cette situation humiliante et dégradante.

Ce qui fut, il est évident, à la base des « pirogues de la honte »[78] et de la massification de la tentation à l'exil : s'en aller, pour être reconnu ; partir pour se sentir enfin aimé, s'éloigner pour exister aux yeux des autres et, enfin, l'idée que la réussite n'est possible qu'ailleurs que

---

d'un bien, mais aussi préférer posséder plutôt que d'emprunter. Ensuite, la non-générosité qui se caractérise par la propension à ne pas partager avec autrui. Enfin l'envie qui traduit la volonté de compétition de l'individu avec les autres, ainsi que l'ambition de vouloir toujours être à la place d'autres individus et le sentiment que l'on mériterait plus le bien ou la réussite d'autrui. Ce qui pose souvent, dans notre société des problèmes d'ordres moraux.
Lire, Richard Ladwein, « Le matérialisme ordinaire et la satisfaction dans la vie : vers une approche segmentée », *in Revue Française du Marketing*, 201-1/5, mars 2005, pp. 49-62.

[75] Voir Émile Durkheim, *La Division sociale du travail*, Paris, P. U. F., 1893 ; Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim (1893), *De la division du travail social*, Paris, P. U. F., 1967, huitième édition, 416 pp. Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine.

[76] Tout se passe comme si, des parents sénégalais « contraignent » leurs enfants à réussir, par tous les moyens, afin de leur faire honneur aux yeux de la société. Ils attendent d'eux, qu'ils leur rendent tout ce qu'ils ont fait pour eux, qu'ils paient pour tous les sacrifices auxquels ils ont consenti durant leur éducation. C'est, en effet, une marchandisation des rapports parents/enfants qui se pose et deviendra, par la suite, le moteur de définition des positions au sein de la famille. En effet, plus tôt, on s'acquittera de sa dette et plus élevée sera notre position au sein de la fratrie et de la société, en général. Quitte à devenir l'aîné social de ses aînés en âge car on aura réussi à payer sa dette bien avant eux.

[77] Il s'agit ici de celui qui porte le visage du *gácce*, le *loser* qui n'a pas réussi comme ses pairs et qui ne veut pas faire d'effort pour payer sa dette envers ses parents. Il sera honni de tous. En société sa parole ne comptera pas, son existence insignifiante, il passera derrière les femmes et les enfants. Il est tout simplement le *ñakk jom*, celui qui n'a pas d'honneur, encore moins de vergogne. Rappelons que l'honneur et la vergogne se mesurent, dans cette société, à travers la sécurité que les autres ressentent envers celui qui, en cas de besoin, serait capable de leur venir en aide par son capital financier. L'autre qui n'a rien est plutôt vu comme une charge, un parasite qu'il faut éliminer. Dès lors, s'établit une sorte d'« eugénisme financier » avec des conséquences dramatiques.

[78] Par cette expression, nous qualifierons la situation sociale et émotionnelle qui conduit un jeune à emprunter ces embarcations de fortune pour atteindre les côtes espagnoles dans la quête d'un avenir radieux. Cela, au péril de sa vie.

chez soi, même si l'on peut en mourir[79]. Cet état d'esseulement se confond, comme nous pouvons le remarquer, avec celui de la privation. La jeunesse sénégalaise dont il est question se voit privée de tout. Dépossédée, est-elle, de statut, de reconnaissance, d'existence, d'instruction, de divertissement et d'épanouissement.

Tout lui semble interdit, tout est cher pour elle et elle ne semble pas trouver sa place dans cette société dans laquelle elle ne se reconnaît pas. Sans oublier que des parents faisant parfois preuve d'une véritable « toxicité »[80] n'hésitent pas à porter l'estocade en voulant lui faire porter les conséquences de ses propres échecs.

« L'espoir est dans la foi […] »

Ces états mêlés sont une véritable bombe pour la société, en général. N'en sortira qu'une jeunesse en colère, rendue féroce et envieuse, des jeunes gens prêts à tout pour vivre comme ils l'entendent. Ils n'hésiteront plus à prendre de force, s'il le faut, ce à quoi ils pensent avoir droit. La rue devient une jungle où seuls les plus forts et les plus audacieux survivent. La violence, l'alcool, la drogue et le sexe sont les éléments de leur quotidien. La vie n'a véritablement plus de sens et la mort, banalisée, ne diffère plus en rien de la vie. D'autres, autant angoissés que les premiers et en quête de valeurs qu'ils ne retrouvent pas dans leur quotidien, en butte à des interpellations existentielles, tenteront de trouver réponse et réconfort dans la religion.

Sans véritablement savoir, au préalable, ce qu'ils y trouveront, ils sont tout simplement animés d'espoir et de foi. Celle-ci n'est pas forcément religieuse, mais reste motivée par le besoin bien compréhensible de trouver des réponses, de sa réponse, la vérité enfouie au fond de soi. Il est évident que ce qui motive, à cet instant, notre jeunesse est de trouver un sens à sa vie. Éviter que les choses ne se déroulent toujours que de la même manière, être condamné à ne pas voir le moindre changement. C'est là que la religion vient en sauveuse pour une jeunesse en déchéance. La spiritualité et la foi contenues dans les messages de ses leaders émouvront certains qui finiront par y rester.

---

[79] Voir Lamine Ndiaye, « L'émigration "clandestine" au Sénégal », *in Ethiopiques* n° 80, 2008. [Article publié sur http://ethiopiques.refer.sn]

[80] Voir Susanne Foward, *Parents toxiques. Comment se libérer de leur emprise* ? Paris, Marabout, 2002. L'auteure tente de dégager des moyens pour le jeune de se libérer de l'emprise de parents dominateurs, contrôlant et critiques. Elle analyse les conséquences de tels parents sur la construction de la personnalité de l'individu à l'âge adulte et du malaise que vivent ces derniers dans la société.

5. Le choix d'une sociologie méthodique et interprétative

C'est un tableau assez sombre du Sénégal qui est ici présenté, mais pour comprendre les motivations religieuses de la jeunesse actuelle, il nous faut remonter à la source même du « problème ». En sociologie, comme nous le savons, il faut expliquer « le social par le social »[81]. Tout comportement social est la réponse à une réalité sociale vécue.

Tout fait social est, en vérité, une réponse, une stratégie de résolution d'un problème social complexe. La réponse de tout problème énoncé, dans ou par la société, se trouve dans la réalité sociale vécue. Ainsi, le sociologue n'aura comme tâche que de rassembler des éléments assez épars dans la réalité sociale afin de construire une vérité scientifique tirée du contexte, de l'époque et du vécu des hommes.

C'est, sans doute, dans cet esprit que Lamine Ndiaye, écrivait, dans un tout autre registre, que : « […] faire une analyse sociologique, c'est, en quelque sorte, se destiner à se livrer à une interprétation du social, c'est-à-dire de l'activité sociale fondatrice »[82]. Pour ce dernier, le sociologue, surtout celui qui souhaite étudier sa société, aura pour principale difficulté, de parvenir à :

> *Sentir la nécessité de dialoguer, en toute objectivité, avec [son] « terrain », c'est-à-dire un environnement pourvoyeur de discours, d'images, d'imageries, de symboles et de symbologie sociaux, de représentations culturellement sensées, d'hommes et de femmes, avec tout ce que cela comporte comme enjeux, qui pensent connaître leur société et nous la racontent en posant un de ses problèmes*[83].

Les temps de crise ou de fortes mutations sont difficiles à gérer. C'est ce qui fait que de nombreuses questions se posent parfois instinctivement au chercheur. Ces interrogations seront, comme le montre l'anthropologue sénégalais, posées à la société qui y répondra avec les moyens dont elle dispose. C'est ce qui explique la tournure philosophique que peut inspirer notre texte. Rappelons que cela ne relève en aucun cas d'un choix personnel. Nous n'avons fait que suivre les élans interprétatifs et argumentatifs, voire de construction de sens de nos enquêtés.

Sans le vouloir, nous sommes parfois amené, en tant que chercheur, à transformer l'acteur social en philosophe. En fait, dès l'instant que l'on propose à individu de nous parler

[81] Jean-Claude Filloux, « Émile Durkheim : au nom du social », *in Mil neuf cen*t, n° 11, 1993, pp. 27-30.
[82] *Culture, crime et violence : Socio-anthropologie de la déviance au Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 19.
[83] *Ibid.*

de son condition, qu'on lui pose la question de savoir : quel sens donnez-vous à votre comportement ? On lui donne la possibilité d'argumenter et de théoriser sur sa pratique. Le chercheur aura, face à le cela, le choix entre s'appuyer sur ce que dit l'enquêté ou sur son interprétation personnelle. Dans notre cas, nous avons voulu rompre avec la présentation sociologique qui fait que le chercheur arrive sur le terrain avec l'idée que les acteurs sociaux sont tous déterminés par leurs habitus respectifs.

Il sera alors animé par la certitude que lui ne l'est pas et qu'il va leur prouver qu'ils ont un rapport utilitaire avec les institutions sociales. Même s'il a été difficile de le faire, notre ambition était de montrer que nous ne sommes en rien différents des acteurs sociaux. Nous sommes, malgré les étiquettes portées de chercheur et de scientifique, tout aussi déterminé par notre environnement et avons en partage la même capacité d'argumentation sur le vécu social et les problèmes de son époque. En tout état de cause, nous pouvons considérer avec l'anthropologue et psychanalyste français, Gérard Mendel que ce siècle, « c'est un bon siècle pour qui sait interroger »[84].

Cette idée trouve bien son sens et sa pertinence dans le contexte actuel sénégalais, sachant que tout un chacun est capable d'énoncer un discours sur le sens des transformations vécues et ressenties dans sa société. De ce fait, notre rôle en tant que sociologue sera, non pas de produire un savoir nouveau sur l'activité religieuse au Sénégal, mais plutôt de débusquer les problèmes liés à ce comportement qui, dans bien des cas, peuvent paraître relever de l'évidence et du normal. Il nous faudra alors, avec toute la rigueur scientifique contenue dans notre discipline, déceler et interroger le processus, voire la construction de cette évidence, c'est-à-dire de toute stratégie de normalisation des comportements étudiés.

Il s'agira, de procéder, en quelque sorte, à une présentation du « réel » comme ce qui s'impose aux acteurs, à travers le jeu social et d'aborder la question de la réalité comme la construction qui en émane, c'est-à-dire sa production continue ou son extension dans une situation différente ou jugée semblable[85]. Au Sénégal, se trouve, semble-t-il, une cohabitation de crises[86] : économiques ; culturelles, sociales, politiques, identitaires, entre autres formes.

---

[84] *Quand plus rien de va de soi*, Paris, Éditions Robert Laffont, p.17.

[85] Voir E. Durkheim *Pragmatisme et sociologie*, Cours inédit prononcé à La Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants, Paris, Vrin, 1955, pp. 33-40 [Édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet].
http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/pragmatisme_et_socio/pragmatisme_sociologie.pdf
Sur la question du sens et de la construction du réel. Il s'agit d'un texte critique sur le pragmatisme qui, *in fine* donne sens et objectivité à la quête effrénée de rationalisme.

[86] Par crise, nous entendons : « une situation sociale qui amène les membres d'un groupe à prendre conscience que les mécanismes de régulation et son identité sont soumis à une épreuve non prévue et d'issue incertaine. Le sens de cette épreuve reste caché et exige des décisions rapides entraînant souvent le recours à la violence, à une

Ces émanations sont, la plupart du temps, accompagnées de leurs lots d'angoisses et de tourments pour des autochtones qui cherchent, désespérément, le moyen de s'en libérer totalement ou tout simplement une voie d'acceptation de ce qui est individuellement saisi comme relevant de l'histoire intime de la vie de la personne, son destin.

Ce qui est le propre d'une société individualiste, dans la mesure où le destin est perçu comme personnel, de même que le malheur, la joie, etc. Or, la volonté communautaire des associations de spiritualités religieuses veut que tout soit commun aux hommes.

Selon Frère Flavien :

> *La souffrance d'un homme est celle de toute l'humanité, nous avons un destin commun et nous devons nous montrer solidaire face à lui, qu'il soit de bon ou de mauvais présage. Rien n'est individuel, tout est collectif. Nous avons un destin commun qui a été scellé quand Adam a mangé le fruit et nous devons, par conséquent, nous montrer solidaires face à la douleur du renvoie d'Eden*[87].

6. Un héritage lointain

Cependant, l'« individualisme contemporain », qui s'est imbriqué en chacun de nous, fait que nous avons souvent tendance à nous « individualiser » face à la souffrance. Comme le dit encore le Frère Flavien : « quand ça va mal, on se met à maugréer que la vie ne nous épargne pas, à nous interroger sur l'amour que le divin ne porte pas en nous. Cela, en oubliant que nous ne sommes pas seuls à être affligés, que c'est un tribut commun »[88].C'est, peut-être, un héritage de l'esprit « soixante-huitard »[89]. En effet, d'une certaine façon, on peut penser que cette époque fut, pour nous, notre « instant des lumières »[90].

---

transformation de la composition et de la structure du groupe ainsi qu'une modification de ses rapports avec le milieu ».
Voir *Dictionnaire de Sociologie*, Paris, Larousse 2005, p. 52.

[87] Temple Jéhovah de Ouakam, entretien non formel.

[88] *Ibid.*

[89] Il ne s'agit pas, dans notre présentation, d'une critique du mouvement politique et social, bien au contraire. Au cours du travail nous ferons remarquer, en nous appuyant sur les propos des enquêtés, que leur besoin de se montrer comme porteur de foi dans l'espace public est la conséquence de conflits de visibilité et de reconnaissance avec leur parent. Beaucoup reprocheront un certain nombre de choses à leur père et / ou à leur mère. Ce qui nous amènera à nous interroger sur l'origine des conflits enfants / parents à travers des mythes religieux, (judaïsme par exemple et de l'antiquité grecque). Nous nous sommes, par ailleurs, intéressé aux parents de ces jeunes et nous sommes rendu compte que la plupart étaient de la génération 1968, essentiellement des « baby-boomers » de la première vague pour les pères (période qui, en nous référant aux travaux de Grand 'Maison et Solange Lefebvre, *Une génération bouc émissaire*. *Enquête sur les baby-boomers*, Montréal, Les Éditions Fides, 1993, 436 pp. Collection : Cahiers d'études pastorales, no 12 ; Recherche-action. Troisième dossier]

Il serait légitime de dire que l'esprit de soixante-huit a bien marqué le Sénégal et pas seulement pour les raisons que nous pensons. En vérité, nous étions loin d'une banale grève d'étudiants. Les causes et les enjeux allaient bien au-delà. Nombreux ont été ceux qui ont présenté le mouvement comme une réaction, une sorte de mimétisme de la jeunesse face à ce qui se déroulait en France. Là-bas, il y avait également des enjeux qui allaient au-delà d'une simple action revendicatrice menée conjointement par des élèves, des étudiants et des travailleurs. Il y avait plusieurs parties, chacune avec des réclamations, mais une chose les rassemblait tous : le besoin de reconnaissance. La France était, à cette époque, une France puritaine, bien assise sur des valeurs traditionnelles et conservatrices. Elle avait un chef charismatique, à sa tête, qui faisait office de « père » de la nation[91] , Charles De Gaule incarnait le symbole de la gérontocratie dominante, mais également la figure de la privation pour des jeunes qui aspiraient à plus de liberté.

Le gaullisme renvoyait désormais l'image d'une France vieillie, conservatrice qui avait besoin de se redynamiser. Une France qui, à travers sa jeunesse, désirait un nouveau souffle, un nouvel élan, une France qui devait porter les aspirations d'une jeunesse en quête de rupture. Cette vague contestataire eut raison sur De Gaule qui quitta le pouvoir après le référendum de soixante-neuf pour laisser la place à son ancien premier ministre, Georges Pompidou, qui, à sa manière, incarna une certaine rupture en habituant les Français à la « politique people »[92], la politique spectacle des Américains qui sera encore plus portée par Valérie Giscard D'Estain.

Cependant, le propos n'est pas de faire l'histoire politique de la France des années soixante-dix, mais de déceler les aspirations profondes qui furent à la base de ce mouvement de contestation, dans le but de comprendre ce qui s'est passé au Sénégal à la même époque.

---

http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/generation_bouc_emissaire/bouc_emissaire.html) va de 1945 à 1975).
Il nous a alors paru important de revenir sur la psychologie de ce groupe en nous intéressant plus sur la génération qui est considérée comme celle rebelle qui va de 1945 à 1966. Voir Marie-Paule Dessaint, « Petit guide de la retraite heureuse », *in Groupe Eyrolles*, 2005.
http://www.eyrolles.com/Chapitres/9782708135819/chap1_Dessaint.pdf

[90] Cette idée d'individualisation de la souffrance et de l'affliction témoigne de l'individuation du sujet. Le sujet se perçoit et se voit comme autonome et différent du groupe. Il ressent et se représente les choses de façon individuelle, saisit sa destinée comme individuelle et non plus liée au collectif. C'est, en réalité, un héritage inavoué de l'esprit de 68 qui est tout simplement la découverte, voire la conscience de l'individualité.

[91] Gérard Mendel, *La Révolte contre le père. Une introduction à la socioanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1978, p. 20. [1968, 3e édit. Revue et complétée1972 ; 4e édit. 1974, 5e édit. 1978]

[92] Jamil Dakhlia, *Politique people*, *Rosny*-Sous-Bois, Bréal, coll. Thèmes et débats Société, 2008.
L'auteur désigne, par cette expression, le lien entre les formes anciennes de représentation du souverain et l'exposition contemporaine des acteurs politiques. Il insiste sur le pas franchi avec l'apparition de supports médiatiques se donnant pour objet principal la valorisation des personnalités du spectacle.
Voir également Pierre Leroux, « Jamil Dakhlia, Politique people », *Questions de communication* [En ligne], 15 | 2009, mis en ligne le 21 mars 2012, consulté le 21 mars 2015.

La réponse se trouvera dans la « sociopsychanalyse » de G. Mendel[93] qui nous a permis de déceler le profil sociologique des manifestants.

Il y avait, en effet, deux groupes qui luttaient, l'un pour prendre le pouvoir et l'autre pour sa conservation. Le scénario ne s'éloigne pas trop de celui de la grande révolution française de 1789 pour laquelle, les petites gens s'étaient retournées contre les Seigneurs dans le but de reprendre le pouvoir et avoir « droit » à plus de liberté. Ce ne fut pas le seul fait des travailleurs miséreux des bas-fonds parisiens ou des campagnes françaises, au sens large. Il y avait aussi le concours des « issus » de ces groupes qui s'étaient enrichis par le travail, mais il leur manquait l'autonomie, la reconnaissance et le droit de jouir d'un statut.

Il s'agissait des bourgeois qui cherchaient à évincer la noblesse dans le but de prendre sa place au sein de la société. Ce qu'ils ont fait dans la mesure où ils ont, une fois détenteur de leur pouvoir et de leur reconnaissance, reproduit leurs usages et leurs codes. L'usage de particules pour ce qui sera, par la suite, nommé « la noblesse de robe »[94], les mariages de jeunes bourgeois avec des filles de jadis grandes familles nobles pour toujours asseoir une certaine légitimité, à leurs yeux, mais également à ceux du peuple qui est resté ce qu'il était.

7. Lutte pour la reconnaissance de soi comme soi

En soixante-huit, il s'agissait de la jeunesse. Dans ce groupe, il y avait tous les dominés, les laissés pour compte de la société. Ceux qui n'avaient aucun statut et parfois ne se sentaient dotés d'aucune liberté d'action. C'étaient les jeunes étudiants dirigés par Daniel Cohn-Bendit, même si ces derniers étaient instrumentalisés par les jeunes assistants des universités qui œuvraient pour s'émanciper du joug des titulaires ou plutôt pour un renversement de situation, prendre la place du maître qui avait déjà fait son temps[95]. Ensuite, les ouvriers qui, avec le marxisme comme outil, dénonçaient les exploitations abusives des patrons, les femmes qui

[93] La sociopsychanalyse est une approche interdisciplinaire d'intervention, de « recherche-action » initiée par le psychanalyste français Gérard Mendel. Son orientation est comparable aux approches sociopsychologiques, mais accorde une place primordiale à la dimension sociologique. Nous utilisons cette démarche dans le but de pouvoir saisir de façon plus fine la relation entre le sujet et l'objet. Dans ce cadre, nous optons pour ce que Vincent de Gaujelac nomme l'« approche clinicienne ». Cette approche nous permettra de pouvoir prendre en compte, dans notre analyse, la personnalité du sujet ainsi que ses aspirations conscientes et inconscientes qui tapissent la réalisation d'un comportement social.

[94] Entendons-nous sur le fait que nous ne faisons pas allusion aux adoubements et autres anoblissements qui ont eu lieu au 15ème siècle pour certaines familles françaises qui prirent le « D'» comme particule. Ceci suppose un autre contexte, mais trouve également son sens dans le propos.

[95] Par père nous entendons l'archétype du pouvoir dans la civilisation patriarcale. Pour changer de monde, il faut se débarrasser de celui qui est le socle de la reconnaissance de toute existence, celui sans qui rien n'aurait été, celui qui a le pouvoir de nommer et donner sens aux choses

réclamaient la libération de certaines pratiques comme l'avortement, le droit à une sexualité, l'habillement, la contraception, entre autres.

D'un point de vue socio-politique, on comprend que c'étaient des groupes opprimés qui aspiraient à la liberté. Mais, l'analyse sociopsychanalytique de ces groupes, particulièrement celle de la jeunesse, révélera tout à fait autre chose. Nous avons, en face de la gérontocratie, autant politique que savante, une jeunesse révoltée et déterminée dans sa quête de rupture de l'ordre établi.

La crise s'est, en ce temps, véritablement intensifiée quand les jeunes étudiants des universités populaires sont entrés dans la contestation apportant, avec eux, leur énergie et leurs idéaux d'extrême gauche. Leur principale volonté étant de parvenir à détruire le système sociopolitique en place et arriver à une sorte de décloisonnement social qui aura comme récompense, l'affirmation de l'épanouissement physique et morale de la personne[96]. On assiste, dès lors, dans une vision essentiellement psychanalytique, à une montée du sentiment d'Œdipe qui se cristallise à travers une violente rivalité, voire une âpre lutte pour l'acquisition et la conservation du pouvoir social. Des jeunes qui voulaient « tuer les pères », symboles du pouvoir, afin de s'en emparer.

Signalons que les sociétés de l'époque, quelle qu'en soit la région, étaient encore bien ancrées dans les vieilles traditions patrivirilocales. Le père incarnait l'image de l'entrave à l'épanouissement qu'il fallait « destituer » pour accéder à la liberté. Au Sénégal, ce fut, à peu près, le même principe. Sauf qu'ici, les jeunes n'ont pas véritablement instauré un conflit œdipien, mais plutôt une sorte de titanomachie[97], pour rester fidèle au mythe. Dans le premier type, il y a meurtre du père pour le pouvoir, on le tue symboliquement, on l'en écarte dans le but de prendre sa place. C'est-à-dire que les dominés s'étaient tellement identifiés aux dominants que toutes leurs aspirations étaient de les évincer pour prendre leur place. Ce qu'ils ont fait.

Beaucoup de leaders de cette époque ont, pendant de très longues années, rempli les amphis des grandes écoles ou arpenté les couloirs des institutions publiques où ils ont été mi-

---

[96] Voir Pierre Bourdieu, *Homo Accademicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.
(Voir deuxième partie sur l'évolution du système de l'enseignement Supérieur par la création de nouvelles Facultés devant accueillir les couches populaires (Facultés de Sciences Humaines, avec des filières comme la Sociologie). Consulter également la troisième partie où il revient sur les luttes de statut au sein des Universités françaises qui ont conduit aux événements de Mai 68. Il observe une séparation du corps des Facultés de Lettres en deux champs : le « champ scientifique » et le « champ de la reproduction ». Entre les deux se trouvent les jeunes formés ou en cours de formation. Issus de milieux prolétaires, ils étaient sans statut et fortement discriminés au profit des « Normal Sup. ».

[97] Épisode dans la mythologie grecque qui revient sur le combat des dieux de la première génération. Chronos, opposé à ses fils, notamment Zeus, qui en sorti vainqueur et libéra ses divins frères de l'emprise de leur père.

nistres, conseillers de la république ou encore députés. Beaucoup d'entre eux ont fini à « droite », réclamant un retour à des valeurs qu'ils avaient, eux-mêmes, jadis combattues. La titanomachie sénégalaise répond bien au mythe. Les jeunes cherchaient à « châtrer » l'autorité pour prendre sa place et lui imposer la sienne en victoire. Il ne s'agissait pas de la tuer, mais de la faire souffrir de sa défaite. N'oublions pas que, dans l'esprit, le but de cette révolution était de faire approuver l'idée selon laquelle, un « vent du changement devait souffler ». Il fallait laisser les jeunes diriger et organiser, eux-mêmes, leur monde.

Ils estimaient, semble-t-il, qu'une société bâtie sur l'exercice d'un pouvoir (puisse-t-il être légitime ou même symbolique) appellerait, à un moment ou à un autre, à la démocratie. Or, ici, il n'était pas question de partager un pouvoir ou une autorité, mais de la nier, de l'étouffer pour laisser paraître la liberté[98] et l'épanouissement personnel. À son grand dam, la jeunesse sénégalaise s'est confrontée à un roc. Léopold Sédar Senghor[99], chef de l'État, était le symbole d'une domination calme et virile qui s'employait à noyer toutes les initiatives des jeunes protestataires. Contrairement à De Gaule, Senghor avait des appuis de tailles, ses pairs et les chefs religieux qui refusaient de voir en lui l'abomination qu'en décrivaient la jeunesse de l'époque.

On peut bien comprendre qu'elle combattait un pouvoir et des symboles jugés oppressifs, l'autorité patriarcale et les traditions. Par contre, cette génération semble avoir légué à ses enfants une image et un monde qu'ils ne veulent pas avoir comme héritage. En réalité, loin d'avoir été des révolutionnaires, cette génération a été la figure, voire la réalisation parfaite de « l'anti-œdipe »[100], ceux qui ne souhaitent pas que tuer le « père », mais le « castrer » socialement, en rompant avec l'essentiel de son héritage, construire un autre type de société qui n'avait rien à voir avec celle qu'ils ont connus, un monde épuré du pouvoir de leurs idées.

La contradiction, entre les faits et les gestes, est que ces anti-œdipes cherchent, aujourd'hui, à être leurs parents. Après avoir poursuivi leurs études dans les prestigieuses universités françaises et d'ailleurs, ils défendent, aujourd'hui, le conservatisme et les traditions

---

[98] Ce qui revenait d'une part, à véhiculer l'idée selon laquelle l'élève équivaudrait au maître. Cette volonté que l'on retrouve également chez Max Weber dans *le Savant et le politique,* entre de « Privatdozent » et le « Dozent », traduit la volonté des jeunes assistants des universités qui veulent renverser l'ordre établi dans cette institution en bannissant le primat et le dictat, dans une moindre mesure, des maîtres titulaires. La même situation prévalue, en ce temps, dans les universités africaines avec les jeunes diplômés africains qui, de retour chez eux, se retrouvaient dans l'assistanat face à des titulaires occidentaux. De plus, il y avait, dans la société en générale, l'ambition partagée par tous les jeunes de cette époque de rompre avec toute forme d'autoritarisme, de nier les conventions et de refuser les interdits de toutes formes. L'épanouissement personnel était recherché à travers la « jouissance » sans limite de sa liberté.

[99] Léopold Sédar Senghor (1906/2001), président de la république du Sénégal de 1960 à 1980.

[100] Voir La notion d'« Anti-Œdipe » développée par Gilles Deleuze & Félix Guattari, *L'anti-Œdipe : Capitalisme et schizophrénie,* édition 1995, préface de Michel Foucault.

qu'ils avaient eux-mêmes, jadis, combattues. Sans oublier que ce sont eux qui, autrefois, ont combattu le pouvoir des marabouts, sous les oripeaux de la gauche révolutionnaire du marxisme léninisme ou du trotskysme. Ceux sont eux qui, aujourd'hui, vont se revendiquer *taalibe* dans une confrérie afin de prouver leur foi, s'ils ne vont pas jusqu'à se payer les services d'un marabout faiseur de miracle pour corriger, voire donner un nouvel élan à un destin qu'ils ne pensent plus avoir choisi.

Paradoxalement, ce sont également eux qui refusent catégoriquement à leurs enfants leur foi, leur interdisant de s'engager dans une voix religieuse, sous prétexte qu'ils auront affaire à des gourous manipulateurs. Le plus intéressant dans ce fait reste que ce sont encore eux qui ont conduit les grandes idéologies au bûcher. Ils ont laissé à leur descendance, « anti-œdipe » du monde qu'ils ont construit, la latitude, avec la main éclairée de marabouts de bonne volonté, de pouvoir initier un débat sur le sens de la vie, celui de la destiné de l'être et du type de société et d'homme qu'ils souhaitent pour leur époque. Nous portons, de ce fait, crédit au comparatisme générationnel établi par le journaliste sénégalais Birima Fall qui écrivait il y a trente ans, sur ce même sujet : « eux avaient tué Dieu, à leur époque, et leurs enfants l'ont ressuscité »[101].

Aussi intéressant que puisse paraître cette idée, reconnaissons, tout de même, avec Élisabeth Roudinesco que l'on vit : « […] un temps où chaque génération à tendance à oublier ce qui s'est passé avant elle, quitte à célébrer l'antériorité patrimoniale et généalogique d'un prétendu "âge d'or" en lieu et place d'une réflexion sur le passé susceptible d'éclairer l'avenir »[102]. À travers le propos du journaliste sénégalais, nous arrivons à deviner l'ambition qui semble animer certains jeunes et aussi certains guides religieux : ramener Dieu dans l'esprit des hommes et imposer les préceptes religieux comme unique cadre de référence. En résultera alors, comme nous pouvons le constater, une transformation radicale de l'architecture socio-politique, en mettant au-devant de la scène publique et religieuse une jeunesse éprise de valeurs et de vertus qu'ils pensaient inaccessibles du vivant d'un homme. Ces acquisitions spirituelles seront les éléments remarquables qui leur serviront de tremplin pour une élévation sociale.

Cette jeunesse se retrouve, dorénavant, dans la religion musulmane, à travers son orientation mystique *sûfi*[103], dans son message de justice et de liberté, mais elle semble trou-

[101] « Retour à Dieu », *in* « 1960-1985, Le Sénégal 25 ans après, *in Revue spéciale Sud*, pp.75-76.
[102] *Lacan, Envers et contre tout*, Paris, Seuil, 2011, p. 10.
[103] Bien entendu, il s'agit ici de la jeunesse musulmane, mais le même intérêt et le même recours au mysticisme est aujourd'hui observé dans le christianisme traditionnel. Les jeunes y sont, de nos jours, de plus en plus nombreux à se retrouver dans des groupes réduits de prières, les Églises charismatiques pour vivre une expérience

ver, également, dans son discours et son projet de société, la réponse salvatrice à ses angoisses les plus profondes. On ne peut ne pas, sur cette question des applications contemporaines de l'idéologie islamique, penser à Ali Mérad pour qui :

> *L'idéologie islamique met volontiers l'accent sur la vocation libératrice de l'Islam et sur son éthique sociale, égalitaire. Elle proclame l'aptitude de l'Islam à fournir aux hommes des réponses là où les autres religions et idéologies semblent désarmées face à la crise morale des sociétés dominées par la frénésie du productivisme et de la consommation*[104]

8. Une jeunesse religieuse

Nous pouvons, avec l'éducation selon le modèle de rationalité occidentale et l'empreinte de la vision de la laïcité qui leur ont été inculquée, depuis leur prime enfance, penser que la religiosité de la jeunesse actuelle se fait de façon ostentatoire. Partout fleurissent des *dahira*[105], à chaque coin de rue sont organisés des *cánt*[106], des *gammu*[107] et des *kurél*[108]. Sans oublier le port vestimentaire pour marquer son appartenance à un groupe, photographie de marabout autour du cou, etc. Beaucoup de jeunes se sont engagés dans une voie et parmi ceux-ci, il y en a certains dont la famille appartient à d'autres confréries qui, en changeant, rompent ainsi avec une filiation confrérique vieille de plusieurs générations.

Plus qu'une quête ou une ambition de ressourcement, l'implication de la jeunesse actuelle, dans la religion, nous édifie sur ses aspirations profondes[109]. De plus, tel que l'écrivait Birame Fall, les marabouts qui les accueillent, dans ces structures religieuses, « ont su prendre en charge le destin philosophique d'une jeunesse déboussolée, en proie aux vicissitudes d'une

---

commune de la foi et de la mystique chrétienne. Importés d'Afrique centrale, ces rassemblements connaissent un grand succès parmi les jeunes chrétiens sénégalais, au grand dam des fidèles de la grande Église mère qui y trouvent un moyen d'éloigner la jeunesse des traditions épiscopales. Nous reviendrons, au cours de ce travail, dans une présentation complète des groupes charismatiques, dans un élan comparatiste.

[104] *L'Islam contemporain*, Paris, P.U.F, « Que sais-je ? », 1984, p. 111.

[105] Association d'individus ayant en partage une allégeance commune à une voie religieuse ou à un marabout.

[106] Festivités religieuses à l'intention d'un marabout. Les *cánt* se particularisent par des chants et des danses à l'honneur d'une personnalité emblématique de la communauté religieuse. Dans ce travail, les *cánt* seront étudiés avec le groupe *murid* des *cántakone* dirigé par le cheikh Béthio Thioune qui a vulgarisé la pratique chez ses jeunes membres.

[107] Commémoration annuelle organisée à l'intention d'un marabout dans la *Tidjaniyya*. Cependant, ce terme est plus retenu dans l'entendement populaire comme désignant la célébration du *maouloud*, naissance du Prophète de l'Islam.

[108] Le *kurél* représente un groupe restreint de *taalibe murid* qui se retrouve fréquemment pour la lecture des *Khassaïdes* (écrits du fondateur du mouridisme). Le *kurél* est une portion de la *dahira*, les lecteurs forment un cercle avec, aux centres, les écrits et récitent de façon mélodieuse, les vers des *khassaïdes*.

[109] Il s'agit de la quête de reconnaissance et de visibilité pour ce qu'ils sont. Mais aussi, une volonté d'avoir un maître, un guide qui prendrait en charge leurs angoisses face à un avenir que certains jugent incertain.

quête identitaire »[110]. Ce qui se manifeste par un désir profond, de la part de ces derniers, de vivre leur foi sans complexe. Souvent perçue comme une provocation dans un État laïc[111], l'ostentation religieuse s'oppose aux principes même qui fondent la démocratie sur le respect de la discrétion religieuse dans les espaces communs.

Cela, même si nous tenons compte du fait que, depuis sa création, l'État sénégalais a toujours admis un droit de regard aux marabouts sur la gestion des affaires, autant sociales que politiques. De la sorte, l'autorité maraboutique demeure, dans ce pays, un grand pôle décisionnel au même titre que les gouvernements qui se succèdent à sa tête. En fin de compte, ce qu'il faudrait retenir de cette recherche, c'est le sens du comportement social que l'on tente d'élucider, ce que nous considérons et qualifions en termes de « sur-implication » religieuse de la jeunesse se traduit par le besoin, presque vital, de se doter d'une grille de valeurs à laquelle elle pourra s'identifier sans crainte de mal faire.

Nous pouvons penser que ce besoin résulte, en quelque sorte, de la découverte d'un monde différent, avec un fonctionnement fort éloigné des images qu'ils s'en étaient faits et qu'ils ont reçu étant enfant. Tout se passe comme si les présentations qu'ils en ont reçues, aux premiers instants de leurs vies, avaient pour but de leur montrer ce que devait être le monde. Tandis qu'en grandissant, ils découvrent ce qu'il est vraiment. La religion leur permet alors de donner un sens et une logique à ce qu'ils considèrent comme absurde et contradictoire, en leur évitant de vouer leur existence à l'incertitude.

9. Le cœur du travail : les confréries religieuses *sûfi*

Les travaux et autres descriptions portant, en général sur les confréries religieuses au Sénégal se sont accumulés en assez grand nombre ces cinquante dernières années. Vincent Monteil[112], Cheikh Tidiane Sy[113], Jean Copans[114], Donald Cruise O'Brien[115], Christian Coulon[116], plus récemment Abdourahmane Seck[117], Sophie Bava[118], Fabienne Samson[119] et tant

---

[110] Birima Fall, « Retour à Dieu », *in* « 1960-1985, Le Sénégal 25 ans après, *in Revue spéciale Sud*, p. 76.
[111] Il s'agit de la laïcité abordée à travers le modèle français qui semble interdire tout signe ou manifestation de sa religiosité dans l'espace public. Au Sénégal, la laïcité se comprend plutôt comme l'acceptation de la diversité religieuse des individus ainsi que du droit inaliénable de vivre et d'exprimer sa foi, quel que soit le lieu.
[112] *Islam noir*, Collection Esprit « Frontière Ouverte », Paris, Seuil, 1964.
[113] *La confrérie sénégalaise des mourides*, Paris, Présence Africaine, 1969.
[114] *Les marabouts de l'arachide*, Paris, L'Harmattan, 1988.
[115] *The Mourides of Senegal: The political and economics Organization of an Islamic brotherhood in Senegal*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
[116] *Le marabout et le prince : Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pédonne, 1981.
[117] *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Karthala, Paris, 2010.
[118]Sophie Bava & Danielle Bleitrach, « Les Mourides entre utopie et capitalisme », *Le Monde Diplomatique*, Novembre1995.

d'autres. En paraphrasant Francis Ponge[120], au sujet du « corps », nous dirons qu'elles sont un sujet qui aura été fouillé jusque dans ses recoins. Ce qui fait qu'il serait légitime, pour le lecteur, de ce travail, de se poser la question de savoir pourquoi encore un travail sur ces associations confessionnelles au Sénégal? Tout n'aura-t-il pas été déjà dit sur ce sujet, et même davantage. Peut-être bien que oui. Car, force est de reconnaître que les confréries religieuses du Sénégal sont un sujet qui aura su passionner autant de chercheurs, de disciplines et de confessions différentes, qu'ils soient ou non Sénégalais : sociologues, anthropologues, historiens, politistes, économistes, géographes, tous y ont trouvé matière à débat. Des travaux des plus passionnants, ont été menés et publiés par des rompus à la tâche, soucieux de faire connaître et comprendre ces associations religieuses d'inspiration *sûfi*. Ce qui peut bien laisser croire qu'une nouvelle pensée ne saurait être produite sur ce thème.

Cependant, rappelons qu'elles sont des structures dynamiques qui suivent l'élan du monde en s'adaptant particulièrement à la contemporanéité. Comprenons, par-là, deux points essentiels dans notre analyse que nous aurons à développer au cours de ce travail. Premièrement, nous sommes persuadé que la confrérie, sa participation chez un individu, est la réponse à un besoin émotionnel. Cette nécessité s'affirmerait et prendrait sens selon les réalités d'une époque. En fait, les sources de motivations qui amenaient un individu, dans les années trente, à intégrer une confrérie, ne peuvent pas être les mêmes durant les années soixante-dix et encore moins aujourd'hui. Les raisons et les buts conférés aux adhésions de ce type sont fortement liés à la période. En cela, nous pensons que si les confréries ont su survivre, depuis lors, c'est parce qu'elles ont su suivre la marche du temps en s'inscrivant à toute une ère.

Deuxièmement, il se trouve que la plupart des travaux qui ont porté sur le fait confrérique ont, pour une grande part, été orientés par l'analyse économique, particulièrement celle marxiste. Ce type d'étude suppose d'aborder la population confrérique dans une optique binaire, avec les marabouts et les *taalibe*, les premiers exerçant une ascendance (domination) sur les seconds. Les chercheurs d'influence marxiste abordent ce fait sous l'angle de leurs œillères idéologiques, comme une forme de domination et d'exploitation des premiers sur les seconds. Autrement dit, le marabout[121] exploite férocement le *taalibe* qui lui verse périodi-

---

[119] *Les marabouts de l'islam politique : le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Karthala, Paris, 2005.

[120] *Le parti pris des choses*, Paris, NRF-Gallimard, coll. « Métamorphoses », [1942 ; rééd.] *in Œuvres complètes*, NRF, t. 1, 1999.

[121] Référence faite aux marabouts dans le mouridisme qui ont, dans la plupart des travaux portant sur leurs rapports aux *taalibe*, étaient vus comme exploitant leur crédulité, les poussant à travailler pour eux sinon leur livrer les fruits de leur labeur en vue de recevoir leur *baraka*.

quement, le fruit de son labeur. Un accord tacite contracté entre les deux parties fait que le marabout, détenteur du savoir divin, apôtre dans la religion nouvelle ou vicaire de Dieu, se charge de prier pour le *taalibe*, tandis que ce dernier lui verse, périodiquement, le gain de son travail sous forme de *adiyya*[122].

Il s'agit là, d'une réalité qui peut être bien difficile à intégrer par des gens issus d'autres « civilisations » ou des autochtones ayant affuté leur regard à une lumière provenant d'autres cieux. La source de l'erreur étant que ces chercheurs, autochtones ou étrangers, ont voulu utiliser un outil pensé pour une réalité étrangère pour expliquer une situation locale bien différente. Nous-mêmes n'échapperons pas à cette tendance.

10. À propos de notre rapport à la religion

Quand nous décidions de travailler sur ce sujet, la première chose que nous fîmes, fut de nous poser la question de savoir quel rapport existe-t-il entre le marabout et son *taalibe.* Serait-ce véritablement une relation d'exploitation, une soumission absolue comme nous le font comprendre la plupart des auteurs ? Nous ne détenions, à cet instant, que très peu de matériaux pour y répondre, fussent-ils religieux. Reconnaissons que nous ne sommes pas foncièrement docte en sciences religieuses et la participation confrérique n'avait jamais été une nécessité à nos yeux. Le milieu social dans lequel nous avons été éduqué était bien traditionnel et attaché aux legs de cette nature, mais avait comme principale particularité de savoir se montrer « modéré » et extrêmement porté sur la discrétion, sous toutes ses formes. En effet, aucune ostentation n'était observée ou encouragée et notre père a toujours laissé chacun libre de choisir lui-même sa voie ou du moins, c'est le sentiment que son attitude inspirait car ne s'étant jamais déclaré adepte d'une quelconque voie. Toutefois, nos sœurs et frères ne manqueront pas d'exprimer leur choix, les uns pour la *Mouridiyya* et les autres pour la *Tidjaniyya*. Quel en est la profondeur ? Nous l'ignorons encore aujourd'hui car aucun ne s'identifie à un marabout vivant. Tous manifestent une sympathie pour des marabouts placés au sommet du panthéon mystique des différentes communautés.

Nous étions le seul à n'avoir jamais eu à émettre une réelle passion pour un marabout ou encore pour une voie religieuse. Nous avions, tout de même, toujours été passionné par la consolidation de la foi, respect des cinq prières obligatoires, du jeûne et des autres vertus islamiques qu'il nous était possible d'observer. Aussi, avions-nous toujours eu du mal à comprendre le sens de cet amour profond que l'on pouvait nourrir envers un inconnu. Que leur

[122] Dons en espèce ou en nature offerts à un marabout dans le but de recevoir ses prières et sa bénédiction.

apportait-il ou leur offrait-il que leurs propres parents n'étaient pas en mesure de leur donner ? Une question qui aura su marquer notre adolescence et, dernièrement, notre entrée dans la vie d'adulte.

Aussi, nous rappelons-nous que c'était toujours avec un « esprit goguenard » que nous aidions notre grand-mère paternelle à accrocher une nouvelle photographie de marabout dans sa chambre. Les murs de la pièce inspiraient une véritable rencontre œcuménique. Les posters de tous les grands marabouts y étaient placardés : *mûrid, tijaan, layeen, xaadir* ; il n'en manquait pas un seul. Parfois, accompagnés de leurs fils. Elle disait qu'ainsi, chacun d'eux pouvait la bénir. Nous ne savions pas vraiment de quelle confrérie elle était. Par contre, son mari, notre grand-père, était de la *Qadiriyya*[123], élevé au rang de cheikh[124] par la branche de Boutilimit. La coutume veut que la femme épouse également les convictions du mari. Cela doit aussi l'être pour les garçons qui ont une obligation de fidélité envers leur filiation spirituelle. Cependant, il semblerait qu'aucun de nos pères n'ait suivi la voie de leur ascendant. Du côté maternel, nous avons également la présence des deux grandes confréries : *mûrid* et *tijaan* qui s'entrecroisent dans les différentes générations engendrées. Aussi, faut-il rajouter la présence des deux principales religions : le Christianisme et l'Islam. Une partie de la famille maternelle est restée chrétienne tandis que l'autre, musulmane, s'inscrit dans les deux confréries majoritaires. Notons également que des rapports privilégiés ont été noués avec les tenants de ces associations religieuses.

Un de nos arrières grands-parents, contemporain de Cheikh Ahmadou Bamba, est retenu dans l'histoire de cette communauté comme l'entrepreneur ayant achevé la construction de la grande Mosquée de Njaarem, dans la région de Diourbel. Il fut préparé et enterré par un émissaire du cheikh qui avait reçu l'inspiration de son décès. Un autre, plus proche était de la *Tidjaniyya*. Contemporain et ami du *sëriñ* Abdou Aziz Sy, il était surnommé « commandant *wazifa* ». Commandant de cercle dans l'administration coloniale, il vivait pleinement sa foi et son attachement à son ordre religieux. C'est dans cette ambiance œcuménique que nous avons grandi, étant à la croisée des deux grandes religions et des trois grandes confréries religieuses, tout en n'ayant jamais eu à émettre un choix pour l'une ou l'autre. Il faut dire, que nous nous sommes toujours défini comme un grand amoureux de la liberté[125]. Non pas dans un esprit libertin comme développé par Voltaire et les maîtres des « Lumières », mais plutôt au sens où

[123] Première confrérie *sûfi* initiée au douzième par Abd Al Kadir Al Jeïlani (1077-1166).

[124] Dans ce cas, le titre de cheikh était décerné à un *taalibe* méritant qui avait atteint tous les niveaux d'élévation spirituelle. C'est une manière de l'adouber et lui permettre de dispenser, lui aussi, un enseignement et d'avoir des disciples à sa charge. Il pouvait aussi être décerné à titre honorifique pour marquer la qualité des services accordés à la communauté ou l'affection portée par un marabout.

[125] Nous entendons plutôt la capacité à pouvoir agir et penser de façon indépendante sans subir d'entrave.

nous tenons profondément à notre volonté et à notre indépendance de pensée et d'agir, de choix et de faire.

Même si nous n'avions jamais voulu nous en persuader, nous avions toujours, intérieurement pensé qu'exprimer un choix quelconque, revenait à « perdre sa volonté », sa liberté en s'assujettissant à celle d'autrui. Bien qu'aujourd'hui encore l'on ne se reconnaisse d'aucune allégeance à une voie particulière, nos positions ont, néanmoins, changé du fait que nous nourrissons une réelle sympathie pour ces dernières. Nous respectons ainsi, la certitude construite, par ses adeptes, que loin d'annihiler leur volonté, elle semble l'affuter. Nous verrons dans ce travail que, loin de confisquer une part de liberté, la participation religieuse et confrérique semblent conférer à l'individu une certaine autonomie et le libère des pesanteurs sociales, familiales, etc. Elle met à leur disposition les codes et lunettes nécessaires pour lire et comprendre le fonctionnement de leur monde. Et permet à chacun de découvrir son moi intérieur, le bien mais également le mal.

Cela, non pas pour le taire, le nier ou le combattre, mais pour l'accepter et, petit à petit, travailler à l'éduquer, s'il le faut. L'éducation, voilà le terme qui résume toute la motivation de ces milliers de jeunes qui, chaque jour, confient leur âme à un marabout. Une « éducation qui n'est dispensée dans aucune université ou école, mais une éducation qui est là et se transmet entre homme de Dieu »[126]. C'est tout simplement la transmission d'un savoir divin conforme à sa dévotion et qui permettra à son détenteur, une fois sa formation achevée, de comprendre le sens de ses créations et à le reconnaître dans ses « manifestations »[127].

11. L'Islam au Sénégal : « cet essentiel qui fait vivre »

En faisant le tour de la littérature consacrée à l'Islam au Sénégal, nous pouvons considérer, dans une moindre mesure, que nous savons énormément de choses sur lui, ses particularités, ses spécificités, ses points forts et faibles. Mais, que savons-nous vraiment des musulmans sénégalais ? Qui sont-ils ? Quelle est leur histoire ? Quel est leur quotidien ? Quelle relation entretiennent-ils avec leur histoire religieuse et les interprétations qui en sont faites aujourd'hui ? Quel regard portent-ils aujourd'hui sur les organisations confessionnelles qui les accueillent ? Quels sens donnent-ils aux enseignements religieux et valeurs qui y sont véhiculés ?

Notre ambition en ce sens est réconfortée par René-Luc Moreau qui remarque que :

[126] Bachir entretien réalisé en mars 2012.
[127] Bachir entretien.

> *À l'époque coloniale, on a eu souvent tendance à présenter la vie musulmane africaine comme figée. On a parlé "d'islam noir", comme si cet islam n'était pas authentique, comme s'il s'agissait d'un fait sociologique pittoresque mais plutôt étrange, voire d'une curiosité aberrante. On en reconnaissait la force sociale, mais on percevait celle-ci comme malléable – on l'a effectivement manipulé – et on négligeait la vie intérieure des communautés, leurs convictions, leur spiritualité, leurs aspirations*[128].

Notons, en ce sens, que la plupart des travaux de sociologie, sur cette question, se contentent uniquement de fournir des informations sur le contexte socio-politique ou économique, sans véritablement se soucier de la participation, voire de l'implication des individus dans leur communauté de foi.

Il faut dire que la vie religieuse, dans ses modes de réalisations quotidiennes, constitue, pour chacun de nous, une dimension capitale de notre existence. D'où l'intérêt de chercher à la connaître, à comprendre ses choix, les raisons de sa religiosité et comment on l'exerce quotidiennement. Il s'agit de s'intéresser à ce qui présenté par les enquêté comme un « essentiel »[129]. Pour Badara, un de nos enquêtés, « l'exercice religieux, la spiritualité profonde est nécessaire à l'épanouissement de tout individu »[130]. Comment alors accéder à une compréhension de cet « essentiel » qui fait vivre ? Comment le saisir et en rendre compte ? En tout cas, il paraît clair que, ce qui est, par bien des enquêtés, considéré comme « essentiel » traduit une sorte d'estime et de respect de soi. Il semble marquer la fierté de ce à quoi il aspire à être et du type de société dans laquelle il souhaite vivre.

Nous avons trouvé cette idée intéressante et en avons fait l'élément directeur de ce travail. Ainsi, nous pensons que la « sur-visibilité » religieuse de la jeunesse au Sénégal s'est opérée à un moment où la religion avait cessé d'intéresser. Nous prenons comme repère les événements de Mai 1968 qui conduisirent à une certaine « dé-religiosité » des masses. Ensuite, vers la fin des années 1980, on assiste à l'amoncellement d'une campagne de recomposition avec le religieux qui se matérialisme par le succès de certains jeunes marabouts et de leurs mouvements. C'est le cas de *sëriñ* Moustapha Sy avec le mouvement *Moustarchidini*[131].

---

[128] *Africains musulmans*, Paris, Présence Africaine, 1682, p. 5.
[129] Entretien Badara.
[130] Entretien Badara.
[131] Voir Fabienne Samson, *Les marabouts de l'islam politique : le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; Makhary Mbaye, « Naissance et évolution du Dahiratoul Moustarchidine (1979-2002) », Dakar, U.C.A.D., Faculté des Lettres et sciences Humaines, Département d'Arabe, mémoire de Maîtrise, 2001.

À cette époque, nous sortions de la période de la redécouverte de l'héritage des « Lumières anti-confessionnelles » portées par leurs aînés soixante-huitards qui leur avaient transmis une certaine forme de répulsion envers la religion et surtout les confréries. L'image d'organisations parasites, avec des chefs exploitant la crédulité des âmes faibles, leur était généralement accolée. Ils n'accordaient pas une grande importance à la religion, tout comme leurs pairs Occidentaux qui se plaisent à s'amuser avec la formule, « la religion, c'est pour les enfants et les vieux ».

À un moment donné de notre travail, et il a été important de poser la question, nous nous sommes demandé si nous ne faisons pas de transfert, au sens psychologique du terme. Autrement dit, un déplacement de nos préoccupations sur nos pairs. D'une part, l'expérience d'un ailleurs, d'une autre culture où il est souvent malhabile de parler, voire de faire preuve de religiosité, a fait que, de retour au Sénégal, après quelques années, nous avons été, pour ainsi dire, quelque peu troublé par toute cette agitation dévotionnelle.

D'autre part, l'origine familiale qui nous situe entre les différentes religions et confréries existantes, même si nous reconnaissons pour chacune des parties, une certaine discrétion dans l'exercice du culte choisi. Plusieurs fois, nous avons failli abandonner ce travail car beaucoup, dès l'instant que nous acceptions de nous ouvrir sur notre objet de recherche, nous manifestaient, ouvertement, leur étonnement en ces termes : « qu'y a-t-il de vraiment extraordinaire dans cela ? » ; « la foi a toujours été présente au Sénégal, elle n'en est jamais partie ». Ils ne comprenaient pas toujours que ce que nous voulions tout simplement amorcer une réflexion sur la nature de cette foi, sur ses tenants, sur ses références et son actualité.

INTRODUCTION

L'ENGAGEMENT RELIGIEUX AU PRISME DE L'ANTHROPOLOGIE SYMBOLIQUE

Ici, permettez-moi, à moi, qui, dans la mesure où je dépasse les cercles étroits de ma science, ne prétends être qu'un historien ou anthropologue, et, de temps à autre, psychologue, de dire plus précisément ce qu'il faut entendre par ceci : que la sociologie est exclusivement anthropologique.

M. MAUSS, 1999, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (1924), *Sociologie et anthropologie*, p. 285.

Depuis la fin des années soixante-dix, la recherche sociologique sur le fait religieux s'intéresse au caractère purement économique des rapports entre les acteurs[132]. Dans une perspective marxiste, « économiciste », il s'agissait de s'interroger sur les rapports entre les différents types d'acteurs présents dans ces instances, en termes de dominants et dominés, d'exploitation de la crédulité de masses « ignorantes » par des chefs religieux attirés, principalement, par l'appât du gain. Nous étions, dès lors, loin de nous imaginer que l'action religieuse pouvait répondre à une autre logique : elle pouvait, également, naître d'une action raisonnée et permettre d'établir un équilibre social à travers la reproduction inconsciente d'un ordre établi qui s'inscrit dans l'inconscient collectif.

Il s'agit d'utiliser les éléments qui ont, jadis, fait analyser les relations religieuses comme néfastes à l'épanouissement et à l'équilibre ou le bien-être personnel afin d'éviter de verser dans ce qui, dans les sociétés traditionnelles, sont considérées comme les conséquences de la modernité : émancipation, liberté individuelle et de choix, refus de la soumission envers une autorité, principe sur lequel nous reviendrons. Ainsi, ces valeurs et aptitudes « contrôlantes », valorisées dans chaque société, feront de l'expérience religieuse une frontière résolument hermétique à l'espace social.

L'engagement religieux est alors à considérer essentiellement comme un moyen pratique de désaliénation personnelle[133] et de confiscation du regard d'autrui sur soi, dans l'espace commun. L'espace devient, à ce titre, un lieu de négociation dans la mesure où la religion s'impose comme un système permettant à l'individu jeune de se « décoloniser »[134] du regard approbateur du sénior qui ne se pose pas sur lui et le voue à l'insignifiance, voire à l'invisibilité. De là, se montrer visible dans l'espace social, imposer ses pratiques au su et au regard de tous, serait un moyen de faire accepter et d'affirmer, de force, sa présence. De ce fait, dès lors que l'activité religieuse sort, ainsi, de son cadre régaleur pour investir les lieux publics, elle est aussitôt mise en concurrence avec les autres types d'activités quotidiennes, qu'elles soient ou non gouvernées par des modes de régulation.

---

[132] Dans cette orientation, nous avons deux types d'écrits : la première d'inspiration marxiste portée par des auteurs occidentaux et leurs élèves qui voient, dans l'action des religieux, notamment en zone rurale, une idéologie d'exploitation et de domination sur les masses meurtries par la déstabilisation politique. D'un autre côté, nous avons, à cette époque, le projet porté par des intellectuels africains de création d'un modèle économique autogestionnaire inspiré par l'Islam originel. Dans cette optique, il s'agissait, pour ses théoriciens, de s'insurger contre la thèse de l'« incompatibilité » de l'Islam avec l'économie du développement et, dans une moindre mesure, avec le modernisme tout court.

[133] Voir A. Goussot, « La démarche anthropologique d'Ernesto De Martino. Entre historicisme et phénoménologie », Université de Bologne, 2009.

[134] Nous nous inspirons du titre de l'ouvrage du psychanalyste et anthropologue *français* Gérard Mendel, *Pour décoloniser l'enfant, sociospychalyse de l'Autorité*, Paris, Seuil, 1977.

1. L'engagement religieux comme objet de recherche

Présenter l'engagement religieux comme objet de recherche, c'est à la fois se poser la question de l'intérêt de cet objet pour la sociologie, mais également celle du pourquoi. Non pas pourquoi un intérêt pour cet objet mais plutôt, pourquoi cet objet ? Il faut reconnaître que la question du sens de l'implication confrérique et religieuse, en général n'apparaît pratiquement jamais dans les travaux de sociologie. Il nous paraît que posée, elle contribuerait à répondre, une à une, aux questions du sens, de l'appartenance et des aspirations qui particularisent nos orientations religieuses.

Nous pouvons assez rapidement détailler quelques pistes de réponses à cette question. D'une part, nous avons l'ancrage marxiste de bons nombres de travaux sur les confréries, particulièrement des travaux sur la *Mouridiyya*. Ceux sur la *Tidjaniyy*a sont par contre dans une visée historiciste et s'intéressent plutôt aux conquêtes djihadistes des marabouts guerriers et tentatives d'érection d'États musulmans d'influence *sûfi tidjanite*. Il en est de même des quelques travaux sur la *Qadiriyya* sénégalaise et mauritanienne de Boutilimit et Nimzatt qui s'inscrivent également dans la visée historiciste mais, cette fois-ci, d'une saga familiale. Ce qui est plus mis en avant, ce sont les démarcations et rivalités qui conduisent à la création des différentes branches existantes au Sénégal et en Mauritanie. Nous sommes plus dans la lancée d'un itinéraire familiale.

Les travaux sur le *Layeen* étant plus discrets, portent la plupart du temps, sur la légende du saint fondateur, sur l'organisation sociale politique de la communauté et plus récemment sur les défis environnementaux auxquels la communauté est confrontée. Il aurait été intéressant de traiter du regard ainsi que de l'intérêt que les guides *Layeen* accordent à la jeunesse. Ils ont été les premiers à inviter les jeunes à les suivre et initier des rencontres durant lesquelles ces derniers étaient à l'honneur[135]. Cependant, ce sont, dans les travaux sur la *Mouridiyy*a, plus nombreux, que le « malaise » se fait ressentir. Il s'agit plutôt des travaux de la deuxième vague[136] qui ont influencé la plupart des études récentes sur le fait *mûrid*. Il nous

[135] Nous pensons à Cheikh Ousseynou Laye, fils du premier khalife du fondateur de la confrérie *Layeen* et ancien porte-parole de la communauté. Disparu en juillet 2009, il s'était, de son vivant, fortement engagé auprès de la jeunesse de sa communauté. Il les exhortait à s'engager dans la religion et à retourner aux valeurs traditionnelles de l'islam et de la *sunnah*. Jusqu'aujourd'hui, les jeunes s'inspirent de lui et continuent à porter l'appellation « xaley baay Ousseynou » *(*les jeunes de papa Ousseynou).

[136] La deuxième vague commence avec le travail de Cheikh Tidiane Sy et va jusqu'à celui de Jean Copans en passant par P. Couty, Christian Coulon et tant d'autres chercheurs de disciplines différentes, mais ayant tous en commun l'analyse marxiste du social.

aura fallu, à la manière de Louis Dumont[137], apprendre à nous défaire des œillères marxistes. À travers l'ancrage marxiste de ces travaux, la confrérie était traitée comme une machine infernale de reproduction de la domination et de l'exploitation des masses paysannes crédules. Des marabouts qui avaient une ascendance folle sur des paysans qui leur donnaient, en preuve de leur soumission et de leur foi en eux, tout le fruit de leur labeur. Il leur fallait les libérer et les aider à prendre conscience de leur situation de dominés. Le sens de cette vision s'explique par le but fondamental qui est conféré au marxisme à cette époque qui était, dans le fond, de libérer l'homme de toute entrave qui pourrait gêner sa productivité. Rappelons que la plupart des travaux de cette époque portait sur l'étude de l'organisation agricole des paysans wolofs *mûrid*.

D'autre part, il y a l'idée que la confrérie est un élément de division des musulmans sénégalais. Cette idée vient des esprits plus orthodoxes et non enclin au soufisme traditionnel qu'ils trouvent « hérétique » et le présente comme un élément de dépérissement de la foi en l'unicité de Dieu avec le culte qui y est voué aux saints. Nous pouvons, à la lueur de notre argumentaire, écrire en toute objectivité, que le jeune actuel semble interpréter sa place et son rôle dans le monde par le truchement de sa croyance confrérique. Une démarche qui commence par une connaissance de soi et de Dieu, afin de pouvoir en saisir toute la quintessence. La foi devient, dès lors, un déterminant sans faille de leur choix et statut durant leur existence.

L'engagement confrérique se présente, dans notre production de sens, dans un premier temps, comme un moyen comme un autre, d'énoncer les différences individuelles et collectives au sein d'un même espace social. Il traduit, en réalité, la reconnaissance personnelle d'un individu comme appartenant à une filiation maraboutique ou se définissant comme sympathisant d'une quelconque association religieuse. D'autre part, il est également, dans notre pays, ce qui, d'ailleurs, en fonde toute l'importance pour ce travail qui tente de le saisir comme objet, un fort référent identitaire, voire un indicateur d'appartenance nationale. La reconnaissance de soi comme membre s'effectue par la revendication d'une « filiation » à un groupe plus large ou à des mouvements y descendant.

Le risque d'un tel renversement de l'explication sociologique du fait religieux, partant des aspirations personnelles et subjectives pour penser des modes de régulations sociales et de « remodélisation » des actes du croire peut avoir, comme conséquence de perdre de vue, les spécificités purement dévotionnelles de l'action religieuse, pour ne prendre en compte qu'une volonté d'exister et d'appartenir au monde actuel. De plus, le besoin de reconnaissance et, par

[137] Voir Louis Dumont, *Homo Hierarchicus : Le système de parenté et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.

la même occasion, d'existence serait présent dans toutes les sphères sociales. L'engagement religieux comme objet de recherche se définit, dès lors, par son caractère dualiste. Il doit, dans un premier temps, travailler à « construire » l'activité religieuse à travers les générations afin d'en déterminer le sens depuis que la société, en général, en a pensé l'orientation. De ce point de vue, il n'est possible d'envisager le sens de l'engagement religieux qu'à partir du moment où l'individu est parfaitement conscient du fait qu'il s'adonne à une « religiosité orientée » par une aspiration individuelle et éminemment politique. C'est à la suite que surviendra la liberté, voire l'individuation par rapport aux prédestinations familiales et traditionnelles dans le but de choisir soi-même une orientation à son existence. Ce qui semble caractériser l'action religieuse de la jeunesse actuelle.

Ce qu'il faut saisir, afin de ne pas s'égarer dans notre quête, c'est que l'individuation à travers le religieux, ne doit pas être compris comme un principe révolutionnaire ou de déni des valeurs traditionnelles, mais plutôt, comme un besoin d'échapper à l'invisibilité et à acquérir une place dans la société. Cette volonté de donner un caractère « dialogique » au fait religieux nous sort de l'écueil qui, très souvent, conduit à considérer la religion comme une activité annihilant la volonté. Chez les détracteurs du fait religieux, c'est la hantise : on refuse l'autorité d'un côté et de l'autre, on va se chercher un *wasila*, un guide, un *kilifa* pour montrer que l'on est sous une autorité de façade. Ce dernier assumera le rôle d'un troisième parent, au grand dam des vrais et d'autres observateurs qui peinent à trouver une raison valable à cette situation.

1.1. Sémantique de l'activité religieuse

Il s'agit, tout d'abord, de penser l'activité religieuse comme une « expérience » au cours de laquelle le sujet se construit un univers et une identité dans un processus de socialisation, d'effacement de l'ego et de construction d'un type d'homme particulier pour ne pas dire idéal. Cette ambition passe par l'intériorisation de règles sociales qui devraient permettre à l'individu d'acquérir une place et de s'inscrire dans un ordre de relations hiérarchiques, un rapport de domination et d'acceptation d'une soumission imposée. Il est question d'un schéma dans lequel, il n'existe aucune perspective de renversement dans la mesure où on se trouve dans le cas d'une autorité exercée et émanant du divin et point un pouvoir relevant d'une institution d'inspiration humaine qui, en cas d'arbitraire, laisserait appel à la démocratie et à l'égalité des droits. C'est ce qui permettra au jeune de penser des stratégies de contournement

quand l'autorité légitime incarnée par les parents, s'oppose à l'ambition de ce dernier de s'engager.

1.1.1. Sortir du Durkheimisme

L'intérêt porté à la religion comme source de « transformation sociale » et de « rééquilibrage » trouve sa légitimité dans la définition même du concept de « religion » : la caractéristique qui fait voir la religion comme *religare* en fait une pratique collective qui permet de la penser comme contenant des valeurs culturelles. Mais, la volonté de saisir l'« expérience » pour accéder aux significations sociales de l'activité, pose pourtant des problèmes sociologiques. Parmi ceux-ci, la plus importante pour nous, sera celui qui tendrait à assimiler l'activité religieuse individuelle ou collective à des règles sociales et non à la construction d'une nouvelle modernité comme nous en posons l'hypothèse. En effet, la sociologie s'est instituée, dès ses fondements durkheimiens, en réaction contre la confusion possible entre « subjectivité personnelle »[138] et « extériorité des contraintes sociales »[139].

L'œuvre du penseur insiste particulièrement sur la distinction à établir entre la nécessité de soumission à des règles sociales portées par une éducation et une socialisation formelle à travers des cadres établis dans le but unique de répondre à cette tâche[140]. Il faut nécessairement qu'il y ait, dans une société, des cadres de coercition permettant à l'individu d'échapper à ses pulsions et de ne pas succomber à ses désirs de tous types. De plus, il prône l'adhésion à des règles extérieures à soi dont le caractère contraignant est perçu, par l'individu, comme légitime parce qu'émanant du pouvoir social[141]. L'objectivité d'un fait social réside, tel que l'écrit Durkheim lui-même, dans son « extériorité ».

Selon lui :

---

[138] Il s'agit pour Durkheim, d'expliquer le « social par le social » et d'éviter de tomber dans l'écueil d'une explication psychologique même s'il admet, dans l'analyse sociologique, la prise en compte des « états de la conscience individuelle ».

[139] Allusion faite aux critères d' « extériorité » et de « coercition » du fait social. Les faits sociaux existent en dehors de nous, sans que nous ne soyons conscients de leur autonomie. De plus, ils exercent sur nous, une contrainte de sorte qu'ils dépassent les volontés de chacun et s'exercent sous forme de sanction. Dans ce cas, comment penser le fait agi comme « manière d'agir, de penser et de sentir… », si l'individu n'a aucune prise sur eux et aucune capacité d'orientation ?

[140] La religion entre dans ce cadre dans la mesure où pour Durkheim, elle participe à la cohésion sociale en instituant un ensemble de croyances et des pratiques communes auxquelles doit se montrer fidèle tout individu souhaitant vivre dans le groupe.

[141] C'est, en plus, ce sur quoi se fonderont le sentiment d'appartenance au groupe et le respect de l'autorité et de la domination de tiers sur la masse. Loin de tisser le fil du lien social, la religion est à voir, dans l'optique durkheimienne, comme la première source de légitimation et d'imposition d'une domination.

> […] *même si j'accomplis librement tout un ensemble d'activités sociales, il n'empêche que la société me précède ; je ne choisis ni mes rôles sociaux, ni la langue que je parle, ni les règles de droit… c'est en ce sens que les faits sociaux sont objectifs extérieurs à moi et qu'ils exercent sur moi une « coercition », une « contrainte » que je découvre dès que je m'y oppose ou dès que je ne les respecte pas. Dans ce cas, je suis victime de blâmes ou de sanctions et, pour l'essentiel, je ne puis même pas agir*[142].

Dans ce cas, comment penser la responsabilité de l'individu et le sens de son action si tout n'est, en définitive, qu'une réponse à ce que la société attend de nous et rien d'autre ? Pourtant, Dubet se refuse, quant à lui, à voir la coercition comme synonyme de contrainte ou encore de pression que la société exerce sur l'individu pour le voir agir conformément à la loi générale. Pour lui, c'est plutôt celui qui, de façon délibérée, « accomplit librement ce que la société attend de moi parce que c'est l'évidence des choses et parce que je trouve désirable de le faire »[143]. Si l'individu trouve désirable de se comporter tel que la société espère qu'il le fasse, n'est-ce pas, alors, par crainte de rejet et parce qu'il y a une pression violente, un mandarinat social qui le pousserait à abandonner ses envies et désirs pour se conformer à des règles qu'il n'aura pas choisies ?

Ce renoncement à la liberté d'agir selon nos envies serait un fruit de la socialisation. Ce « sentiment » a été intériorisé et institué, en nous, depuis la prime enfance pour nous faire intégrer la nécessité de la soumission à une autorité pour le bon fonctionnement du groupe. Tout un nombre de stratégies concourent à cette fin éducative : des légendes religieuses dans lesquelles l'insoumis subit toujours les conséquences de son irrévérence ou des histoires valorisant la réussite de ceux qui se seront toujours montrés « dociles », etc.

1.2. Socialisation et stratégie d'intégration

On ne pourra alors traiter d'un fait social sans porter une attention particulière à tout ce qui fait le but de l'analyse sociologique, quelle que soit l'orientation : la socialisation. Elle est, pour tout sociologue, à saisir comme :

> *L'une des clés de voûtes de l'analyse sociologique : expliquer les phénomènes sociaux, c'est expliquer comment les conduites ont été apprises et comment l'objectivité des faits sociaux est devenue la subjectivité sociale des*

[142] Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Édition « Quadrige », P. U. F., 2007, p. 3.
[143] *Ibid.*

acteurs. Les faits sociaux se cristallisent dans les individus, sans y être réductibles et sans que les individus en soient la source ou la cause[144].

Ainsi, il apparaît pour Durkheim, que les faits sociaux « constituent une réalité *sui generis*, très distincte des faits individuels qui la manifestent »[145]. Fort de sa première règle qui est de « considérer les faits sociaux comme des choses »[146], il insistera tout de même, sur le fait que : « le propre des faits sociaux, c'est que les individus en élaborent sans cesse des représentations et qu'ils en ont une expérience spontanée où se mêlent les croyances et les jugements »[147]. Ces représentations que nous considérons comme des images mentales nous renseignant sur ce que sont réellement les choses et non ce qu'elles devraient être apparaissent, aux yeux de Durkheim, comme de fausses évidences à bannir de l'élaboration sociologique. La tâche du sociologue est, par conséquent , de procéder à un détachement profond avec ce qu'il nomme les « évidences vulgaires » qui, en réalité, ne sont rien d'autre que les motivations ou les « pousse-à-agir » pour ne pas dire les intentionnalités.

Poussé à son extrême, le souci d'extériorité devrait contraindre le sociologue à éviter de tomber dans une quelconque explication sur la base des motifs et des fins poursuivis par les individus. Cependant, n'est-ce pas l'intentionnalité qui donne sens à l'action ? S'il faut, « expliquer le social par le social et non par les utilités et les intentions individuelles » alors, pourquoi parler de « cause déterminante » d'un fait social et qu'est-ce qui la différencierait de la « conscience individuelle » ? Durkheim préférera parler de « cause efficiente » qui, selon lui, remplit bel et bien une fonction sociale qu'il faudra rechercher, séparément de la fonction qu'elle remplit.

La complexité de la sociologie de Durkheim, mis à part son ambition d'élaborer une discipline éminemment scientifique, réside dans le fait qu'elle ne laisse aucune place à la construction de l'individualité. L'individu n'existe pas comme entité agissante et autonome. Il n'agit que dans le but d'éviter toute frustration au groupe. Il est déterminé, voire conditionné par le pouvoir du groupe collectif et ne connait, par conséquent, aucune liberté d'être. Même s'il rejette l'idée d'« intention », il y a bien là une intention qui s'en dégage, celle de ne pas être en marge du groupe et de rester conforme à sa socialisation. Ainsi, la conscience indivi-

[144] François Dubet, « Préface à la nouvelle édition "Quadrige" », *in* Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 4.
[145] *Ibid.*
[146] Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Édition « Quadrige », P. U. F., 2007, p. 15.
[147] F. Dubet, *op. cit.*, p. 4.

duelle n'a plus de sens. Seule celle collective existe et prend le dessus. Nous devons pour être, masquer nos individualités et nous conformer à elle.

Dès lors, la question qui se pose serait de savoir d'où provient la conscience collective ? Il est vrai que même si la conscience individuelle a un sens, celle collective ne saurait en être la somme de toutes celles existantes. Cela n'aurait aucun sens que de verser dans un rapport mathématique, de la même façon qu'il serait absurde d'additionner des chiens et chats, en espérant obtenir des rats. La conscience collective serait celle des précurseurs. Elle est pure tradition et nous provient de la façon de penser et d'agir des pères fondateurs de nos sociétés. Le groupe les conserverait précieusement, à travers des formes symboliques de pédagogies de transmission[148]. Il serait, alors, outrecuidant, aux yeux du groupe, de voir quelqu'un animé par l'intention de défaire ce qui aura été fait par les aïeux. Ce qui condamne, autant la pensée que l'action des hommes dans l'immobilisme de la tradition.

1.3. Pour une sociologie de l'intention et de l'action raisonnée

Penser l'activité religieuse comme une composante de la pensée socio-politique s'inscrit, dès lors, dans une socio-anthropologie pragmatique qui appelle à une relecture de la sociologie durkheimienne. Cette relecture se fera à l'aune d'une sensibilité individualiste. Autrement dit, cela suppose de prêter attention aux aspirations individuelles et aux impressions subjectives des individus, une valeur politique, en partant du principe que l'individu demeure une « production sociale » et que même ses actions et réalisations sont toujours motivées par des facteurs sociaux.

La sociologie compréhensive de Max Weber qui apparaît comme une science de l'activité sociale, prendra en considération nos soucis d'« intention ». En effet, nous appuyant sur sa définition :

> *Nous entendons par "activité" un comportement humain […], quand et pour autant que l'agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif. Et par activité "sociale", l'activité qui, d'après son visé par l'agent ou les agents, se rapporte au comportement d'autrui, par rapport auquel s'oriente son déroulement*[149].

[148] Ces formes symboliques représentent des supports d'existence et de transmission : contes, légendes, procédés initiatiques, rituels, etc.
[149] Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 4.

Nous constatons, dès lors, qu'une activité est un comportement qui a un sens particulier aux yeux de celui qui l'accomplit. Ce sens peut être conscient comme inconscient, avoué comme inavoué. L'essentiel est de savoir que l'individu n'agit pas *ex nihilo* que, bien que de signification subjective, l'analyse de l'intentionnalité des acteurs doit prendre une place importante dans l'étude socio-anthropologique. De plus, il apparaît que l'activité, aussi subjective qu'elle puisse paraître, ne devient sociale que dès l'instant que le sens visé par l'acteur s'inscrit dans une relation interactive avec celle d'autres membres du groupe[150]. Ainsi, la participation religieuse des jeunes devient une action sociale dès l'instant que l'effort d'un seul jeune rencontre la même motivation ou intention d'un groupe tout entier de jeunes désirant établir une visibilité sociale et de sortir de l'invisibilité qui caractérise leur catégorie. La quête du sens comme signification, mais également comme orientation prend son sens dans la mesure où elle apparaît comme une sorte de qualification du comportement social naissant au cours d'une interaction.

Il est, toutefois, bon de préciser que le sens social ne reste déterminé, voire conditionné que par le seul fait qu'il émane d'un groupe. Il s'agira d'en établir la compréhension et « d'en expliquer causalement son déroulement »[151].

La volonté de compréhension de l'intentionnalité de l'action naît d'un procédé logique et rationnel et non purement psychologique. C'est ce qu'il convient de considérer comme un effort de construction qui, *in fine,* vise à reconstituer les motivations de l'acteur en replaçant sa réalisation dans un contexte socio-politique. C'est dans cette logique que nous aborderons la question du statut des jeunes dans la société sénégalaise, en général et le rapport que cette catégorie a toujours eu avec l'activité religieuse. Ceci, confronté au regard des séniors, détenteurs du pouvoir social. Ce sont d'ailleurs eux qui portent un regard problématique sur la visibilité religieuse des jeunes qu'ils abordent en termes « pathologiques ».

2. Démarche et sens d'un travail

L'esprit de notre époque veut que nous trouvions une explication « rationnelle » à nos pratiques et nos comportements. Évoquer ici l'esprit de notre époque, c'est faire allusion principalement à l'héritage des « Lumières » qui nous a transmis le besoin d'interroger les comportements des hommes afin de comprendre le fonctionnement de notre société. De plus, cette capacité ou ce besoin de compréhension de nos pratiques nous amène à nous définir ou

[150] C'est-à-dire que prise isolément, elle n'a aucun sens ni pour celui qui l'accomplit ni pour celui qui souhaite l'étudier.
[151] Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 4.

nous redéfinir, dans le but de comprendre qui on est, ce qui fait notre spécificité dans un monde menacé par des tendances globalisantes, voire parfois « uniformisantes » ? Nous verrons toutefois, au cours de ce travail, que notre époque n'est pas aussi rationnelle qu'elle le prétende, bien que se pensant dépositaire de l'esprit rationnel.

Nous verrons comment subtilement seront alternées, dans nos sociétés africaines, rationalité et irrationalité dans la construction de notre modernité. Il nous revient de comprendre le sens de nos comportements, le sens que nous-mêmes nous donnons à nos comportements, le regard que nous portons sur notre époque. Car, il faut le dire, un comportement peut perdurer dans le temps d'une société et accompagner les générations, mais le sens qui lui sera conféré, son contenu symbolique, différera selon les époques et les générations.

Dans ce cas-ci, il s'agira de comprendre le sens de la participation des jeunes de notre époque, dans les confréries religieuses du Sénégal. Ce qui nous amènera à interroger systématiquement le sens conféré, aujourd'hui, à ces concepts. C'est-à-dire, ce que renferment, aujourd'hui, la notion de jeune, le sens qui est aujourd'hui donné à la confrérie et à sa participation. Bien entendu, il sera aussi important d'interroger la place et le sens de la religion[152] et le soufisme dans notre société actuelle. Il s'agit de réfléchir sur le sens réel de la participation confrérique dans le Sénégal moderne. Plutôt sur la participation des jeunes que nous considérons comme stratégique, car participant à la construction d'une nouvelle identité et à l'affirmation de l'existence sociale du jeune adhérant.

Dans cette optique, ce travail de thèse se situera dans une orientation pluridisciplinaire, au carrefour de l'histoire, de la psychologie, de la sociologie et de l'anthropologie. Convaincu de la complémentarité de ces disciplines, nous avons usé de démarches propres à chacune d'elles afin de pouvoir penser et analyser notre objet. Cette optique pluridisciplinaire nous a permis de penser notre thème comme un fait social majeur participant à la transformation de la société sénégalaise toute entière. Chacune de ces disciplines présente des spécificités qui nous ont permis d'aborder notre thématique de façon transversale et éviter d'être pris dans le carcan d'une démarche, voire d'une vision unilatérale. Ainsi, avec l'histoire, nous avons pu inscrire notre travail dans une temporalité, mais également reconstituer l'histoire de l'apparition des confréries afin d'en saisir la signification sociale réelle. Avec la psychologie, nous sommes parvenu à analyser et comprendre l'état émotionnel du sujet adhérent. Il s'est

[152] Dans ce travail, même s'il s'agit principalement de l'Islam, des allusions seront aussi faites à la participation aux autres religions et à la sémantique de la participation des jeunes dans les associations religieuses propres à ces dernières.

agi de comprendre à quel état ou besoin émotionnel répondrait ce comportement. Les travaux d'anthropologues comme Meyer Fortes avec un fort ancrage dans les méthodes psychologiques nous ont été d'un grand appui. La psychopathologie du sujet religieux a également été convoquée avec les travaux d'Ernesto De Martino et de l'anthropologie marxiste italienne, en général. Pour ce qui est de l'anthropologie, elle nous a permis d'arriver à une meilleure connaissance du sujet sénégalais dans son individualité afin d'aborder l'ontologie sénégalaise dans toute sa dimension. Enfin, la sociologie a été, pour nous le moyen, d'appréhender le fait religieux sous l'angle de la société globale, de saisir et d'analyser la fonction réelle assignée à la confrérie dans la société sénégalaise d'hier et d'aujourd'hui.

Il serait aussi important, avant d'aller loin, de spécifier que, bien qu'optant pour une démarche pluridisciplinaire, pour les raisons que nous venons d'aborder, un accent particulier a été porté sur le travail de terrain afin d'éviter de tomber dans la supputation philosophique. Notre ambition, face aux exigences ethnographiques de ce travail, sera de rester fidèle à la mise en garde de Meyer Fortes et d'Evans-Pritchard qui, dans *Systèmes politiques africains*[153], critiquaient l'approche philosophique dans l'étude de terrain. Ce qu'ils qualifient d'approche philosophique, c'est une prétention occidentale à deviner le sens des comportements ou des institutions et des valeurs africaines sans avoir fait l'expérience de ces dernières en situation. Selon eux, cette approche est faible en valeur car, ne reposant sur aucune recherche scientifique et ne se résume qu'à une vision purement occidentale de la politique.

Ainsi, nous sommes-nous appuyé sur deux principaux outils méthodologiques qui semblent contenir nos soucis de transversalité, dans cette production de sens. Il s'agit du comparatisme historique dans un premier temps et ensuite de l'analyse structurale et fonctionnelle que nous avons associée à une démarche ethnobiographique afin de pouvoir rendre compte au mieux des itinéraires religieux de nos principaux enquêtés.

2.1. Le sens d'un travail

Ce travail est le résultat d'enquêtes et d'observations directes de jeunes membres des différentes congrégations religieuses. Plus encore, il se veut être une série d'interrogations sur le sens de l'activité religieuse de la jeunesse dans le Sénégal contemporain. Il s'est plus particulièrement agi de réfléchir sur le rôle réel que jouent les confréries dans l'organisation sociopolitique actuelle. En résumé, nous avons procédé à une recherche visant à saisir les relations ou les articulations qui pourraient exister entre la tradition confrérique et la réalité so-

[153] Paris, P. U. F., 1964.

ciale vécue au quotidien dans ce pays d'Afrique de l'Ouest islamisé selon le modèle *sûfi* et, où le pouvoir et l'influence des confréries tendent à s'imposer sur le vécu des autochtones. Nous restons convaincu que l'importance, voire l'intérêt confrérique repose sur des assises sociales précises et sur une vision « stratégique » de la part d'une frange de la population.

Il s'agira pour nous dans ce travail, de montrer l'intérêt, voire l'importance sociale que la participation à une confrérie peut avoir pour une personne. Cela suppose de basculer, d'une part, entre aspiration ou profonde conviction religieuse et stratégique individuelle devant conduire à la satisfaction d'une volonté personnelle ou commune. Un saut dans le passé, dans l'histoire sociale du Sénégal, à l'époque de la concrétisation du pouvoir des confréries sera fortement nécessaire dans cet exercice. Notre ambition est de comprendre le passé dans le but de trouver des réponses à ce qui se passe aujourd'hui dans la société sénégalaise. À savoir la forte implication des jeunes dans les confréries religieuses. Cela ne suppose pas pour nous de verser dans un quelconque historicisme ou encore de faire l'apologie d'un passé à jamais révolu, mais nous estimons qu'« il est nécessaire d'examiner les conditions historiques ayant rendu possible l'établissement de ce système : l'expansion de l'islam dans la société, au cours des siècles, les formes de cette diffusion, les relations des marabouts avec le pouvoir »[154].

Le comparatisme historique est un instrument méthodologique qui, dans une moindre mesure, permet au chercheur de sortir des perceptions unilatérales que lui impose une vision temporelle figée sur son époque[155]. Ce qui en fait une démarche problématisante dans la mesure où elle interroge ce qui se fait ou se passe à un instant ciblé de la recherche (le moment présent par exemple) par le détour du passé. C'est-à-dire, interroger le passé pour comprendre ce qui se passe dans le présent. Dans ce travail, il nous a permis, à partir de faits localisés dans le temps, de mettre en lumière tout un ensemble de déterminations contextuelles qui ont pu aider à comprendre le sens, voire la signification socio-historique de l'implication confrérique au Sénégal. Ce qui a contribué pour une grande part, dans la construction de notre objet de recherche. En effet, provoquant un déplacement historique, voire temporel il s'est agi, avec cette démarche proche de l'historiographie, d'identifier certains faits et périodes historiques qui semblent porter en elles des réponses sur ce qui se passent aujourd'hui. Une sorte de détour par le passé dans le but de comprendre ce qui se passe aujourd'hui ou même y trouver l'origine de ce qui est ou s'est imposé à nous comme vérité absolue.

---

[154] A. B. Diop, *La société wolof, Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 1981, p. 214.

[155] Lire à ce sujet Michel Espagne, « Les limites du comparatisme en histoire culturelle », *in Genèses*, 17, 1994. Les objets et les choses. pp. 112-121.

Il faudrait comprendre le procédé comme une façon de reconstituer le passé de notre société, à l'époque de la formation des premières confréries, dans le but de retrouver des éléments identiques, voire d'une nature semblable à ce qui se passe aujourd'hui. Quelle était le sens de la rupture du *ceedo* et la formation ou l'adhésion des premiers musulmans dans les confréries ? C'est sans doute le même souci qui conduira Marc Bloch, dans un autre contexte, à noter dans un ouvrage qui vante les mérites d'une approche historiciste, « qu'on comprendra toujours mieux un fait humain, quel qu'il soit, si on possède déjà l'intelligence d'autres faits de même sorte »[156].

3. Annonce du plan

Ce travail propose de confronter les valeurs symboliques de l'expérience religieuse avec ses « intentionnalités » sociopolitiques. La **première partie,** « cadre théorique et conceptuel », vise à camper l'objet à travers une problématique et des hypothèses. Le **chapitre 1**, « cadre théorique », insiste sur la problématique du sens de la visibilité religieuse de la jeunesse sénégalaise dans l'espace public. Elle se veut une tentative de construction d'un lien entre, d'une part, la théorie d'Émile Durkheim sur les déterminants du sentiment religieux et, d'autre part, la prise en considération de « l'intention » dans les réalisations humaines avec, comme référence, Emmanuel Levinas et Max Weber.

Le **chapitre 2,** « Méthodologie et déroulement de l'enquête », propose de présenter les résultats de ce travail et d'éclairer le lecteur sur leurs conditions d'obtention. Cette présentation suivra le déroulement de l'enquête, la justification du choix de la démarche et celle des modèles théoriques. Sans oublier les principaux outils de collectes et techniques d'enquête. C'est également le lieu d'interroger et de donner sens à nos hypothèses.

Le **chapitre 3**, « Objectivation et conceptualisation », interroge la posture du chercheur et son rapport avec son objet de recherche ainsi que le sens qu'il donne à ses résultats. Il vise essentiellement la construction de notre regard de chercheur sur un sujet proche et éloigné à la fois : Qui sommes-nous ? Pourquoi travailler sur ce sujet ? Quel regard portons-nous sur l'objet de la recherche et ceux qui en sont la substance ? Comment est-il construit ? Telles seront les questions qui seront traitées tout au long de ce passage.

---

[156] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 1949, Édition électronique a été réalisée par Pierre Palpant, bénévole, Paris. À partir de : Marc Bloch (1886-1944) *apologie pour l'histoire ou métier d'historien,* Cahier des Annales, 3. Librairie Armand Colin, Paris, 2 e édition, 1952, 112 pages. (1ère éd. 1949). Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'École Pratique des Hautes Études (VIe Section).

La **deuxième partie**, « Sémantique de l'action religieuse », aborde la question du sens de l'engagement religieux. Dans un élan constructiviste, elle s'évertuera à analyser les dynamiques de l'action religieuse en interrogeant les conditions socioculturelles mais également, politiques des concernés dans la société sénégalaise. Et en quoi l'effort de « visibilisation » de soi et de ses pratiques dans l'espace commun, naît d'une « intention », voire de motivations ou aspirations inconscientes.

Le **chapitre 4**, « Regard sociologique sur la religion en train de se faire », discutera, dans un premier temps, le statut particulier de la religion dans la discipline sociologique, en tentant de rompre avec les interprétations partisanes. Il s'agit de définir une logique sociale à potée universaliste permettant de comprendre le sens, l'intérêt social et sociologique de la dévotion religieuse par un type particulier d'homme, à une époque particulière et dans un contexte social, culturel, politique et économique bien particulier. Et, dans un dernier élan, le sens et l'importance que prend la religion, à la fois comme institution de valeur et comme pratique sociale dans la société sénégalaise d'hier comme d'aujourd'hui.

Le **chapitre 5**, « Ethnographie et analyse situationniste du fait religieux au Sénégal », invite, dans une démarche essentiellement ethnographique, à une description suivie d'analyse du fait religieux au Sénégal en rapport avec les réalités contextuelles auxquelles il peut être corrélé. Il s'agit de procéder à une « interprétation clinicienne » (au sens de proche du lit) dans la mesure où il nous revient de suivre l'acteur concerné à travers le support de sa foi et de sa visibilité : la confrérie et enfin la *dahira.*

La **troisième partie** de ce travail, « Pour une question de visibilité et d'existence », s'intéresse, quant à elle, aux stratégies de visibilisation mises en œuvre par les différents acteurs concernés, dans le but d'accéder à la reconnaissance pleine et entière de leur existence. Ces stratégies sont abordées suivant les deux formes selon lesquelles elles nous sont apparues sur les terrains. Dans un premier temps, il y a la « négociation », telle que cela s'opère de la part des femmes, dans les associations religieuses. Dans un second et dernier élan, elles seront traitées en termes d'« imposition » de l'existence ou de décloisonnement, tels que le font les jeunes à travers leur volonté d'investissement de l'espace commun. Le même dessein est, également, appliqué par les *oustaz daara* dans le champ politique.

Le **chapitre 6**, « Entre visibilité et reconnaissance », analyse la question de l'enjeu de la visibilité comme quête d'existence sociale des catégories vouées à l'invisibilité. De plus, elle abordera l'importance du traitement de cette question dans les études sociologiques portant sur le fait religieux ainsi que la dimension polysémique à travers laquelle elle sera abordée.

Le **chapitre 7**, « Représentativité et engagement religieux », rend compte de l'expérience religieuse des catégories mineures, vouées à l'invisibilité dans des modes de représentation qui invitent à repenser le sens de l'engagement autant politique que religieux dans un rapport lié au statut et à la reconnaissance de son droit à prendre part aux modes d'organisation et d'exercice du pouvoir.

Se ressentira, au terme de ce travail, une redéfinition des actes du croire, dans la société sénégalaise, totalement épurée des représentations traditionnelles, s'appuyant sur une redynamisation de la présence religieuse. La participation religieuse, mieux l'expérience apparaît comme l'expression de motivations, voire d'aspirations statutaires mais surtout d'une volonté de prendre part au jeu social. L'effort de visibilité religieuse, dans l'espace public, n'est, en fin de compte, qu'une volonté d'engagement, un appel du pied au groupe afin de prouver sa motivation et sa volonté de reproduction.

Pour des raisons de confidentialités, les noms et titres des enquêtés ont été modifiés de même que certains indices qui pourraient amener le lecteur à deviner la position ou encore la posture de ceux qui en sont la substance. Les idées développées dans ce travail ainsi que les points d'analyses sur certains éléments susceptibles de heurter, quelle que soit peu, la sensibilité du lecteur, proviennent essentiellement des orientations de nos enquêtés et des thèmes qu'ils ont abordés durant leurs auditions. Il est opportun de rappeler que nous nous sommes essentiellement focalisé sur leurs propos et leurs interprétations, pour ne pas dire leur effort d'intellectualisation du sens de leur vécu religieux.

PREMIÈRE PARTIE :

CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL

Chapitre 1

Cadre théorique

> […] *S'il existe une science des sociétés, il faut bien s'attendre à ce qu'elle ne consiste pas dans une simple paraphrase des préjugés traditionnels, mais nous fasse voir les choses autrement qu'elles n'apparaissent au vulgaire ; car l'objet de toute science est de faire des découvertes et toute découverte déconcerte plus ou moins les opinions reçues*.
>
> E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 2007, Paris, Édition « Quadrige », P. U. F. p. 21.

Ce chapitre propose de poser notre problématique qui est de saisir le sens de la visibilité religieuse de la jeunesse sénégalaise dans l'espace public. Pour ce faire, nous serons, comme présenté dans l'introduction, dans une quête de construction d'un lien entre, d'une part la théorie d'Émile Durkheim sur les déterminants du sentiment religieux qui, « n'est rien d'autre que la transfiguration du sentiment d'appartenance à une société, que les rites associés viennent simultanément exprimer et renforcer »[157]. D'autre part, il s'agit d'interroger la question de « l'intention » chez Emmanuel Levinas[158] qui, ne semble pas s'éloigner de la sociologie compréhensive de Max Weber dans la mesure où elle se présente comme désir inconscient ou inavoué d'habiter ou de prendre part à une réalité extérieure à soi à travers une activité sociale. Le concept d'« intention » nous a permis de saisir l'activité religieuse de la jeune génération comme un « moyen d'agir » sur le réel et de prouver sa volonté d'appartenir à une société qui intègre à la suite d'une exclusion, comme pour permettre au candidat de mériter son droit d'exister dans une société et de se soumettre à ses règles.

---

[157] Igor Martinache, « Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* **»,** *in* Lectures [En ligne], Les comptes rendus, 2008, mis en ligne le 20 février 2009, consulté le 28 septembre 2015.
URL: http://lectures.revues.org/726

[158] Voir Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité,* Paris, Biblio Essai, 2000 [première édition 1961].

Section 1 : Problématique

1. Introduction

Il est un débat qui, aujourd'hui, se pose avec acuité, dans de nombreux pays acquis aux valeurs de la laïcité : celui de la visibilité religieuse de la jeunesse actuelle dans l'espace public. Le Sénégal, terrain sur lequel porte notre étude, est loin d'y échapper. En effet, bien que laïc[159] dans ses textes fondateurs, la religion y prend une place importante dans le déroulement quotidien de la vie sociale et tend même à, par moment, en régir toute la mentalité collective[160].

Parlant de religion, il s'agit ici de l'Islam pratiqué en majorité dans une perspective *sûfi*[161], avec, comme socle, des associations religieuses communément appelées confrérie ou *tarixa* (*tarîqa* en arabe)[162]. Ces dernières ont tendance à s'imposer, dans ladite société, comme des cadres de référence et de contrôle, même si cette religion n'admet pas de clergé. Les marabouts, leaders de ces communautés de foi, ont autorité sur des disciples ou *taalibe* à qui ils inculquent une discipline, des valeurs, une vision ainsi qu'un savoir conforme à la dévotion divine. Dès lors, une question se pose naturellement d'elle-même : quel sens donner à la « forte » implication de la jeunesse dans le champ religieux ? Précisément de leur implication dans les confréries religieuses d'obédiences *sûfi* qui occupent une place de choix dans l'espace religieux sénégalais[163]. Cette question aurait pu, dans d'autres circonstances, être évacuée assez rapidement en ces termes : c'est la réponse à un besoin spirituel grandissant ou, peut-être même, la réponse à « l'invitation universelle de Mohammed », pour reprendre le théologien turc Mohammed Fethullah Gülen[164].

---

[159] Vue sous cette forme, la laïcité renvoie à une vision séculaire au sein de l'espace social.

[160] Penda Mbow, « L'islam et la femme sénégalaise », *in Ethiopiques, Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 66-67, p. 78.

[161] Le sûfisme ou *taçawwuf* en arabe renvoie à une dimension ésotérique de l'Islam.

[162] Appellation arabe qui signifie voie ou chemin qui mène à Dieu.

[163] Dans l'espace religieux se côtoient chrétiens et musulmans, même si ces derniers sont plus visibles du fait de son grand nombre d'adeptes. L'Islam est la religion majoritaire du Sénégal. Il réunit, en son sein, près de 95% de la population totale. Cependant, dans la partie occupée dans l'espace religieux sénégalais par l'Islam se côtoient plusieurs groupes œuvrant chacun pour une sur-visibilité. Le but de toute la manœuvre étant d'en occuper une meilleure part. Nous les identifierons comme des adeptes des confréries *sûfi* et d'autres groupes ne se réclamant pas du soufisme, mais œuvrant aussi pour leur visibilité et une bonne occupation de l'espace.

[164] *Une Analyse de la vie du Prophète, Mohammed : Le Messager de Dieu*, Paris, Éditions du Nil, 2010, p. 89.

Cependant, nous ne pouvons, en aucun cas, nous résoudre à ces seules réponses, car la question n'est plus seulement pourquoi cette implication, mais encore qu'est-ce qui expliquerait cette « sur-visibilité »[165] de la jeunesse d'aujourd'hui dans les confréries religieuses ? Il reste entendu, et nous le reconnaissons, qu'il a toujours existé dans l'histoire de ces associations religieuses, des individus qui s'y engagent à la fleur de l'âge. Mais, cela a toujours été une implication discrète, peu visible. De nos jours, ce qui sera, dans ce travail, considéré en termes de « sur-visibilité » de cette catégorie dans le champ confrérique, laisserait croire à un phénomène nouveau, alors qu'il n'en est rien.

Notre objectif est de comprendre les raisons qui expliquent cette volonté de « sur-visibilisation » dans les instances religieuses et pourquoi aujourd'hui ? Précisons que ce nous nommons à travers cette expression, c'est : « […] la présence croissante d'expressions et de manifestations religieuses dans l'espace public »[166].

1.1. Choix et construction de l'objet

Il est, cependant, bien connu dans la discipline que le choix d'un thème de recherche relève de préoccupations propres, d'une quête de compréhension et d'identification, dans certaine circonstance, de soi par rapport aux autres. Selon Abdourahmane Seck, « le choix d'une question chez un chercheur – surtout en sciences sociales – n'est jamais tout à fait neutre et sans quelques significations particulières. »[167]. C'est interroger les autres et leurs pratiques pour comprendre ce qui se passe en soi. N'est-ce pas Pierre Bourdieu qui, très peu friand de psychanalyse durant ses débuts, reconnaîtra par la suite que l'ethnologie pouvait à elle seule tenir lieu de « psychanalyse sociale » ? Selon lui, « l'ethnologie est, de ce point de vue, la discipline appropriée : elle participe de la réflexion sur soi indispensable à la connaissance de l'autre ? »[168]. Il s'agit, dans ce cas, d'opter pour un regard compréhensif sur soi, son terrain (dans ce cas notre société d'origine), notre famille, son rapport avec le religieux, notamment les confréries afin de comprendre le sens de nos préoccupations en ce domaine.

---

[165] Quand nous parlons de sur-visibilité, nous admettons qu'il y a déjà une visibilité de cette catégorie dans le champ religieux. Il s'agit d'une visibilité timide qui était synonyme de présence et de participation orientée. Aujourd'hui, ce que nous entendons par sur-visibilité suppose une action religieuse autonome visant l'affirmation, voire la reconnaissance d'une existence, d'une liberté de choix. Le jeune se montre éminemment visible dans l'espace religieux et public en usant de différentes stratégies de captation du regard d'autrui afin de renier, d'une part, les formes de dominations existantes et de matérialiser son autonomisation.

[166] Jean-Louis Triaud *in* préface Abdourahmane Seck, *La question musulmane au Sénégal. Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, p. 11.

[167] Jean-Louis Triaud, *op. cit.*, p. 13.

[168] Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Éditions Raisons d'agir, (cours et travaux), Paris, p. 264.

Longtemps, nous nous sommes posés la question de savoir pourquoi eux (ceux de notre génération, les autres Sénégalais des confréries) et pas nous ? Que vivent-ils de si extraordinaire dans ces organisations ? qu'est-ce qui expliqueraient les changements de comportements constatés chez les nouveaux adhérents ? (Impression de confiance en soi, meilleur pronostic sur l'avenir, etc.). Nous avons choisi cette thématique à cause d'un phénomène observé actuellement à Dakar comme dans les autres grandes villes du Sénégal. Ce phénomène s'est même déplacé en Europe, avec les centaines d'étudiants Sénégalais qui partent, chaque année, pour des études dans les grandes villes européennes, telles Paris. En effet, depuis presque une dizaine d'année, la jeunesse (18-25 ans) s'est totalement éprise des confréries religieuses, se trouvant, par moment, une identité autre[169], donnant parfois l'impression de s'être détournée des réalités de la vie de jeunes individus et parfois même de leur famille. Aussi, avons-nous trouvé le sujet préoccupant et nous demandions, dès lors, si c'était la manifestation d'une conviction religieuse commune à tous. Ou si c'était uniquement un effet de mode, une sorte de « désir mimétique » inconscient, « mon ami en est pourquoi pas moi ?».

Quoiqu'il en soit, cela semble changer complètement l'univers sénégalais en mettant au-devant de la scène publique des « marabouts mondains », suivis et écoutés qui bénéficient d'une puissante aura, surtout chez les populations qui sont l'objet de ce travail. À côté de ces marabouts mondains, des jeunes qui, paraissant soumis « au bon vouloir » d'un maître, semblent être détournés des réalités de notre temps en jouant sur leurs angoisses, leurs craintes et leur soif de spiritualité. Ce qui se présente et a été longtemps analysé comme une sorte d'exploitation par des maîtres qu'ils servent comme des sujets, le plus souvent, au grand dam des parents qui n'y voient aucune manifestation religieuse sinon celle d'une perte de repères. Nombreux sont-ils, aujourd'hui, à penser que la génération qu'ils ont fait naître ne sait ni à qui se fier, ni à quoi se référer. Ainsi, énoncent-ils l'hypothèse que ce phénomène devrait être considéré comme la manifestation d'un besoin spirituel. Il tente de répondre et de combler des « vides » culturels, traditionnels et affectifs ressentis et vécus par la jeune génération. Ce sentiment de « vide » se matérialise, chez les intéressés, par un besoin ardent de retour aux sources. Pour la plupart des individus qui en composent la catégorie, les confréries sont ce qui semble les rattacher à la culture sénégalaise qu'ils ne connaissent pas et n'ont pas bien vécu du fait d'une éducation d'élite portée essentiellement vers le rationalisme occidental.

[169] Nous reviendrons sur le fait que les jeunes assument pleinement l'*ethos* de leur communauté, abandonnant ce qui leur a été, la plupart du temps, transmis dans le cercle familial et ce que leurs proches attendent d'eux.

C'est dans cette optique que nous entendrons l'argument de l'ouvrage d'Abdourahmane Seck pour qui, en parlant « d'islamo-nationalisme, […] rappelle le rôle de l'islam sénégalais comme ressource de l'identité nationale, en même temps qu'il signifie son inscription forte dans le national »[170]. Cependant, quand nous parlons d'islam au Sénégal, la perception va au-delà de l'idée de religion comme pratique sacrée. Par ce concept, nous traduisons l'idée que s'en fit Durkheim[171]. Dans le *Larousse de Sociologie*, nous pouvons lire que la religion fait allusion à « un système de croyances et de pratiques, relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui s'unissent en une même communauté morale »[172].

Parlant de religion, nous avons donc à l'idée une « communauté » qui a en partage une quête et une autorité spirituelle. Qui dit communauté, en ces termes, parle de règles de vie. De là, nous pouvons considérer que l'islam communautaire s'est véritablement enkysté dans le tissu traditionnel et identitaire du Sénégal. Nombreux sont actuellement ceux qui définissent leur islamicité à travers leur appartenance à une communauté religieuse, en développant et en revendiquant une foi particulière, avec une culture religieuse authentique. Ainsi, nous pensons que ces reconnaissances communautaires auront comme conséquence la construction, dans un même pays, de tout un tas d'individus différents avec des identités particulières.

Il serait, dès lors, intéressant de se poser la question de savoir si cette floraison d'identités ne sera pas, un jour, un frein à l'idée de Nation. Cette aspiration politique n'appelle-t-elle pas à une homogénéisation sous toutes ses formes ? Pourrait-on accéder à cet idéal en favorisant autant de diversités, dans les visions et les pratiques ? La religion, telle que nous l'aborderons tout au long de ce travail, constitue un élément central d'unité nationale. Elle est, dans un pays comme le Sénégal, la centralité qui tend à régir toute la mentalité collective[173]. La primauté étant, la plupart du temps, accordée à l'organisation confessionnelle à laquelle on appartient. Il s'agira, de situer chaque type d'individu dans un groupe de référence, en observant le développement de son organisation religieuse, ses rites et les motivations qui les y ont conduit ou les y retiennent.

---

[170] J.-L. Triaud, *in* preface A. Seck, p. 12.

[171] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2001, édition électronique les Classiques en Sciences sociales réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de *Les Formes Élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie.* Livre I. Questions préliminaires, Paris, P. U. F., 1968.

[172] *Dictionnaire de sociologie*, pp. 198-199.

[173] Penda Mbow, « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », *in Journal des africanistes*, 2000, tome 70 fascicule 1-2. pp. 71-91.

1.1.1. Regard sociologique sur la religion

La religion a toujours bénéficié d'un statut particulier dans le champ de la sociologie. Il serait même légitime de dire que c'est par et à travers elle que cette discipline naquit et prit forme. Étonnant donc de voir, qu'à la suite des travaux de Gabriel Lebras, Max Weber, Karl Marx ou Émile Durkheim, que la sociologie des religions soit, un tant soit peu, reléguée au dernier plan des productions dans cette discipline des sciences sociales. La raison de ce relâchement réside dans le fait qu'il semble difficile à aborder de façon neutre. En effet, elle est un objet qui suppose, de l'auteur qui l'aborde, la manifestation d'un certain engagement de sa part, voire d'une posture particulière qu'il lui faudra assumer et définir. Seulement deux postures sont possibles avec cet objet si particulier : soit il est abordé à la manière d'un chercheur croyant, soit à celle d'un chercheur usant du paradigme « a-théologique ».

Dans tous les cas, l'analyse du religieux suggère une position même de la part du chercheur, qu'il soit du « dehors » ou du « dedans ». Cette posture manifestera une adhésion ou pas à un système de référence particulier. Nombreux ont donc été les auteurs qui se sont intéressés à la religion, selon des orientations et des perceptions particulières. Ainsi, ils l'abordent chacun avec une certaine philosophie, à travers une posture qui aura comme volonté de justifier les faits observés, les résultats obtenus ainsi que le type d'interprétation choisie[174]. Émile Durkheim, considéré comme chantre dans les études sociologiques portant sur le sens du religieux dans les sociétés modernes, l'abordait comme un fait éminemment social. Il proposait en cela, de l'étudier d'un point de vue social, c'est-à-dire comme une chose créée par le groupe qui lui donne un sens et une fonction.

Marx Weber[175], dans une optique économique et compréhensive recherchait, l'origine, le sens, voire les fondements de la modernité à travers l'éthique religieuse. Toute sa recherche, sur la question, se résumera autour de la volonté énoncée de trouver : « De quelle façon certaines croyances religieuses déterminent-elles l'apparition d'une "mentalité économique", autrement dit l'ethos d'une forme d'économie ? »[176]. Il a donc, pour se faire, « […] pris pour exemple les relations de l'esprit de la vie économique moderne avec l'éthique rationnelle du protestantisme ascétique »[177].

---

[174] Il s'agit, pour le chercheur, une fois avoir défini le sens qu'il donne à la religion, d'essayer, à travers son argumentation, de prouver que la religion répond, bel et bien, à l'orientation qu'il lui confère et du rôle qu'elle joue dans l'organisation sociale.
[175] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Paris, Plon, 1964.
[176] Max Weber, *op. cit*., p. 26
[177] *Ibid.*

Wilhelm Schmidt[178] portait, quant à lui, un regard de croyant[179]. Comme l'écrit Laubier, son travail se différencie des deux premiers par sa croyance et son adhésion à une religion. Pour l'auteur :

> *Durkheim, qui est athée, écarte systématiquement ceux qui ne partagent pas son incroyance. Schmidt privilégie une approche qui se réfère à la croyance en Dieu et son catholicisme oriente souvent ses recherches. Weber, en agnostique d'inspiration Kantienne refuse d'aborder les questions religieuses fondamentales*[180].

Il existe alors, comme nous pouvons le lire avec P. Laubier, « différents niveaux d'études du fait religieux »[181].

Comme nous le verrons dans le prochain chapitre qui visera à analyser la religion en tant qu'objet d'étude socio-anthropologique, il y a plusieurs façons d'aborder le religieux qui appellent à des postures qui émanent d'un engagement, voire de la reconnaissance de son rapport personnel avec la religion. Ce qui, en plus, nous permettra de saisir le sens véritable de la sociologie religieuse en la mettant en lien avec la façon dont nous percevons l'activité religieuse dans la société sénégalaise contemporaine. Parmi les différentes tendances en vigueur dans l'analyse du fait religieux, nous ferons donc la différence entre celles de types sociologiques dans lesquelles nous mettons les précurseurs à savoir Durkheim et Weber. Leur méthode s'appuie essentiellement sur l'observation empirique de réalités saisissables, c'est-à-dire les formes et expressions, voire des manifestations de l'activité religieuse dans un groupe donné. Ce qui aura tendance à en faire une activité collective qui n'a d'intérêt que dans une réalisation du même type.

Ainsi,

> *La sociologie religieuse se situe au niveau empirique et phénoménologique, mais elle n'est pas autonome parce qu'elle s'en tient aux apparences, et les objets, les actions et les idées qu'elle considère ne trouve toute leur intelligibilité que si on les rattache à des intentions et des causes qui échappent à l'analyse sociologique. Le sociologisme de Durkheim hérité d'Auguste*

[178] *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, Paris, Grasset, 1931.
[179] Patrick De Laubier, *Le phénomène religieux*, Paris, Collection Aurore, Pierre Tequi, éditeur, p. 142.
[180] Patrick De Laubier, *op. cit.*, p. 64.
[181] Patrick De Laubier, *op. cit.*, p. 11.

Compte consiste précisément à nier la spécificité du religieux pour la ramener à un phénomène purement social[182].

De ce fait, il faudra, pour celui qui s'inscrit dans ce type d'étude, parvenir à « […] chercher à un niveau supérieur, ce qui ne peut pas être perçu au plan purement empirique et de proche en proche, aborder les différents niveaux de la réalité pour mieux comprendre la religion. ». Comme l'écrit Makhtar Diouf, il s'agit d'« étudier l'influence exercée par la religion sur les individus dans leurs comportements, donc la société »[183]. S'intéressant particulièrement à la sociologie religieuse de Karl Marx, l'économiste sénégalais affirme que ce dernier, « bien qu'ayant émis l'une des plus acerbes sentences contre la religion, contribua également à l'édification d'une sociologie analytique de la religion au vingtième siècle en levant le voile sur ses accointances avec l'économie »[184].

Il semble, en effet, que l'ensemble de ses écrits posant les bases de son paradigme que ses exégètes regroupent sous l'appellation les « Écrits de jeunesse »[185] ont été un modèle d'analyse et d'appréhension de la religion en sciences sociales. S'inscrivant dans la pure tradition marxiste, il consigne la religion, tout comme l'appareil d'État (institution et idéologie), dans ce que Marx appelait la « superstructure », tout en la faisant également déterminer par l'infrastructure c'est-à-dire les déterminants socio-économiques d'existence. Selon lui, « l'esprit religieux n'est rien d'autre qu'un produit social, et toutes les représentations juridiques, politiques, philosophiques, religieuses, etc. des hommes dérivent en dernière instance de leurs conditions de vie économique »[186].

Aussi, reconnaît-il que même si les deux idéologues du communisme refusent d'assimiler leur approche à un déterminisme économique, ils admettent néanmoins, le primat de l'infrastructure sur la superstructure. Ce qui aurait tendance à réduire la religion au rang de facteur déterminé. Refusant ce réductionnisme de l'action religieuse dans sa *Lettre à Joseph Bloch* que cite Diouf, Engels écrivait que :

D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant de l'histoire est en dernière instance la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si ensuite,

---

[182] Patrick De Laubier, *Le phénomène religieux*, Collection Aurore, Pierre Tequi, éditeur, p. 11.
[183] Makhtar Diouf, *Islam et développement. Économie politique et Charî'a. Le Coran et la Sunna, Max Weber et les autres*, Dakar, Les Presses Universitaires de Dakar, 2008, p. 27.
[184] *Ibid.*
[185] F. Engels & K. Marx, *Écrits de jeunesse*, Paris, Broché, 1994
[186] Karl Marx & F. Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, Œuvres T.1, 1974, p. 58. Première éd. 1867, cité par Makhtar Diouf.

quelqu'un torture cette opposition pour lui faire dire que le facteur économique est le seul déterminant, il le transforme en une phrase vide, abstraite, absurde[187].

Cependant, la donne est aujourd'hui toute autre. Les récentes études portant sur « le retour du religieux » ou encore le « réenchantement du monde » se sont accompagnées d'un regain d'intérêt pour les études de la religion. Des milliers de pages ont été noircies dans ce cadre, avec différentes méthodes, grilles d'analyses et différentes disciplines : sociologie, philosophie, psychologie, anthropologie, économie, histoires, entre autres. De plus en plus, l'analyse du sens de la religiosité se présente essentielle comme un besoin de compréhension des réalités et des réalisations humaines contemporaines.

Toutefois, il faudrait faire attention à la distinction faite par Milton Yinger entre « sociologie de la religion » et « l'analyse sociologique d'une religion ». Le premier vise, selon lui, « à découvrir les principes généraux concernant la place de la religion dans la société »[188]. Tandis que « la seconde cherche à appliquer ces principes à des situations données »[189]. Toutes deux se complètent et aucune ne peut être développée sans l'autre. Notre étude recherche, quant à elle, des principes généraux afin de comprendre le sens de l'action religieuse ainsi que le besoin de recourir à la spiritualité confessionnelle. Il ne sera donc pas question de développer une analyse sociologique complète des différentes religions ou même d'une seule d'entre elles. Les matériaux historiques dont on dotera notre argument ne sont là qu'à titres illustratifs afin de légitimer le sens et l'utilité des principes généraux ainsi dégagés.

Nous inscrivant dans une perspective anthropologique qui, contrairement à la sociologie, aborde l'objet religieux en se focalisant essentiellement sur les regards « divers »[190] que des acteurs de différentes aires culturelles portent sur le fait religieux. De la sorte, comme pour la sociologie, nous constatons, dans le champ de l'anthropologie, différentes manières d'aborder la religion comme activité sociale ou culturelle. Historiquement, elle repose sur la pure tradition ethnologique qui est à l'origine de la posture anthropologique. Cette tendance se fonde essentiellement sur une dichotomie, voire une opposition entre une perception occidentale de la religion et une autre conférée aux primitifs à qui ils attribuent des formes peu évoluées d'organisations religieuses. C'est sans doute dans cet esprit que Tylor définissait la religion comme « la croyance aux être surnaturels ».

---

[187] Makhtar Diouf, *op. cit.*, p. 27.
[188] *Religion, Société, Personne*, trad. par Jean-Marie Jammes, Paris, Les Éditions Universitaires, 1964.
[189] *Ibid*.
[190] Quand nous parlons de regards divers nous avons à l'idée le sens particulier que chaque individu, chaque confession confère à l'action et à son organisation communautaire.

Le sens de cette définition de la religion porte aussi tout l'intérêt de ce travail qui était, au début, de découvrir le sens des croyances surnaturelles dans les sociétés anciennement considérées comme primitives. De ce fait, en nous inscrivant dans une posture essentiellement anthropologique, nous adhérons à la prétention de Paul Gosselin pour qui :

> *On s'intéresse désormais à la religion en tant que forme culturelle et à l'idée que la religion constitue un système créateur et manipulateur de sens. L'école de pensée fonctionnaliste en anthropologie sociale, qui s'intéresse évidemment aux fonctions remplies par la religion commence aussi à s'interroger sur la question du sens. Aujourd'hui, pour la majorité des anthropologues, la question du sens occupe une place centrale dans l'étude du phénomène religieux. Qu'il y soit question ou non, dans la religion, de croyances aux êtres ou aux forces surnaturelles tends à prendre de moins en moins d'importance. De l'avis de l'auteur, le fait qu'on ait remis en question la pertinence de l'opposition naturel/surnaturel n'est pas étranger à cette perte d'intérêt pour ces vieilles définitions. On est devenu plus sensible à l'ethnocentrisme et aux limites des catégories de pensée occidentales*[191].

Enfin, et c'est peut-être par-là que nous aurions dû commencer, les réponses que vous trouverez dans ce travail ne sont que les fruits de discussions formelles et informelles que nous avons tenues avec des membres des différentes confréries (jeunes et moins jeunes), mais également avec des musulmans et croyants d'autres confessions et allégeances. Il s'agit essentiellement d'une étude à visée compréhensive qui, s'appuyant sur les arguments des enquêtés, tentent de rendre compte de leur sens et de leurs représentations, si ce ne sont leurs plus intimes convictions.

1.1.2. L'implication religieuse de la jeunesse

L'implication religieuse se manifeste, chez la jeune génération, par une pratique soutenue et régulière des préceptes de l'Islam et confrériques. Il est devenu fréquent de voir un jeune, d'un âge jadis pas considéré comme habilité à l'exercice de pratiques sacrées, prendre part à des activités ou rituels, que le regard, voire les représentations traditionnelles, ont toujours réservés aux anciens (séniors) pour des raisons que nous aurons à traiter.

[191] « La définition de la religion en anthropologie sociale », Texte présenté à l'université Laval dans le cours Idéologies et Religions, 1985 (département d'anthropologie), p. 1.

Cette nouveauté peut, aux yeux d'épris de procédures traditionnelles paraître « a-normal » ou tout simplement indélicat de voir un individu à la fleur de l'âge, égrainer, à longueur de journée, un chapelet en psalmodiant des prières[192]. Ce phénomène, qui laisserait penser à un fait nouveau[193], s'est même transporté dans des villes européennes comme Paris avec l'action de jeunes en situation de migration savante. C'est comme si, une bonne partie de la jeunesse s'est, en même temps, découverte une profonde religiosité. Il est loin le temps où certaines personnalités religieuses se plaignaient du manque de religiosité des jeunes.

Nous avons remarqué que ce phénomène semble s'être amplifié avec la redécouverte des confréries *mûrid*[194] et *tijaan*[195], qui occasionnent des conversions massives parmi la jeune génération, ce qui suscite en nous de nombreuses questions ; cela même si nous avons constaté, avec la revue bibliographique, que la question de l'implication religieuse des jeunes sénégalais avait été source de plusieurs interprétations. Cependant, le jeu ne consiste pas ici à découvrir des vérités nouvelles ou inédites, parce qu'étant un sujet fouillé jusque dans ses recoins.

Ce champ de recherche aura accueilli de nombreux chercheurs qui, avec des outils divers, se sont attelés à saisir les enjeux sociopolitiques de l'engagement confrérique des jeunes sénégalais. Ce qui nous conduit à considérer cet investissement religieux des jeunes, comme un phénomène d'« invention de la modernité à travers des dynamiques religieuses »[196]. De cette reconnaissance, il paraît utile de spécifier que notre travail ne vient qu'en contribution à ce qui aura été déjà dit dans ce domaine.

---

[192] Même inavouée, l'idée de B. Spinoza « Dieu est l'asile de l'ignorance » semble, inconsciemment et de façon détournée de son véritable sens, ancrée dans les esprits, quelle que soit leur origine, leur statut et leur degré de religiosité. Autrement dit, qu'est-ce qui pourrait expliquer ces représentations négatives sur l'action religieuse des jeunes ?

[193] L'implication de la jeunesse dans le champ confrérique ne peut, en aucun cas, être perçue comme un fait nouveau. En réalité, des jeunes qui adhérent à des confréries, il y en a toujours existé. Cependant, ce qui est nouveau, c'est le fait que ces jeunes s'engagent dans une lutte âpre pour une meilleure visibilité dans l'espace national général, en prenant appui sur l'espace religieux. Cette tendance a comme principale conséquence de bouleverser considérablement les codes et lois qui étaient jadis en vigueur dans cet espace.

[194] Nous avons à l'esprit les disciples *murid* de cheikh Béthio sur lesquels nous avions travaillé en master, précisément sur « le sens de la soumission ou *jeebelu* dans la confrérie *murid* ». C'est le premier groupe qui a suscité de l'intérêt pour la jeunesse citadine.

[195] Nous faisons ici allusion à la branche *ñaseen* qui est un « démembrement » de la confrérie *tijaan*. C'est en observant les jeunes de cette *tarixa* que l'idée de traiter de la participation de la jeunesse dans les confréries nous est venue. Aujourd'hui, elle compte pratiquement plus de jeunes disciples que la confrérie mère.

[196] Allusion est ici faite au travail de Xavier Audrain, « Devenir "baay-fall" pour être soi. Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *in Politique africaine*, n° 94, pp. 149-165.
Il s'est, dans ce travail, attaché à présenter l'engagement des jeunes dans ce mouvement, souvent présenté comme marginal, comme la manifestation d'une volonté de modernisation devant conduire à l'affranchissement du sujet adhérant, des modes de dominations en vigueur dans la société.

Cependant, nous nous attacherons, dans notre démarche, en nous appuyant sur les propos de nos enquêtés, à interpréter le sens qu'ils donnent à leur participation. En lien avec les réalités sociales vécues au Sénégal, il s'agit de déterminer, précisément, à quels besoins émotionnels, mais également sociaux, répondent cet engagement religieux. Aussi serait-il, dans un premier, important de comprendre comment il se fait que des jeunes soient aussi nombreux à adhérer aux confréries et à l'afficher[197], à une époque où le rationalisme et la sécularisation courtisent l'esprit de certains et les conduisent, de plus en plus, vers un Islam moins ponctué et beaucoup plus libre. Comme l'écrivions dans les premières lignes, l'idée d'un « Islam des Lumières », courtise de plus en plus l'esprit des croyants. En effet, il a été observé que, dans ce pays d'Afrique de l'ouest, islamisé selon le modèle *sûfi,* où les confréries religieuses s'imposent comme des instances de contrôle et de diffusion de la religion de Mohammed, les gens commencent à instinctivement tendre vers une vision « libéralisante » de la pratique religieuse.

Ce qui importe dans ce travail, c'est de se poser la question du pourquoi de ces conversions massives. Pourquoi adhérent-ils aussi massivement aux organisations confrériques ? Surtout à cette époque ? Cela suppose-t-il un retour vers le passé et les traditions ? Ou encore, un refus de la modernité ? Il faut dire que lorsque l'on parle de confréries, on a souvent à l'esprit, un groupe clos, fermé sur ses dogmes et essentiellement réfractaire à toute idée de changement ou de modernité. L'idée de religion ne saurait, dans sa pure acception occidentale, être considérée comme participant à la construction d'une modernité. En effet, la religion renvoie à la tradition, à des connaissances et pratiques statiques, immuables qui ne sont, en aucun cas, vouées au changement ou à la transformation.

1.1.3. Penser la modernité religieuse à travers l'islam

Ce qui est dans la religion demeure et traversera le temps et sera transmis tel quel aux différentes générations qui la pratiqueront comme à ses premières heures. Or, l'idée de modernité renvoie au nouveau, le *modernus.* Cette idée implique nécessairement celle de rupture avec un passé jugé obsolète ou caduc et un à partir d'un instant précis sur lequel s'appuiera une idée ou une vision universelle devant servir de progrès. C'est là une inspiration de la philosophie cartésienne. En effet, en instaurant sa fameuse dichotomie dans le champ

[197] L'appartenance confrérique se manifeste de différentes manières chez les jeunes *murid* : il y a le port des photos de marabouts autour du cou. Pour les jeunes *tijaan*, c'est l'usage quotidien du chapelet. Dans certains cas, il ne s'agit même plus d'usage, mais d'un port esthétique dans la mesure où il est toujours enroulé autour du poignet comme, pour prouver, au besoin, son appartenance au groupe.

philosophique, Descartes a inspiré l'idée de rupture dans la compréhension de la construction de la modernité. En imposant un avant lui jugé incertain avec son doute méthodique et un à partir de lui correspondant à la modernité philosophique, avec la découverte de l'action de la raison qui fonde le concept de rationalité, il rompt avec le passé considéré comme traditionnel. Or, dans notre vision, la modernité se construit non pas par une rupture, mais plutôt à travers une volonté de réadaptation de ce qui existait déjà, c'est-à-dire des traditions et des coutumes dans le but de les rendre conformes avec les exigences ou les réalités de notre époque.

Il y a un ordre établi et inscrit dans la mentalité collective. Les individus, quelle que soit leur époque le reproduisent. Ils usent des mêmes stratégies pour trouver des solutions aux conflits ou angoisses auxquels ils sont confrontés. L'action religieuse pourra être perçue dans ce contexte. Nous restons convaincus que l'action religieuse joue un rôle fondamental dans l'organisation socio-politique des sociétés africaines, en particulier. C'est à travers elle qu'elles se construisent, pensent et orientent leur modernité.

Pour Jean-Louis Triaud :

> *La "nouvelle modernité sénégalaise" ne passe plus par une relégation du religieux dans le domaine privé ou dans le périmètre réservé aux organisations religieuses, mais, au contraire, par l'irruption de celui-ci dans la sphère publique, cet élargissement de l'espace religieux ne s'accompagnant d'ailleurs ni d'une surenchère d'orthodoxie, ni d'une rupture de type islamique*[198].

Toutefois, nous restons convaincu que le lien que nous tentons de dégager entre action religieuse et construction d'une modernité, pose des questions profondes. Tout d'abord, celle du degré de motivation religieuse ou dévotionnelle de cette action. Il ne s'agit pas de mesurer la foi de nos enquêtés, ce n'est pas ce qui nous importe. Seulement, il serait important de travailler à savoir si ces conversions seraient la manifestation d'une profonde conviction religieuse ou si c'est juste la réponse à un besoin statutaire de la part des concernés ?

L'ambition nourrie reste de comprendre les motivations qui conduisent ces jeunes à adhérer à ces groupes religieux et le sens qu'ils donnent eux-mêmes à ce que nous considérons comme une manifestation de visibilité religieuse. De la sorte, orienter notre analyse dans le sens de la construction, voire dans un procédé visant à déceler des éléments

[198] J.-L. Triaud, *in* préface A. Seck, p. 12.

d'élaboration d'une nouvelle modernité à partir du religieux s'inscrit, comme le note Abdourahmane Seck,

> *[…] dans le sillage de cette quête critique et tente de rendre compte d'un redéploiement de sens des canons de la parole dans la société sénégalaise de ces vingt-cinq dernières années. On a fait remarquer, combien de façon significative, ce « vivre au monde concret » prolongeait ici ses racines dans les références des vies et œuvres des propagateurs et leaders charismatiques des confréries, des héros politiques panafricains, des enseignements de la sagesse populaire, mais aussi de volontés ou d'aspirations citoyennes très marquées. L'idée, par ailleurs, d'une modernité à l'œuvre dans les sociétés musulmanes a été à la mode dans la décennie 1990 pour indiquer que ces dernières, en dépit du caractère chaotique de leur évolution récente, étaient en train d'inventer leur propre modernité politique. Il est utile de préciser, dans ces conditions, que cette notion de « nouvelle « accolée ici au mot « modernité sénégalaise » ne reste pas enfermée dans le champ lexical de la « nouveauté », comparativement à ce qui est ancien. Elle fait d'avantage signe, comme le dit Georges Balandier à propos du postcolonial, pour « une approche, une manière de poser les problèmes, un démarche critique qui s'intéresse aux conditions de la production des savoirs sur Soi et sur l'Autre* […][199].

De plus, il ne manquera pas de rajouter, sur la question du sens et de l'intérêt scientifique de cette nouvelle modernité en construction dans les sociétés islamisées :

> *Cette nouvelle modernité sénégalaise représente donc moins un objet désigné qu'une perspective d'étude susceptible de conférer à des situations diverses relevant de traditions et de projets intellectuels et politiques divergents, une logique d'ensemble. Toutefois, le détour par les tensions qui affectent le mythe de l'État-nation, tout en interrogeant parallèlement le sens des négociations qu'elles provoquent, permet, dans une certaine mesure, de dégager quelques contours de ce concept. On pourrait qualifier ces tensions en parlant de ratures dans la rhétorique de légitimation historique que l'État-nation s'est octroyée, en se posant comme le lieu et l'instrument de la réalisation ultime du destin d'un pays promis à une modernité (occidentale).*

[199] Abdourahmane Seck, *La question musulmane au Sénégal. Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010, p. 226.

Ce qui a été mis en jeu dans cette modernité (première), qu'on a pu considérer comme extravertie ou d'importation, c'était la promesse d'une double transformation, ambigüe par ailleurs. Au plan politique et social, il s'est agi de construire un espace public, sur la base d'une exigence égalitariste, devant seul garantir la conservation du sujet communautaire en citoyen. En d'autres termes, de construire un périmètre d'existence et d'expression à un nouveau lien social : la citoyenneté. Une citoyenneté qui serait définissable alors comme l'opportunité d'une émancipation des tutelles traditionnelles et portée par une temporalité ignorante des structures d'ordre qui, jusque-là, réglementaient les statuts primaires et secondaires présidant à la vie privée comme publique[200].

En fin de compte il s'agira, de fonder comme prétexte à travers ce concept et cette volonté extraordinaire de saisir la modernité à travers une institution qui a toujours été considérée comme confinant l'individu dans le passé et les traditions, et de respect, sans condition, d'un ordre « pré-établi ». Il s'agit, pour le chercheur, de partir « à la recherche de l'identité psychologique, historique, culturelle [du Sénégalais] d'hier et d'aujourd'hui »[201]. Ce qui reviendrait, à la manière d'Octavio Paz[202], de travailler à établir « un mode d'être et d'habiter le monde, une manière personnelle d'être en prise sur la réalité historique passée et présente, sur destin actuel et futur […] »[203]. De la sorte, le jeune actuel, aux prises avec la modernité, nous apparaîtra comme le « pachuco » dans l'œuvre de Paz, c'est-à-dire, cet être qui :

a perdu son héritage spirituel […] (croyances, religion, langues, etc. à mais au fond de lui vit encore quelque chose de son pays d'origine. Il ne peut s'identifier ni à la société nord-américaine qui le rejette ni à la société mexicaine qui ne l'a pas vu naître et grandir. Il ne revendique pas son origine et ne veut pas se fondre dans la société nord-américaine. Son accoutrement, son langage, le distinguent de ses concitoyens comme des descendants de ses aïeux. Si on ajoute à cela que le pachuco est jeune et qu'il s'entoure de compagnons de même âge que lui, on retombe sur les caractères habituels des héros mythiques. Carrefour e contradiction le

[200] Abdourahmane Seck, *op. cit.*, pp. 226-227.
[201] El Hadji Amadou Ndoye, « Mythe et poésie dans le *Labyrinthe de la solitude* », *in Annale de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Dakar, n° 10, 1980, p. 245.
[202] *El laberinto de la soledad, Fondo de cultura Económica México*, 1973.
[203] El Hadji Amadou Ndoye, *art. cit.*, p. 246.

pachuco est un être mal situé, un personnage dont on ne voit pas le centre. Il semble rebelle à toute compréhension[204].

Ainsi, la religion devient, pour le jeune, qu'il soit dans ou en dehors du pays, le moyen de retrouver une origine et une histoire, mais également de s'inscrire dans une contemporanéité construite sur un fondement local. C'est ce qui nous autorise, dans ce travail, à aborder le sens du religieux en termes de « stratégie », qui n'est rien d'autre que le moyen de retrouver une identité et une histoire.

1.2. Le sens de la modernité religieuse dans la pensée de Muhammed Fethullah Gülen

La « modernité » prend, dans la pensée du philosophe et théologien turc Muhammed Fethullah Gülen, un sens différent que celui conféré en philosophie, mais ne s'éloigne pas de celui abordé dans ce travail et retrouvé dans la pensée du sociologue sénégalais Abdou-rahmane Seck. En effet, l'idée de modernité traduit, chez le penseur turc, une volonté, voire un effort de retour aux valeurs traditionnelles de l'Islam[205]. Cette vision de la modernité trouve son sens dans le fait que Gülen est né et a grandi dans un contexte bien particulier[206]. Il coïncidait avec la fin du régime du général Mustafa Kemal Atatürk qui mourut trois années plus tôt.

Ce dernier avait, dans sa volonté de modernisation, plongé le pays dans une laïcisation ex-trême qui vu l'abolition du califat, au nom du principe de souveraineté de la nation et de l'interdiction de l'enseignement religieux. Marcel Collomb écrira à cet effet qu'Atatürk « a su faire table rase du passé et établir une nette distinction entre le domaine temporel et celui du spirituel »[207]. Cet argument donne sens au texte de la constitution turque de l'époque où l'islam n'était plus inscrit comme religion officielle de l'État.

Il fut proclamé à la place, un État turc républicain, nationaliste, populaire, étatiste, laïc et révolutionnaire. C'était l'époque de la turcisation profonde des mœurs qui mène à des ré-formes, notamment dans le domaine vestimentaire avec l'abandon du turban et du voile, mais

[204] El Hadji Amadou Ndoye, *art. cit.*, p. 256.
[205] Par ce terme, il faut comprendre la fidélité aux fondements originels de la religion à travers l'attachement et la reproduction de la *sunna* du prophète Muhammed.
[206] Il est né en 1938 dans le district du Pasinler à Erzurum au nord-est de la Turquie. Cette région était réputée très conservatrice et attachée aux valeurs des ordres derviches et à l'enseignement des madrasas (écoles coraniques).
[207] Marcel Colombe, « La Turquie et l'Islam », *in Revue française de science politique*, cinquième année, n° 4, 1955, p. 762.

également à l'instauration du week-end en remplacement du vendredi musulman. Sa volonté était de construire une société libre et moderne qui se caractérise par le détachement face aux valeurs traditionnelles et religieuses, par la même occasion. Il faudra attendre sa mort, en 1938 pour voir ressurgir, timidement la religiosité. À cet égard, les mécanismes de répression religieuse laissés par Atatürk était toujours en vigueur et sévissait avec la même sévérité.

Il y avait, à cet effet, le Département des affaires religieuses qui dépendait du premier ministre et avait comme mission de veiller à la pratique d'un Islam modéré. En cela, il lui fallait contrer les propagandes de journaux d'inspirations religieuses, mais également de surveiller les activités de confréries tapies dans la clandestinité. Ces dernières étaient réprimées avec force, amenant les gouvernements post-Atatürk à faire voter des lois autorisant des peines de prison à l'encontre d'individus désireux de créer, d'inspirer ou d'adhérer à une organisation religieuse. Les récalcitrants étaient accusés d'exploiter le sentiment religieux dans le but d'ébranler le principe de laïcité de l'État. Soucieux de ne pas passer outre la loi e de devoir en subir les conséquences, une partie de la population turque restée attachée aux valeurs traditionnelles islamiques et confrériques, par la même occasion eu l'idée de se regrouper en mouvements sociaux spirituels.

La particularité de ces derniers était qu'ils ne manifestaient aucune appartenance ou ambition, autant religieuse que politique. Le plus célèbre d'entre eux était le mouvement « Nurcu » lancé par le penseur-théologien Saïd Noursi. Perçu comme un réformateur de l'Islam, il tenait un discours à la fois patriotique et islamiste. Il déployait son énergie et ses ressources à la création d'écoles d'enseignements généraux dans les régions paysannes, contribuant ainsi à la formation d'une nouvelle élite musulmane et moderne. Son principal héritier fut, sans conteste, Muhammad Fethullah Gülen.

1.2.1. Le mouvement Gülen

Considéré comme une école néo-nurcu, le mouvement Gülen tente de perpétuer l'œuvre et la pensée de Noursi par l'intermédiaire de Gülen. En cela, il appelle, à travers ses écrits, à la redécouverte de la foi authentique, à une époque où celle-ci semble dénaturée par l'idéologie de la modernité.

Ainsi, serons-nous amené, sur cette base, à aborder cette organisation, comme un mouvement en quête de foi dans la mesure où dans ses écrits, Gülen ne cesse de souligner que : « le combat le plus important de notre époque est celui de la foi ». Cette ferveur se trouve, selon lui, « assiégée par la modernité ». Il reprend ainsi l'enseignement de son maître

Noursi qui défendait l'idée selon laquelle la quête de la foi n'est en rien incompatible à la construction de la modernité. Pour se faire, il va offrir une nouvelle pédagogie permettant à l'individu d'acquérir la foi véritable à travers la lecture, l'éducation et l'inscription dans son époque. Prenant, de la sorte, le contrepied du soufisme traditionnel qui met plus l'accent sur l'ascétisme, le retrait et le rejet du monde moderne et la persistance dans les *dikhr*.

1.2.2. Des mouvements sociaux à contenu religieux à la construction d'une modernité nouvelle

À la suite des paragraphes précédents, nous comprenons aisément que l'ambition de Gülen est de faire du retour à l'islam un projet de modernisation et de transformation de l'homme. Pour se faire, il va proposer une pédagogie de transformation de l'homme à travers ce qu'il nomme le « hizmat » c'est-à-dire le sens du service et du dévouement. Le but de cette rééducation de l'homme moderne reste de le faire sortir de son égoïsme et sa léthargie. Tel que l'écrit son biographe Enes Ergene :

> *Dans ses pires aspects, l'homme créé par la modernité est passif, léthargique du fait de son fardeau individualiste, maladroit et égoïste. Chez cet homme, la capacité à affronter des questions aussi lourdes que la religion, la culture, le dialogue entre les civilisations, la tolérance et la réconciliation est limitée et doit être développée pour qu'il puisse apporter sa contribution à la société. Les gens qui peuvent supporter une telle charge doivent être pleins d'abnégations, sincères, altruistes, généreux et ouverts sur les autres*[208].

Il est en cela évident que le projet de Gülen n'est pas seulement de créer ou de penser la modernité comme temps social, mais d'éduquer et de construire l' « homme idéal » qui, à travers la pensée et les valeurs fondamentales de l'Islam, puisse accompagner et donner sens à cette époque nouvelle. Pour lui, cet homme idéal du nouveau doit être : « dans son action, son attitude et ses pensées toujours positif. Il ne doit pas agir selon d'autres motifs ou réactions, ni être soumis à des réflexes intérieurs ou extérieurs. Il doit être constructif et non destructifs »[209]. L'homme ainsi présenté par Gülen a comme particularité d'être un homme prêt à affronter les difficultés et les épreuves de son époque. Toutefois, et cela l'est certainement dans toutes les religions, ce type d'homme de la modernité « ne peut être réalisé simplement

[208] *Le nouveau visage de l'Islam : Le mouvement Gülen*, New Jersey, Éditions du Nil, 2008, p. 28.
[209] *Ibid.*

par la religiosité, en se contentant de rester dans un coin tranquille, mais plutôt en s'immergeant dans le courant de sa société »[210]. On constate avec Gülen que l'homme moderne ou celui devant accompagner et donner sens à la modernité devrait être un homme engagé e actif dans la vie et ses difficultés. Il s'agit d'un homme qui ne se cache pas derrière la pratique ou le retranchement ascétique pour fuir les réalités de son époque, mais doit être présent et réactif. Il a l'obligation de prendre part à la construction et au développement de sa société.

En opposant l'homme moderne à l'homme traditionnel, Gülen montre que la modernité consiste à l'abolition du modèle d'homme traditionnel. Pour y parvenir, elle a inventé des moyens politiques, sociaux, et culturels. L'homme traditionnel était un type d' « homme public », en ce sens qu'il ne vivait pas seulement pour lui-même. Il était rempli d'abnégation envers sa société, sa nation, sa religion et l'humanité, en général. Cet homme n'agissait pas pour ses propres intérêts et ses bénéfices personnels, mais aidait et soutenait son prochain, en lui faisant part de sa conviction religieuse. Cependant, l'idéologie de la modernité n'avait pas, selon lui, de valeur pour inclure un tel modèle d'homme – décent, accueillant et doux. Elle est matérialiste et son modèle pour l'homme n'était pas « l'homme » mais « l'individu ». Son idéologie est les progrès constant- gagner de l'argent jusqu'à épuiser toutes les limites de la richesse et du bien-être. Dans cette optique, « le retour de la religion » s'explique, dans la pensée de Gülen, par le fait que :

> *Les gens se sont rapidement aperçus que même après avoir atteint les limites spatiales de la richesse et du bien-être, les problèmes politiques, économiques et socioculturels n'avaient pas disparu. Tandis que leur richesse matérielle augmentait, leur pauvreté spirituelle augmentait tout autant. Au point qu'ils atteignirent un état qui ne les satisfaisait ni matériellement ni spirituellement. Les individus et les communautés ont commencé à mettre en doute le système qui les régissait et se sont fait entendre par l'intermédiaire de groupes de pression et d'organisations sociales*[211].

[210] Enes Ergene, *Le nouveau visage de l'Islam : Le mouvement Gülen*, New Jersey, Éditions du Nil, 2008, p. 21.
[211] *Ibid.*

1.2.3. L'importance des nouvelles façons de vivre la religion à travers de nouvelles pratiques

La modernité comme moment historique incite, comme nous pouvons le remarquer, à penser de nouvelles pratiques. En cela on ne s'éloigne pas de l'idée de Benoît-Luc Simard selon qui, « s'est élaboré à partir du XIXe siècle un nouveau type de religiosité correspondant aux préoccupations de sens des sociétés technologiques modernes »[212].

Par-là,

> *Il fait ressortir la structure de cohérence qui en est la base et que l'auteur appelle « mysticisme rationnel ». Les mouvements religieux qui prennent comme base le mysticisme rationnel, tel que la Scientologie ou Eckankar, apparaissent plus cohérents pour l'homme et la femme de la rue lorsqu'ils les comparent avec les grandes religions traditionnelles. En adhérant à ce type de religiosité, ils peuvent trouver un sens actualisé à leur existence*[213].

Parler de religion nouvelle revient alors à penser le renouveau, c'est-à-dire une recontextualisation des savoirs, attitudes et significations religieuses et la religiosité elle-même. Il s'agit alors de penser la religiosité comme réponse à la crise et aux problèmes sociaux du moment. Toutefois, Gülen, dans sa pensée, conçoit l'homme en tant que base des nouvelles crises politiques et économiques de cette époque. Selon lui, l'existence de l'homme sur terre et sa façon de s'épanouir sont à nouveau sujettes à interrogation. C'est une question qui a hanté qui a hanté l'esprit des grands penseurs à toutes les époques, en commençant par les premiers philosophes naturalistes jusqu'à ceux d'aujourd'hui. La réponse la plus complète et la plus satisfaisante à cette question fut donnée par les « Religions du Livre ». Selon le théoricien turc,

> *Après l'aventure dans laquelle l'homme s'est trouvé pendant le processus de modernisation, et après que les prix sociaux, économiques et politiques requis aient été payés, l'homme se tourne à nouveau vers le Divin, vers les valeurs sacrées et célestes qui font de l'homme la raison d'être de l'univers. « L'homme de vertu » que les « Religions du Livre » mettent particulièrement en avant est précisément l' « individu idéal » que les paradigmes so-*

[212] « Penser dieu aujourd'hui : Entre mysticisme et rationalité », Québec, G1L 5A4 418-667-3281, p. 1. http://www.revue-sociologique.org/sites/default/files/PENSER%20DIEU%20AUJOURDHUI.pdf

[213] *Ibid.*

ciaux recherchent aujourd'hui. Il s'agit alors de retrouver l'homme public, l'homme rempli d'abnégation, loyal et spirituel. Car, l'ayant écarté de son esprit et de sa conscience, l'esprit de dévotion est une manière de vivre que la mentalité contemporaine ne peut pas comprendre[214].

Toutefois, il faudrait reconnaitre avec lui que :

Toutes les grandes civilisations du passé, tous les empires et États qui ont réussi et toutes les valeurs se rapportant à la civilisation ont été établis par des gens qui possèdent cet esprit. Les sociologues et les spécialistes des structures sociales s'efforcent maintenant de retrouver ce type d'homme[215].

À cette fin, des modèles, méthodes et projets nouveaux sont développés. « Ils craignent la destruction dans laquelle la civilisation contemporaine pourrait succomber s'ils échouaient dans leur projet ». En effet, « la civilisation moderne a un besoin d'individus ayant le sens à la fois du sacrifice et du dévouement pour la communauté, du dialogue et du consensus sincères ». Il semble que ce ne soit qu'à travers la formation ou la pédagogie *sûfi* nouvelle que l'on retrouve ce principe. Même si, comme l'écrit Ergene : « Depuis au moins deux siècles, l'humanité a négligé l'importance de cet aspect motivant de la religion »[216]. Toutefois, ce que l'auteur conçoit comme une négligence émane plutôt d'un choix librement consenti. En effet, en inscrivant les sociétés modernes dans une laïcisation extrême, voire une profonde sécularisation pour certaines d'entre elles, en posant la fin de la religion comme « principe fondateur de la modernité » à travers l'argument de la laïcisation, affirmant que : « la religion serait dépourvue de toute pratique sociale et qu'un style de vie matérialiste dirigerait la destinée des sociétés »[217].

De la sorte,

La dynamique de la transformation et de la mobilité sociales avait dévié du chemin tracé par les attentes positivistes des « Lumières ». La religiosité s'était développée au cœur même du modernisme et du laïcisme, prenant des formes nouvelles et vitales qui commençaient à se manifester. Ceci fut interprété par de nombreux spécialistes des sciences sociales comme le « retour du divin ». Mais, d'autres évaluaient cette même situation en disant

[214] Enes Ergene, *Le nouveau visage de l'Islam : Le mouvement Gülen*, New Jersey, Éditions du Nil, 2008, p. 24.
[215] Enes Ergene, *Le nouveau visage de l'Islam : Le mouvement Gülen*, New Jersey, Éditions du Nil, 2008, p. 24.
[216] Enes Ergene, *op. cit.*, p. 25.
[217] Enes Ergene, *op. cit.*, p. 26.

que : « le divin ne nous avait jamais quitté ». Le fait que la religiosité avait pris des formes nouvelles et originales démontrait que la théorie de l'incompatibilité entre la religiosité et la modernité ne tenait pas[218].

L'idéologie de la modernité a donné naissance à de nombreux courants anti-laïcs qui ne sont pas religieux. Les preuves et les exemples les plus flagrants de ce fait furent les identités et les mouvements religieux, et les nouveaux mouvements sociaux. Aujourd'hui, partout dans le monde, la religion n'est plus préoccupée que :

Par les besoins rudimentaires de la population rurale et les villageois sans instruction. Au contraire elle présente une image de jeunesse, de citadins instruits qui réussissent, et de sections de la société qui ont été élevées sur les principes de la rationalité[219].

Aujourd'hui, les marabouts faiseurs de miracles ou instructeurs dans le soufisme ont de plus en plus de succès. De même que les prêtes des églises évangéliques et autres pasteurs dans la foi catholique[220]. La laïcisation et la modernisation, s'ils ne sont pas en déclin, son loin d'être des valeurs montantes dans les sociétés actuelles. En étudiant les théories wébériennes sur la motivation positive de l'éthique protestante, on constate qu'elles ont fourni au capitalisme contemporain une base rationnelle pour penser le développement de la religion dans les sociétés modernes. Cependant, « dans le système de Weber, la religion, tout en stimulant les relations financières, sont paradoxalement elles-mêmes soumises à une rationalisation par les valeurs de a société moderne »[221]. En cela, la religion a tendance à devenir une valeur montante ces derniers temps est plus universelle, cohérente, équilibrée et positive. Dans les mouvements religieux, l'équilibre entre la religion, science, l'éducation, la politique (comme organisation des relations sociales) en est la plus parfaite émanation.

Dans cette partie, nous avons voulu esquisser un panorama de la confrontation ente les temps modernes et les la religion. L'image dépeinte n'inclut naturellement pas les transformations socioculturelles de l'époque. Cependant, nous avons essayé de montrer, à travers le processus de modernisation lui-même et ses éléments, comment ce processus pourrait céder la place à une tendance où les différences culturelles est ethniques pourraient se transformer en un choc des cultures et des civilisations qui menaceraient le futur de l'humanité.

---

[218] *Ibid.*
[219] Enes Ergene, *Le nouveau visage de l'Islam : Le mouvement Gülen*, New Jersey, Éditions du Nil, 2008, p. 27.
[220] Pour ne citer que ces religions. Le même sentiment de retour au sacré se trouve dans les autres formes religieuses. Le succès actuel du bouddhisme et de la Kabbale juive en sont de parfaites illustrations.
[221] Enes Ergene, *op. cit.*, p. 26.

1.3. Particularité de « l'islam sénégalais »

L'Islam pratiqué au Sénégal est assez particulier. Il est essentiellement porté sur des groupes religieux qui lui servent de socle. Ces confréries religieuses comme on les appelle, peuvent être comprises comme des associations d'individus regroupés sous l'autorité d'un maître spirituel appelé cheikh ou *sëriñ*. Ainsi, la particularité de cette pratique, repose sur le fait que l'Islam canonique ou officiel ne reconnaisse aucun ordre religieux, contrairement à la tradition *sûfi* qui est un ordre mystique musulman qui admet l'autorité d'un cheikh sur des disciples ou *taalibe*[222]. La mission de ce maître serait de les initier au mysticisme et à l'ascétisme *sûfi*. Ce qui fait que les marabouts et leurs disciples se retiraient généralement dans des zones éloignées des grandes villes afin de vivre intensément leur foi et s'adonner pleinement à la prière et à la méditation. Cependant, depuis quelques années, on constate de plus en plus de marabouts qui quittent les zones rurales pour s'installer dans les grandes villes comme Dakar. En effet, les vagues de sécheresses enregistrées vers la fin des années soixante-dix et une bonne partie des années quatre-vingts ont vus une massification de l'exode rural. Installés dans les grandes villes pour trouver leur subsistance, ces groupes migrants avaient l'habitude des confréries et ont voulu la reproduire. Ils se réunirent en groupes de prières dans un premier temps et par la suite en association de disciples d'un même marabout. Ces cercles de dévotion que l'on nomme généralement *dahira, ont* été à l'origine des tous premiers centres de prières urbains appelés *zawiya*[223].

Les membres d'une même confrérie s'y regroupaient après le travail pour des séances de prières communes ou de lecture de textes sacrés. Très vite, ces *zawiya* vont se propager dans tous les quartiers et seront établis à proximité des mosquées. Ce qui fait que les citadins qui n'ont jamais eu d'expérience des confréries vont être en contact avec leur pratique et vont, peu à peu, y adhérer. C'est voyant la quasi-totalité de leurs disciples établis dans les grandes villes que certains marabouts vont revenir dans les grandes villes qui avaient vu naître leur mouvement. D'une part, pour se rapprocher de leur disciples et d'autre part, parce qu'il y avait aussi, dans les grandes villes, de potentiels disciples à enrôler et des enseignements à transmettre.

[222] Mot wolof généralement utilisé pour désigner un disciple ou aspirant.

[223] Les *zawiya* sont des édifices religieux qui accueillent les membres d'une confrérie pour des séances de prières communes. L'autorité et l'organisation de la *zawiya* incombent à un cheikh supérieur qui fixe et dirige les prières ainsi que l'exécution des rituels. On remarque plus ce type d'édifice au sein de la *Tidjaniyya* où elles servent de lieux de rencontre et de communion.

La présence de ces marabouts et des migrants ruraux a profondément transformé les habitudes religieuses des citadins en y incluant les comportements mystiques habituels des confréries. Les premiers à y prendre part, ont été des personnes âgées, pour la plupart à la retraite. Ils peuplaient les portes des *zawiya* et s'adonnaient pleinement aux rituels confrériques. Le reste de la population n'était soit pas attiré par ce phénomène qui prenait de l'ampleur, soit attendait de dépasser la quarantaine pour s'engager comme le préconise les mystiques *sûfi*. C'est à travers ce dernier point que s'oriente la problématique de ce travail. En effet, parmi les changements engendrés par la présence des marabouts en milieu urbain[224], le plus intéressant n'a que bien peu attiré l'attention : il s'agit de la forte implication des jeunes dans les confréries, implication qui se manifesterait par une pratique soutenue et régulière des préceptes de l'Islam, mais aussi confrériques. Il est devenu fréquent de voir un jeune d'une vingtaine d'années prendre part à des activités confrériques ou égrainer un chapelet à longueur de journée en psalmodiant des prières. Ce phénomène nouveau s'est même transporté dans les villes européennes avec les étudiants. C'est comme si une bonne partie des jeunes s'est en même temps découvert une profonde religiosité. Sachant qu'il fut un temps où certaines personnalités religieuses se plaignaient du manque de religiosité, mais aussi de connaissances religieuses parmi la jeune génération.

Ce phénomène semble s'être amplifié, aujourd'hui, avec l'avènement de la *tarixa*[225] *ñaseen*, occasionnant ainsi des conversions en masse. Ce qui suscitait de nombreuses questions : d'une part, comment se fait-il que les jeunes soient si nombreux à adhérer à cette *tarixa* ? Et pourquoi ? D'autre part, il s'agissait de savoir si ces conversions massives seraient la manifestation d'une conviction religieuse profonde ou si s'était juste une situation passagère ? Il est évident que le but principal de ces questionnements et de ce travail en général, est de comprendre les motivations profondes qui conduisent un jeune à adhérer à une *tarixa*. La problématique au centre de ce travail que nous formulons et envisageons comme visant la com-

[224] Cf. La notion de « marabout mondain » développée par Momar Coumba Diop pour qualifier l'investissement des marabouts dans l'espace urbain avec tout ce que cela suppose comme renversement de situation.
Momar Coumba Diop, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade : Le sopi à l'épreuve du pouvoir*, CRES Karthala, Paris, 2013, p. 36.

[225] Le terme *tarîqa* est l'appellation arabe de ce que nous nommons en français confrérie. Cependant, nous l'utiliserons pour désigner des voies parallèles inspirées de confréries mères et qui tendent à s'imposer sous le regard des analystes comme de véritables confrérie avec un guide, une idéologie et une pédagogie d'initiation parfois fortement écartée des confréries mères.

préhension du sens de la visibilité religieuse des jeunes sénégalais, s'inscrit dans les champs interconnectés de la sociologie et de l'anthropologie religieuse du présent[226].

Au-delà de la sémantique de la religiosité au Sénégal, il est, pour nous, question de saisir le type de besoin émotionnel auquel répondrait le comportement religieux des jeunes actuels. Sachant qu'il y a encore quelques décennies de cela, ces associations religieuses étaient considérées comme des lieux pas toujours propices à l'« épanouissement intellectuel »[227] et à l'affirmation de la liberté d'agir et de choix de l'individu. Cependant, il s'avère, contre toute attente, que les leaders des assemblées religieuses, en collaboration avec la jeunesse du pays, travaillent à la construction d'une nouvelle société avec comme fondement, les valeurs éthiques et morales proposées par la religion musulmane. Tout laisse croire qu'ils sont en phase d'érection ou de construction d'une société nouvelle se fondant essentiellement sur les préceptes *sûfi* d'ouverture, d'humilité, de respect de l'autre, autant de qualités humaines qui, à leurs yeux, semblent faire défaut dans la société, en général. En nous intéressant aux confréries religieuses sous ce rapport, nous rompons avec les traditions des principaux travaux sur elles qui s'orientaient sur des axes tels l'analyse du rapport, voire des relations que ces instances entretiennent avec le politique[228] ou encore, la place que ses acteurs (leaders comme adeptes) tiennent dans l'économie du pays. Reconnaissant avec A. Seck, que :

> *Au niveau sociopolitique, les reproches les plus courants adressés aux confréries, notamment à leurs dirigeants, portent sur des accusations d'accointance avec les pouvoirs politiques établis (souvent tyranniques et non islamiques), mais encore sur leurs tendances à développer chez leurs disciples un esprit de dépendance psychologique qui concourt au maintien des privilèges des guides et des notables religieux*[229].

Il s'agira, dans un premier temps, de porter notre attention sur le sens et l'importance historique de l'existence d'une tradition confrérique dans l'histoire sociale et politique du Sénégal. Autrement dit, le rôle qu'elles ont eu à y jouer. Ce dont nous traiterons, avec le cas

---

[226] Présent à saisir ici comme construction, voire structuration de la modernité à travers le religieux. Lire à ce propos Lionel Obadia, « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18 | 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 22 mars 2015. URL: http://socio-anthropologie.revues.org/448

[227] On fait allusion à certaines pratiques comme le *jeebelu* ou l'extrême soumission qui, aux yeux du non initié, peut laisser penser à une annihilation de la volonté ou de la liberté d'agir.

[228] *Ndigel* électoral est un soutien ouvertement prononcé, par un marabout, en faveur d'un candidat. Il s'agit d'une sorte d'injonction, un ordre symbolique émanant d'une autorité spirituelle.

[229] Abdourahmane Seck, *La question musulmane au Sénégal : Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010, p. 45.

des *tijaan* et des *mûrid* qui, parmi les quatre confréries existantes au Sénégal, sont celles qui se sont fait les plus remarquer à travers leur engagement politique.

En réalité, durant la phase d'annexion du territoire national par le colon français, elles ont tenté, avec la collaboration des masses paysannes, de réorganiser la société « déstructurée »[230] par les moyens dont elles disposaient, le prosélytisme religieux. Afin de pallier cela et éviter les guerres, l'administration coloniale a mis en œuvre ce que Pierre Marty nommera dans ses rapports, le « contrat social »[231], dans le but de les transformer en médiateurs sociaux[232]. Il s'agissait particulièrement d'un rôle de « garde-fou » entre le pouvoir administratif étranger et le peuple. Nous pouvons même considérer qu'il s'agissait de faire le lien entre les descendants des anciens chefs vaincus et de la vague naissante de révolutionnaires qui donneront les tous premiers « nationalistes » qui inspireront les initiatives indépendantistes des prochaines décennies (années cinquante et soixante).

Rappelons, pour la temporalité, qu'il s'agit là de la fin du dix-neuvième et début du vingtième, aux époques décrites par Pierre Marty dans ses textes. Le « contrat social » mis en œuvre, à cette époque, consacrera le statut de médiateurs aux marabouts. Ils faisaient dorénavant office de lien entre administrateurs et administrés, à l'image de ce que fut l'Église avant la laïcisation[233]. Cependant, bien que détachés de tout engagement politique avoué, encore plus d'un projet de dévolution monarchique[234], il n'en demeure pas moins que ces derniers apparaissent, aux yeux des colons, comme des personnages très influents du fait des masses de fidèles qu'ils drainaient avec eux dans toutes les couches sociales. En plus de leur conférer de fait un droit de regard sur l'évolution des affaires politiques, les rendait également « subversifs », voire un tantinet incontrôlable pour les tenants de l'administration. La venue des indépendances ne fit pas rompre avec la politique du contrat social. Au contraire, elle en est un socle, une béquille sur laquelle s'appuieront les nouveaux administrateurs afin que la portée et le sens de leurs initiatives puissent toucher un plus grand nombre d'individus. Cheikh Guèye parlera dans son travail de « contrat social sénégalais »[235]. Dans le principe, rien ne changera. Les marabouts ont toujours un rôle de médiateurs sauf qu'ici, la seconde partie,

---

[230] Cheikh Guèye, *Touba Capitale des mourides*, Paris, IRD Éditions et Karthala, 2002.
[231] D. O.C. O'Brien, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *in revue politique africaine*, pp. 10-13. http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/045009.pdf
[232] Cheikh Oumar Sow, « Régulateurs sociaux ou acteurs démocratiques, Les confréries religieuses », Publication *Senplus* 15/02/2014, consulté le 3 Avril 2014 à 10h50.
[233] Voir rôle et influence de l'Église du moyen âge au début du vingtième siècle.
[234] Instauration d'une théocratie à l'image du monde *pulaar*.
[235] Cheikh Guèye, *Touba la capitale des mourides*, Paris, Karthala, 2002, p. 32.

c'est la nouvelle administration locale, face à un peuple qui ne sentait pas encore une parfaite rupture entre ce qui se faisait du temps des Européens et ce qui est du temps des locaux.

C'est en ces moments de nouvelles instabilités car, c'est là la deuxième grande crise qui frappera le territoire national après celle de la pénétration européenne, celle liée aux indépendances, favorisa une recomposition des confréries qui gagnèrent davantage de masses et connurent une importance politique encore plus grande. Cela même sans revendiquer directement l'exercice du pouvoir. Leurs interventions dans le champ politique deviennent de plus en plus fréquentes et de plus en plus décisives à l'intention des leaders politiques de l'époque. Léopold Senghor bénéficiait de forts appuis chez les *mûrid* et *tijaan* (*Sëriñ* Fallou Mbacké [*Mouridiyya*] et *Sëriñ* Babacar Sy [*Tidjaniyya*]). Par la suite, son successeur Abdou Diouf bénéficia également d'autres alliances religieuses (*Sëriñ* Abdou Aziz Sy [*Tidjaniyya*], *Sëriñ* Abdou Lahat Mbacké [*Mouridiyya*]).

L'originalité ou l'approfondissement du principe nous viendra avec Abdoulaye Wade, président de la République du Sénégal de 2000 à 2012. Arrivé au pouvoir à la suite d'une alternance politique en Mars 2000, il revendique ouvertement son appartenance *mûrid*. Ce qui posa, dès lors, de nouvelles questions aux chercheurs et observateurs du monde politique sénégalais sur l'avenir de la laïcité et des relations entre pouvoir religieux et pouvoir politique[236]. Comme l'indique cet extrait d'un article du philosophe sénégalais Ousseynou Kane, l' « allégeance de Wade », pour reprendre sa formule, « ouvrait le débat sur qui était véritablement le tenant du pouvoir suprême sénégalais ? ».

> […] *C'est avec une profonde consternation, comme beaucoup d'autres Sénégalais d'ailleurs que j'ai appris la décision du président de la République de conduire les députés de la coalition « SOPI » à Touba pour remercier le Khalife de ses prières et lui renouveler sa fidélité. Et j'ai trouvé cette initiative tellement incroyable qu'il m'a fallu attendre de voir les images insoutenables de la République couchée, quémandant goulûment des bénédictions à coup de postillons, pour me faire à l'idée que la dernière barrière qui permet de préserver encore dans notre pays une démocratie et une citoyenneté moderne, vient d'être franchie […] c'est donc la République qui est allée se prosterner à plat ventre. Même si la presse autant privée que celle dite gouvernementale s'est montrée étrangement sobre dans la couverture de l'événement […], partout il y a eu autocensure évidente des images, comme*

[236] Wade est le premier président sénégalais à avoir ouvertement avoué son allégeance au mouridisme. Il ira jusqu'à adresser officiellement des remerciements au chef de la confrérie *murid* pour ses prières.

si le spectacle affligeant de toute la République à genoux était quelque chose que dans leur subconscient les professionnels de l'information […] ne pouvaient se résoudre de montrer. Car, que l'on veuille ou non, et aussi longtemps que la loi fondamentale qui gouverne les institutions de notre pays n'aura pas été changé, il faudra reconnaître que dans le champ de ses actes publics, il n'y a rien qui soit au – dessus du président de République, soit-il Dieu. Il ne faut pourtant pas avoir peur de rappeler au président Abdoulaye Wade que le champ strictement politique ou se situe les événements actuels, c'est-à-dire celui de la République comme cité des Hommes, le double choix de Mars 2000 et d'Avril 2001 n'est en rien la volonté de Dieu ou je ne sais quel démiurge, mais c'est uniquement le fruit de la lutte du peuple sénégalais, de millions d'individus qui, chacun, ont choisi de manifester consciemment, par un acte citoyen réfléchi […] leur volonté inébranlable de changement et leur aspiration à plus de liberté et d'équité. Indépendamment de toutes les religions, des confréries et de leurs chefs, et si nécessaire contre eux […]. Laissons donc les hommes de Dieu en paix dans la cité de Dieu, et utilisons toute notre intelligence et nos forces pour construire ensemble cette cité des hommes pour laquelle nous sommes nés […][237].

Cet extrait de l'article du philosophe Kane ouvre ainsi le débat sur deux points majeurs qui auront failli faire vaciller le pouvoir du *taalibe*-président[238]. D'une part, la question de ce que nous nommerons l'ostentation confrérique de la part d'une personnalité incarnant une institution qui, dans les textes, se définit par la neutralité et l'impartialité envers les particularités sociales et confessionnelles. Ce qui tendait à inquiéter les acteurs politiques sur l'applicabilité de la notion de laïcité au Sénégal. D'autre part, il y eut le débat entre confréries dans la mesure où l'affirmation de la « mouridicité » du Président ainsi que l'ostentation du soutien mystique de son marabout[239] conduiront à une certaine rivalité et querelles entre les différentes confréries. Les autres protestant contre l'omniprésence des marabouts *mûrid* et *taalibe* dans les instances de décisions, les projets annoncés de modernisation de la ville de *Tuuba*, sans oublier la dénonciation, selon eux, de l'ambition inavouée de Wade de transformer l'État sénégalais en État *mûrid*, avec *Tuuba* comme capitale.

---

[237] Ousseynou Kane, La « République couchée », *quotidien WAL FADJIRI*, 8 Mai 2001.

[238] Réagissant face à la presse locale, après son entrevue avec son marabout, Wade affirmera : « Je suis allé à Touba en disciple mouride, et non en ma qualité de chef de l'État ». Lire l'article sur Jeuneafrique.com : « Sénégal, la leçon de Dakar : Quand la religion se mêle de politique », Jeuneafrique.com

[239] Comme source de la scène décrite et analysée par le philosophe Ousseynou Kane.

Cette situation décrite, loin de ce que l'on aurait pu penser, conduira à un retrait considérable des principaux chefs de confréries de la chose politique. En effet, les recommandations et autres formes de soutiens aux politiques ne se font plus entendre, suite à des déconvenues. Par exemple, *sëriñ* Mansour Sy, *xalife tijaan* à l'époque des élections de 2000, soutenait Diouf et prédisait sa victoire. Cheikh Modou Kara Mbacké[240] qui, selon les dires, affirmait avoir vu en songe *sëriñ Tuuba* qui lui annonçait la victoire éclatante de Diouf lors des jeux électoraux. Même en retrait, il ne demeure pas moins que leur influence restera intacte. Nous passons sur la création de partis politiques par certains chefs religieux (*Gaïndé* Fatma, *Baay* Niass, Cheikh Tidjane Sy et aujourd'hui Modou Kara, Mansour Sy…). Mais les Sénégalais semblent faire la part entre les deux.

1.3.1. Du dynamisme dans les mouvements religieux au Sénégal

Le *ñaseen* sera abordé, dans ce travail, comme modèle pour traiter du dynamisme des mouvements religieux nés de groupe de plus grandes envergures et tentent, malgré les détracteurs, à s'en détacher en imposant une originalité et une pertinence égales à celles des associations mères. En ce sens, il faudrait remarquer que le dynamisme fondamental sur lequel s'inscrit ce mouvement demeure semblable en de nombreux aspects à l'ordre mère (la *tidjniyya*).

Cependant, il se différencie d'elle dans sa façon de créer et de penser des initiatives pédagogiques afin d'instruire les adhérents à l'éthique *sûfi* et *tijaan* par la même occasion. Ce qui traduit le mieux la perspective dans laquelle nous tentons d'inscrire ce mouvement serait de convoquer la notion d' « ascétisme intramondain » développée par Max Weber dans ses analyses sur les origines du capitalisme. Dans une analyse consacré à ses travaux, Alain Bihr écrira que :

> *L'ascétisme intramondain » inventé et diffusé par le calvinisme, mais aussi par certaines sectes puritaines, méthodistes, piétistes et anabaptistes. Au sein du calvinisme, du fait de sa curieuse théorie de la prédestination, le fidèle ne peut échapper à l'angoisse de son salut, s'assurer de bénéficier de la grâce divine nécessaire à ce dernier, qu'en se vouant corps et âme à sa*

[240] Marabout sénégalais, petit-fils du fondateur du mouridisme et chef du parti politique P.V.D. (Parti pour la vérité et le développement). Il a soutenu tous les régimes et aujourd'hui encore s'active en politique même s'il a laissé la direction du parti à son épouse.

propre réussite économique, tout en respectant évidemment la loi divine. Car l'élu se distingue précisément par le fait qu'il manifeste et accroît la gloire de Dieu par son action dans le monde même : par le fait que, tout en vivant scrupuleusement selon la loi divine, il contribue à la prospérité du monde en assurant le succès de ses entreprises terrestres, et notamment de ses entreprises professionnelles, par un travail acharné et un effort de tous les instants qui sont tenus, par conséquent, pour un véritable devoir religieux. En somme, pour le calviniste, celui qui, grâce à son labeur acharné et à sa vie ascétique, réussit dans les affaires tout en respectant la loi divine travaille « ad majorem Dei gloriam » (pour la plus grande gloire de Dieu) ; et sa réussite atteste, de ce fait, qu'il bénéfice de la grâce divine et qu'il est assuré de son salut[241].

Ainsi, la volonté des membres des mouvements religieux autonomes, à l'image de ceux traités par Weber demeure d'être à tout instant en relation, voire en intimité avec la divinité, le savoir sacré. Dans cet esprit, ils cultivent la fertilité d'esprit et se livrent à des interprétations et délivrent des paroles de sens sur des thèmes divers. Ils témoignent, dès lors, une grande fidélité aux préceptes *sûfi* et islamique, au sens large. Il écrira lui-même que :

L'ascèse protestante intramondaine – ainsi peut-on résumer ce qui a été dit jusqu'à présent – s'est opposée de toutes ses forces à la jouissance ingénue des possessions, elle a restreint la consommation, en particulier la consommation de luxe. En revanche, elle a eu pour effet psychologique de lever les obstacles que l'éthique traditionnelle opposait à l'acquisition des biens, de rompre les chaînes qui entravaient la recherche du gain, non seulement en la légalisant, mais en la considérant comme directement voulue par Dieu (au sens où nous l'avons exposé)[242].

Cependant, et c'est là tout ce qui leur est reproché par les puristes, leurs efforts et les résultats de leur ascétisme mystique sont particulièrement adressés au monde extérieur, comme une sorte de prosélytisme inavoué. En effet, dans leurs comportements quotidiens, la jeunesse inscrite dans le *ñaseen*, à travers son effort de visibilisation procède à une sorte d'extension de soi. Elle oriente ses valeurs et les acquis de son initiation mystique vers

[241] Alain Bihr, « Les origines du capitalisme selon Max Weber », *in Interrogation, Revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales*, n° 2, « La construction de l'individualité », juin 2006, (le 15 juin 2014). http://www.revue-interrogations.org/Les-origines-du-capitalisme-selon,370

[242] *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, pp. 233-234. Cité par Alain Bihr, *art. cit.*

l'extérieur. Une façon certaine de conformer les deux types d'espaces et de d'harmoniser deux formes d'êtres sociaux en un seul pour habiter un monde moderne.

De la sorte, le fait d'être conscient et de reconnaitre la nécessité de cultiver a profondeur religieuse et mystique et de se présenté dans l'espace comment comme un sujet sous inspiration divine (un ami de Dieu ou comme détenteur de sa connaissance ou d'un savoir émanant de lui) lui impose des objectifs plus universels et plus sociaux. Weber abordera cette façon de penser son être religieux en termes de « rationalisation de l'activité sociale ». Ce principe que nous abordons dans ce travail, en des termes psychanalytique à travers celui d'intellectualisation traduit chez ce dernier : « notre capacité à recourir à la technique et à la précision, ce processus ratifiant également l'amorce du « désenchantement du monde »[243].

Reconnaissons, tout de même, à l'instar d'Enes Ergene sur le sens des mouvements religieux à contenu religieux comme le fethullaci, que ces notions wébériennes ne peuvent plus « aujourd'hui appréhender largement la profondeur de la dynamique rationnelle et sociale » de la jeunesse à travers le sens et l'orientation qu'elle confère à son engagement religieux.

Il est vrai et nous le reconnaissons que la religiosité ou l'action religieuse, en général s'appréhende la plupart du temps dans une dimension collective qui donne sens et pertinence. Ce qui lui permettait de rester dans la définition traditionnelle de la religion en termes de *religare*, ce qui fait le lien. La tendance actuelle en fait une activité plus individuelle et l'inscrit dans une dimension plus intime dans la mesure où l'individu recherche un rapport plus profond avec la sacralité, non pas dans le sens de se détacher du monde, mais se montrer meilleur que les autres. Il s'agit pour lui d'apporter une valeur différentielle sur soi, construire et imposer un regard conforme aux normes et exigences de la bienveillance fondamentale. De là, la figue du mystique actuelle ne sera plus celle d'un homme éloigné et indifférent face aux choses de la vie, mais plutôt une star des bonnes valeurs et de bonne façon de paraître en société. Il est celui qui parvient à trouve l'équilibre entre la vie moderne et l'inscription mystico-religieuses.

[243] Mazuir Françoise, « Le processus de rationalisation chez Max Weber », *in Sociétés* 4/2004, n° 86, pp. 119-124.
www.cairn.info/revue-societes-2004-4-page-119.htm

1.3.2. Significations socio-historiques de la tradition confrérique au Sénégal

L'engouement observé des jeunes pour la *tarixa*, nous a conduit à nous interroger sur la signification socio-historique des confréries dans la société sénégalaise. Ce qui a permis de constater que l'organisation confrérique a, depuis son apparition, joué un rôle important dans la transformation de la société sénégalaise. C'est par son biais que la société traditionnelle s'est réformée avec les idées nouvelles véhiculées par les initiateurs de confréries.

Comme le montre Aliou :

> *La confrérie joue un rôle important au Sénégal. Beaucoup sont entrés dans cette religion par l'intermédiaire d'une voie. Parce qu'ils ont vu un marabout qui les a plus, ça arrive. À notre époque, beaucoup de ceux qui sont entrés dans la religion, l'ont faite par la tarixa. Tous ceux que Baay a fait entrer dans la religion l'ont été par la tarixa. Tout ce que faisait l'Islam, le djihad et tout, aujourd'hui. Et puis, en plus, elles imposent une forme d'organisation à la société. Il est vrai qu'avant c'était aux rois d'assurer ce rôle, mais aujourd'hui, ce sont les marabouts. Baay Niass a dit que les politiques s'occupent de tout ce qui est du monde des hommes, mais tout ce qui relève du spirituel leur incombe. Parce que dans la vie, il n'y a que ces deux choses. Le zaahir et le baatin, ce que tu fais dans ta vie de tous les jours, comme par exemple ton travail. Et ce qui relève de ta foi. Que tu l'as ou que tu ne l'as pas, ce qui est important, c'est que c'est une autre partie… Mais, nous n'avons que ces deux dans notre vie. Donc, eux s'occupent de tout ce qui relève de la vie et les autres s'occupent de ce qui est de l'autre côté* […]

Nous allons montrer comment les confréries religieuses ont, dans le passé, contribué à la transformation de la société traditionnelle. Nous restons ainsi fidèle à la remarque d'Abel Kouvouama pour qui :

> *Instruire une réflexion sur le fait religieux dans l'espace francophone, particulièrement celui d'Afrique subsaharienne où s'est produite la rencontre entre les religions venues d'ailleurs et les religions autochtones, est une entreprise délicate ; car elle invite le sociologue et l'anthropologue à prendre en considération ces deux observations majeures : premièrement, la religion est toujours partie prenante des dynamiques socio-politiques des sociétés passées et présentes. Elle occupe une place non négligeable au sein des activités quotidiennes des individus. De plus, les mutations accélérées des socié-*

tés et a « connexion » des territoires à différentes échelles locales et globales interpellent davantage le sociologue ; celui-ci se doit d'accorder davantage une plus grande attention à la conjonction des dynamismes « internes » et « externes ». Deuxièmement, les religions se recomposent sans cesse en fonction des transformations institutionnelles, sociales économiques et des luttes symboliques. Ainsi, les individus croyants sélectionnent les messages religieux, empruntent et modifient dans le travail de conversion les produits culturels que les circonstances historiques leur imposent quotidiennement[244].

Dans cette optique, il nous faut revenir sur l'histoire sociale du Sénégal préislamique pour ensuite, tenter de comprendre les mécanismes de perpétuation de la tradition confrérique en cherchant à comprendre les motivations profondes qui ont conduit nos enquêtés à y adhérer. Il a été nécessaire de travailler à comprendre le contexte d'apparition des confréries et le rôle qu'elles ont joué dans l'organisation et la réorganisation de la société wolof traditionnelle.

Nous sommes, en cela, convaincu que l'être humain, quelle que soit sa condition sociale, son statut ou son niveau d'instruction ressent toujours le besoin de se retrouver en groupes ou en sociétés d'intérêts[245]. Avec Balandier, on adhère à une autre vision de l'action des confréries, dans les « sociétés traditionnelles ». Dans son travail chez les Fangs du Gabon et du Bas-Congo, les confréries ont, selon l'auteur, permis aux sociétés perturbées par la colonisation de survivre[246].

À travers ces lignes, nous pouvons comprendre que, lorsqu'une société, quelle que soit l'époque, est altérée par des éléments internes ou externes à elle, conséquence de tout processus de modernité qui s'enclenche, les confréries, quels que soient leurs types, ordres ou obédiences, tendent à « maintenir la force et l'équilibre d'une appartenance sacrée ou mythique. Cependant, il ne faudrait pas confondre la confrérie avec la « secte magique ». Car, la confrérie, dans sa pure tradition religieuse, s'empare d'un élément positif de la vie religieuse et prétend en exprimer l'expérience dans son intensité maximale[247]. Toutefois, les confréries ne jouent pas partout le même rôle. Au Maghreb, elles se sont développées à la période mara-

[244] Abel Kouvouama, « Les paradigmes des analyses socio-anthropologiques du religieux en Afrique francophone », *in La sociologie francophone en Afrique, État des lieux et enjeux*, sous la direction de Monique Hirschhorn et Moustapha Tamba, Paris, Karthala, 2010, p. 287.
[245] Pensons aux sociétés détentrices d'une vérité commune ou les groupes de chasseurs africains partageant un même goût et les secrets et savoirs conformes à la pratique de leur activité.
[246] Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, P.U. F., 1963.
[247] André Akoun (dir.) *L'Anthropologie, Les Dictionnaires*, Paris, Marabout Université, 1974, p. 116.

boutique durant laquelle s'est répandu le culte des saints dans l'Islam. Elles ont, par ailleurs, favorisé la pénétration occidentale. Dans d'autres zones islamisées, comme l'Irak où l'Afghanistan, les confréries ont conservé et perpétué des traditions jadis qualifiées d'« hérésies » tel le soufisme. Cela, en développant un véritable culte magico-religieux.

Au Sénégal, territoire largement islamisé depuis le dix-huitième siècle selon le modèle *sûfi*, les confréries occupent une place importante dans l'histoire générale du pays. Elles « s'imposent » comme des « instances de contrôle » et de diffusion de l'islam avec une organisation hiérarchique pyramidale sur laquelle nous reviendrons dans les détails. Pour l'heure, retenons que leur présence a été déterminante dans l'évolution sociale, politique et historique du pays. Au-delà du lien historique étroit qui a toujours existé entre confrérie religieuse et pouvoir, dans le Sénégal colonial et post colonial, il se trouve que la forte implication religieuse des jeunes qui se traduit par la redécouverte des pratiques religieuses et des rituels confériques, a comme principale conséquence, un confortable repositionnement des leaders des instances religieuses. Ces derniers se retrouvent, aujourd'hui, encore au-devant de la scène publique et politique, par la même occasion. Cette idée remet à jour le débat sur la laïcité et la séparation entre le pouvoir spirituel et celui temporel. L'implication des leaders religieux dans le champ politique nous amène à réfléchir sur la nature des relations qui unissaient le temporel et le spirituel. Il s'avère, aujourd'hui, que le pouvoir spirituel est, avec un succès extraordinaire, en train de se substituer au temporel. Les leaders religieux ne se limitent plus à l'orientation de leurs *taalibe* par des *ndigël* électoraux. Ils s'investissent directement dans un combat politique en devenant des acteurs politiques en quête d'éligibilité.

Ainsi, le religieux ne se présente plus comme il l'était de coutume, c'est-à-dire comme une « béquille sur laquelle s'appuie le temporel pour exister »[248] ou légitimer son discours et ses actions, encore moins, de tenir un rôle d'écran entre le politique et la population afin de parer à d'éventuels heurts. Cette situation incite à une relecture de la laïcité, car bien que sous les oripeaux de la sacralité religieuse, les acteurs « politisés » tentent de se présenter avant tout comme des citoyens sénégalais libres de prendre part à l'action politique. Aujourd'hui, la laïcité n'est plus à analyser en termes séculaire effectif, mais plutôt, comme un effort d'accommodation entre les deux types de pouvoirs.

[248] Quotidien *Le Soleil* du vendredi 2 octobre 2009, « Dossier Décodages », « Religion et Politique, Mariage d'amour et de raison », p. 7.

1.3.3. Du pouvoir politique des confréries religieuses au Sénégal

Il faut reconnaître que ce qui manque souvent dans les travaux de sociologie, c'est l'inscription temporelle, chronologique de la pensée, voire de la vision du chercheur. Il est évident que les marabouts actuels de 2013[249] ne sont pas les mêmes, n'ont pas les mêmes attentes et préoccupations que les marabouts d'il y a vingt ou trente ans. Notre quête, face à ce travail, est de procéder à une analyse qui tienne compte des réalités contemporaines (politique, économique et sociale). L'analyse en profondeur de la contemporanéité nous permettra de mieux saisir le rôle et l'importance des marabouts dans la société sénégalaise. Le comparatisme historique s'impose comme méthode d'analyse. Il s'agit de comparer la situation (économique, sociale, politique) des générations passées pour y saisir le rôle qu'y ont joué les marabouts. Le but étant de nous fonder en partie sur le passé pour comprendre ce qui se passe aujourd'hui.

Ainsi, est-il opportun, dans cette quête, telle que la présentait A. B. Diop, « d'examiner les conditions historiques ayant rendu possible l'établissement de ce système : l'expansion de l'Islam dans la société, au cours des siècles, les formes de cette diffusion, les relations des marabouts avec le pouvoir politique »[250]. Analyser une situation revient à tenter de saisir les mutations en cours dans un secteur. Ces transformations sont très souvent la conséquence d'exigences internes conduisant à des changements d'ordre politiques, économiques et sociaux. Durant notre master deux, nous avions tenté, sans les matériaux théoriques actuels, le même principe. En fait, nous nous étions rendu compte que le pouvoir des marabouts dans la société wolof, autant dans la société *pulaar*, arrivait suite à des exigences sociales qui eurent comme conséquences des mutations (autant sociales, politiques qu'économiques) qui allaient mettre les marabouts au-devant de ces sphères.

Sur le plan social, la société d'alors était une société monarchique, avec une idéologie de caste. Tout le monde sait ce à quoi renvoie une idéologie de castes et des fractures qu'elle cause dans une société. Pour cela, il serait intéressant, pour une meilleure vision de la caste et de son impact social, de se référer à l'ouvrage de Célestin Bouglé[251] qui fait office de classique dans l'étude des sociétés stratifiées Indiennes. Cependant, ce qui ne manquera pas

---

[249] Année de réalisation du terrain.

[250] A. B. Diop, *La société wolof, tradition et changement : Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 1981, p. 214.

[251] *Essais sur le régime des castes*, Paris, Alcan, 1908.
Une édition électronique réalisée du livre publié en 1935, Essais sur le régime des castes. Première édition, 1908. 3e édition, 1935, Paris, P.U.F., 4e édition, 1968, 216 pages. Collection : Bibliothèque de sociologie contemporaine.

de heurter le lecteur de ce travail, c'est que nous nous rangeons dans la vision de Louis Dumont[252] pour qui, l'idéologie de caste participe au maintien de l'ordre social dans un groupe. La combattre reviendrait à déstabiliser l'ordre déjà établi. Dans notre affaire, les marabouts ont profité de la situation politique pour repenser un nouvel ordre social.

Sur le plan politique, la pénétration occidentale avait bouleversé l'ordre politique, en mettant à genoux la plupart des rois locaux. Annexant ces royaumes, les occidentaux vont soit contrôler eux-mêmes ces zones, soit y placer des hommes de confiance. L'ordre de caste qui trouvait son socle dans la monarchie (parce que fournissant au royaume ses principaux chefs) s'en retrouva fort déstabilisé. Les marabouts *pulaar* venant de leur contrée du nord, profiteront de cette situation (instabilité politique, défection du pouvoir local) sociale (l'idéologie de caste n'ayant plus de socle), économique (les occidentaux ont pris le contrôle de l'économie (agriculture, avec la confiscation des terres aux *laman* et aux royalistes).

De l'autre côté, les paysans subissaient perpétuellement les affres des razzias *ceeddo*. Cette situation donnera un peuple déstabilisé, ayant perdu ses repères et en quête de protection. Plutôt que de se soumettre à l'administration coloniale qu'ils voyaient comme un envahisseur, la plupart des petites gens (entendre le peuple et les « castés ») iront se réfugier auprès de ces marabouts qui, même s'ils étaient pour la plupart d'ethnies étrangères (*pulaar*) leur inspiraient la confiance et la sérénité dont ils avaient besoin. En fait, ils n'avaient pas vraiment le choix. Ils étaient pris entre deux feux : d'un côté, les occidentaux qui ne leur accordaient pas de statut (ils étaient corvéables à merci), et de l'autre, les *ceeddo* qui les pillaient sans cesse. La seule alternative fut les marabouts. Ils avaient en plus l'habitude de les voir aux côtés des rois. Ils servaient à ces derniers de conseillers et d'émissaires. La raison fut qu'ils détenaient un pouvoir, celui de l'écriture. Ils savaient fixer les événements, ils avaient le pouvoir de figer le temps et de voyager à travers lui[253]. Ces marabouts leur offrirent un nouveau modèle de société fondé sur l'égalité, la justice, le respect de la vie et les idéaux islamiques.

Les marabouts de l'époque, en plus de l'enseignement de la religion, présentaient une vision de l'Islam dérivant de leur école de pensée, la voie de la connaissance de Dieu. Voilà ce qu'ils proposèrent aux gens qui venaient trouver refuge auprès d'eux. Ce furent d'abord la *Qadiriyya* et la *Tidjaniyya* et bien après le *Layeen* et la *Mouridiyya*. Voyant le nombre, ils

[252] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1971.
[253] Prédire et lire ce qui venait d'ailleurs. Nous reviendrons sur ce point avec Donald Cruise O'Brien sur le pouvoir de l'écriture en Afrique noire.

s'organisèrent en communauté autour des marabouts. Et bientôt tenteront, favorisées par leur nombre grandissant, de conquérir le pouvoir au nom de la foi (*djihad*).

Après avoir situé et analysé le contexte d'apparition du pouvoir politique des marabouts à l'époque de la pénétration coloniale, il convient d'en faire de même pour la deuxième étape qui est celle de la période coloniale en tant que telle. Ici nous scindons cette période en deux : l'époque de la pénétration avec les guerres de pouvoir contre les marabouts *tijaan* et l'époque après les *djihad*.

1.3.4. Le contrat social

C'est à cette époque que va naître véritablement le pouvoir des marabouts, construisant la légende de certains comme Cheikh Ahmadou Bamba. Une époque qui fut marquée par une lutte contre la colonisation, principalement contre l'idée assimilationniste. Certains marabouts, à l'image de Cheikh Ahmadou Bamba, seront considérés comme les premiers nationalistes Sénégalais. Cependant, ce que nous, avec le regard africain, voyons comme un nationalisme, sera analysé par Jean Copans[254] comme une « idéologie populiste à contenu religieux ». Il faut, en cela reconnaître, comme le fait Jean-Louis Triaud, dans sa préface à Abdourahmane Seck, que : « les études sur l'islam sénégalais ont insisté jusqu'à présent, avec de belles réussites, sur le partage des tâches, le contrat social, qui associait l'État aux forces confrériques »[255]. Après les indépendances, cette idée de contrat social perdurera avec les politiciens. Ce qui continuera jusque durant le magistère du président Abdou Diouf. Cependant, même s'ils sont encore pourvus d'une étonnante aura politique, nous n'assistons pas encore au phénomène des conversions de masse. Il faut dire que dans l'histoire de l'évolution des confréries, les conversions massives n'ont été enregistrées que durant deux périodes : lors de leur apparition coïncidant avec la pénétration occidentale et l'époque actuelle.

Il serait fort légitime d'expliquer les conversions de masses observées aujourd'hui comme une quête de réaffirmation culturelle ou religieuse[256]. En effet, après être sorti de la période irréligieuse des années marxistes, marquée par un déni total de l'activité religieuse et des organisations confrériques considérées comme des associations parasites dont le seul but était d'exploiter les masses, les populations de cette époque, signalons qu'il s'agit plutôt de

[254] Jean Copans, « La notion de dynamisme différentielle dans l'analyse sociologique : société traditionnelle, système mouride, société sénégalaise », pp. 19-33.
[255] Abdourahmane Seck, *La question musulmane au Sénégal : Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010, p. 11.
[256] Abdourahmane Seck, *op. cit.*, p. 12.

celles qui, représentant l'*intelligentsia* sénégalaise, se voyaient plus affirmer un engagement politique révolutionnaire contre une gérontocratie conservatrice et dominatrice que d'affirmer un attachement religieux ou confrérique[257]. À travers la confrérie, ils voyaient une organisation close essentiellement fermée sur ses dogmes et réfractaire à toute idée de changement. Sans oublier que ces derniers ont vu toute leur enfance, leur parent courber l'échine devant des maîtres-marabouts et leur donner le fruit de leur travail. Il était inconcevable, pour eux, d'y prendre part et l'est encore plus, aujourd'hui, qu'ils voient leurs enfants prendre part à ce qu'ils ont jadis combattu.

[257] Voir, sur la question du rejet de la religion par les intellectuels africains d'idéologie marxiste,
Abdoulaye Gueye, « De la religion chez les intellectuels africains en France », *in Cahiers d'études africaines* [En ligne], 162 | 2001, mis en ligne le 06 décembre 2004, consulté le 07 février 2016.
URL: http://etudesafricaines.revues.org/87

Section 2 : Hypothèses

1. Introduction

La raison première qui pourrait expliquer cet engouement des jeunes pour la *tarixa* serait le besoin spirituel. Les jeunes, par ces conversions massives dans les différentes confréries[258], exprimeraient un besoin grandissant de religiosité et de spiritualité que seules les pratiques *sûfi* pourraient satisfaire. Ce besoin proviendrait du fait que la religion et son enseignement ont, pendant longtemps, été relégués au second plan, après l'enseignement scolaire en langue française. Il a été remarqué, lors des enquêtes, que bon nombres des jeunes qui sont aujourd'hui actifs dans les confréries ont rarement reçu une profonde éducation religieuse.

C'est à travers les *turuq* qu'ils ont été véritablement en contact avec des valeurs islamiques profondes. De là, ces conversions traduiraient, de la part de ces jeunes, l'envie de découvrir leur religion et de vivre intensément leur foi. La *tarixa* étant, pour eux, le seul endroit qui offre cela.

1.1. Les sens des conversions religieuses massives

La *tarixa*, en plus de leur faire découvrir leur foi et de leur apprendre à l'exprimer et à l'interpréter mettrait à leur disposition tout le savoir conforme à la dévotion à Dieu, par le biais d'une initiation mystique. Cette connaissance qui est aussi dit « de Dieu »[259] est celui qui marque la fin de l'apprentissage du néophyte. Il s'acquière quand le disciple arrive à une compréhension parfaite de l'œuvre divine et qu'il arrive à « saisir le pourquoi des choses qui arrivent »[260]. C'est la raison pour laquelle, pour désigner un disciple non accompli, on utilise généralement le mot « aspirant » pour qualifier sa situation. L'aspiration étant d'arriver à ce niveau de connaissance que l'on n'atteignait généralement qu'après des années d'initiation contrairement aux disciples *ñaseen*.

Cette situation amène certains puristes à parfois considérer cette voie comme un non-sens à la *Tidjaniyya* originelle dont elle se réclame. Ces deux éléments joints conduisent à la théorie principale qui sera développée dans ce travail. En effet, ils font voir les conversions dans le *ñaseen* et dans d'autres mouvements analogues, comme une source d'information sur

[258] Nous traiterons plus du mouvement *ñaseen* de *Baay* Niass pour ses points d'originalités que nous aurons à spécifier au cours de ce travail.
[259] Cf. Entretien Bachir.
[260] Cf. Entretien Lamine.

les aspirations profondes de la jeunesse sénégalaise. En fait, ces éléments laisseraient croire que ces conversions massives dissimuleraient un autre besoin, en plus du spirituel. Il semblerait que ce regain de spiritualité des jeunes aurait comme motivation un besoin d'individualisation et d'autonomisation nourri par cette frange de la population.

La société sénégalaise, comme la plupart des communautés africaines, reste encore profondément ancrée dans les représentations traditionnelles. Parmi celles-ci, il y a le regard porté par les séniors sur cette tranche d'âge qu'est la jeunesse. Dans l'imagerie conventionnelle africaine, les jeunes appartiennent aux anciens. Face à eux, ils n'ont pas de mots à prononcer ou de choix à exprimer, pour la simple raison que le jeune n'a pas encore atteint le « statut de personne »[261] qui est conféré soit après le mariage, soit après une période initiatique pour d'autres sociétés[262]. Il arrive aussi que ce statut s'acquière par l'ampleur des revenus de l'individu, mais ce sont là les nouveautés apportées par la société de consommation. Le fait qu'un jeune se convertisse à une *tarixa* pourrait se traduire comme le désir de rompre avec ses conventions socioculturelles, donc de modernisation en arrivant à une individuation par son savoir mystico-religieux. Nous avons remarqué, en nous appuyant sur l'analyse des propos de quelques enquêtés, que ces conversions dissimuleraient un autre besoin, en plus du spirituel. Nous en sommes arrivé à considérer le regain de spiritualité des jeunes comme un besoin d'autonomisation[263].

En réalité, l'individu qui se convertit manifesterait, par ce geste, le désir de rompre avec les représentations ou modes d'agir à l'œuvre dans son groupe d'origine qu'il saisit comme non conforme à l'orientation qu'il souhaite donner à sa vie. Il manifesterait ainsi une envie de modernisation qui le conduira à une forme individuation[264] par rapport au milieu d'origine et

---

[261] La notion de personne révèle une logique d'égalité. Reconnaitre un individu comme une personne revient à lui conférer un certain nombre d'égards comme le respect. De plus, il convient de lui reconnaître des libertés et des droits. Pour contourner ce fait, dans les sociétés stratifiées, on refuse souvent le statut de personne à des groupes : Enfants, Femmes et les Esclaves (Grèce ancienne, mais aussi sociétés africaines traditionnelles) castés en Afrique et en Inde (même si Dumont indique que ces séparations ou hiérarchies représentent une part importante de l'organisation sociale des sociétés qui ont optées pour ce système) qui n'ont pas de statut dans la société. Dans le monde wolof, on parle de « nawlé ». Ces groupes cités n'ont pas de statut dans la société. Ils n'ont pas de droits reconnus et il ne leur est accordé aucune liberté. Précisons qu'il s'agit des sociétés traditionnelles africaines, même si référence est faite sur la déclaration des droits de l'homme pour les droits de la personne et, la société grecque ancienne où il y avait aussi une division assez marquée entre membres du groupe. La personne, dans cette société, c'est celui qui jouissait du statut de citoyen, avait droit de cité et prenait une part active à la gestion de cette dernière. Le reste n'en avait point même s'il était accordé à certain le droit à la possession.

[262] Cf. la société des Diolas du Sénégal où l'individu n'est considéré comme personne autonome qu'après une longue initiation dans le bois sacré. Ce rite, célébré tous les vingt ans, confère à l'individu le statut d'homme adulte.

[263] Par autonomisation, nous entendons un processus par lequel l'individu fait l'expérience de lui-même et arrive à se percevoir comme sujet libre de choix et d'actions.

[264] Selon Alain Marie, le processus d'individuation implique un processus de prise de distance objective et subjective de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales. Cela implique la capacité

surtout par rapport aux tenants du pouvoir social à qui il ne souhaite pas se soumettre. En se convertissant, il exprimerait bien, comme nous pouvons le deviner, un désir d'éloignement envers ces instances, mais il s'agit d'une prise de distance symbolique qui, comme nous l'aborderons, ne signifie pas, chez lui, une volonté de rupture.

Dans le fond, il s'agit de revendiquer sa présence et son existence en réalisant des comportements contraires à la marche dictée par les orienteurs sociaux. Il convoquera et retrouvera des comportements ou des traditions avec lesquels le groupe avait rompu ou avait instauré une certaine distance en voulant construire un nouveau type de société. De la sorte, ces conversions sont dorénavant à analyser comme participant à la transformation de la société sénégalaise, en mettant au-devant de la scène publique et religieuse des jeunes qui, en optant pour les confréries, manifestent une liberté de choix. Il est donc clair, qu'en plus d'être un outil de transformation sociale, la participation confrérique des jeunes sénégalais, serait à voir comme une stratégie identitaire, dans la mesure où elle permet au jeune adhérant d'arriver à une existence sociale, d'imposer ses choix à son groupe et de s'imposer par rapport au groupe des anciens. De cette façon, en optant pour la *tarixa*, il exprimerait un point de vue et une autonomie d'action. Ce qui motive cette vision c'est que la totalité des jeunes entretenus sur ce fait, sont issus de familles dont les parents appartiennent à une organisation différente ou ne participent à aucune confrérie. Il va de soi que ces théories ne seraient pas fondées si les parents étaient du même groupe. Alors, il n'y aurait pas de conversion à faire et supposerait uniquement la perpétuation de la tradition familiale.

1.1.1. L'engagement religieux comme « stratégie »

Traiter la participation confrérique des jeunes comme une stratégie identitaire n'est certainement pas une chose nouvelle.

Elle semble s'être ainsi inscrite dans l'histoire sociale du Sénégal. Nous avons pu lui déceler ce rôle stratégique en remontant à l'époque de la formation des premières confréries, et constater, qu'à travers cette habilité, elles ont contribué à la transformation de la société traditionnelle wolof. En procédant à un bref rappel, sans pour autant entrer dans les détails socio-historiques, nous pouvons soutenir que ce groupe s'organisait sous un régime monarchique, essentiellement païenne avec une idéologie de caste. La population se divisait

matérielle à pouvoir s'affranchir de l'appartenance communautaire, et par la suite, la possibilité intellectuelle (et affective) de se mettre à distance réflexive et critique des fondations ethniques qui sous-tendent les ressorts de la solidarité. Voir A. Marie (dir.), *L'Afrique des Individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 73.

en deux grands groupes : les *geer*[265] et les *ñeeño*[266]. Chaque groupe était divisé en sous-groupes : chez les *geer,* il y avait les *buur*[267], et les *baadoolo*[268].

Pour les *ñeeño*, il s'agissait des castes professionnelles, nul n'est ici besoin, pour l'instant, de revenir sur les détails du découpage de ce groupe qui se faisait selon le métier artisanal exercé. Nous le ferons dans un suivant chapitre qui portera sur la présentation en profondeur du groupe wolof sur lequel portera cette étude. La vision stratégique de la participation confrérique s'est principalement opérée avec le groupe des *baadoolo*. Ces derniers avaient un statut assez particulier dans la hiérarchie traditionnelle. En effet, bien qu'appartenant au groupe des *geer* et au-dessus des « castés »[269], ils vivaient ce que nous percevons comme un défaut d'existence sociale ou tout simplement un manque de statut dans l'organisation sociale.

Geer, mais pas suffisamment, les *baadoolo* n'avaient pas droit à l'exercice d'un quelconque pouvoir, ni à la possession. Ce qui s'expliquait par le fait qu'ils n'étaient pas nobles, et n'avaient, par conséquent, aucun droit. Principalement paysans, ils travaillaient sur les terres des *laman*[270], et leur versaient des tributs de toutes sortes. De plus, ils n'avaient pas le droit d'exercer un métier artisanal, dont la pratique était réservée exclusivement aux « castés » à qui elle conférait un statut et une existence au sein du groupe, et les mettaient à l'abri du besoin. Contrairement aux *baadoolo* qui vivaient dans la misère et subissaient les mauvais traitements des *buur* auxquels ils étaient soumis. C'est alors, pour quitter cette situation, et arriver à une existence sociale que certains d'entre eux vont se rapprocher des marabouts *sûfi* qui étaient déjà présents dans les cours des rois.

Ces derniers, bien que proches des rois qu'ils avaient convertis avant le peuple, s'en éloignaient peu à peu, parce qu'outrés du traitement qu'ils infligeaient à leurs sujets. Comme l'écrit A. B. Diop, en comparant l'influence des deux types de religions s'étant côtoyés dans le milieu wolof, l'Islam a eu comme principale réussite de pouvoir se mettre au-dessus de la monarchie, refusant le rôle de simple accompagnateur ou d'investir les chefs locaux en dignitaires.

Ainsi, pour l'auteur :

---

[265] Groupe dominant.
[266] Groupe des castés.
[267] Ayant droit au pouvoir, groupe dans lequel la monarchie tirait ses principaux chefs politique comme religieux.
[268] Paysans pauvres sans possession, ils représentaient le peuple.
[269] Lire Cheikh Tidiane Sy, « Mourides et traditions Négro-africaines du travail », *in revue Ethiopiques*, n° 21, janvier 1980.
[270] Maîtres de terres dans la société traditionnelle.

> *Le souverain – entouré très tôt de marabouts, d'abord étrangers : marocains, maures – n'a jamais été le Dieu ou le grand prêtre d'une religion restée familiale ou clanique avec le culte des ancêtres, où ; s'il a eu un pouvoir charismatique, il l'a perdu de bonne heure. Elle n'a pas été, non plus capable de protéger efficacement ses adeptes – idéologiquement et pratiquement – conter les abus du pouvoir monarchique, comme l'islam a tenté de le faire au moment où sévissait le plus la violence, avec l'accroissement de la traite des esclaves, à partir du milieu du XVIIe siècle*[271].

Ces marabouts prônaient une égalité entre les individus et étaient contre les formes d'hiérarchisation sociales fondées sur une supériorité biologique[272]. Ils avaient converti les rois pour pouvoir les amener à cette idée, mais ces derniers l'ont fait pour éviter les djihads des maures. Ayant tourné le dos à la monarchie, ils acceptèrent, dans leurs cours, des *baadoolo* qu'ils convertirent à l'Islam et aux rituels confrériques[273]. Ces derniers devinrent les premiers lettrés autochtones d'origines *baadoolo*[274] qui véhiculèrent l'idéologie de ces marabouts s*ûfi* et prirent leur place dans la société. Nous voyons que la confrérie a favorisé, à cette époque, la constitution d'une élite nouvelle, incarnée par les *baadoolo* qui n'avaient aucun statut dans le groupe. Ils avaient, à cette époque, compris que seule la participation confrérique pouvait leur permettre d'accéder à la connaissance et de s'inventer un nouveau statut.

---

[271] A. B. Diop, *La société Wolof, tradition et changement : Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala, 1981, pp. 213 – 214.

[272] S'appuyant sur les prescriptions mahométanes, la noblesse ou le noble était celui qui manifestait une meilleure dévotion en Dieu ainsi qu'une plus pure piété.

[273] Ce sont eux et les quelques « castés » qui les avaient suivis qui apportèrent les habitudes d'extrême soumission que nous constatons dans les confréries actuelles, embrasser la main des marabouts, se mettre par terre, ramper en leur présence et leur donner les fruits de leur travail.
Cheikh Tidiane Sy, « Mourides et traditions Négro-africaines du travail », *in revue Ethiopiques*, n° 21, janvier 1980.

[274] *Baadoolo* à saisir, dans ce contexte, comme l'équivalent de la classe populaire dans une société traditionnelle. Seulement, ici, nous ne partageons pas les thèses de Majmouth Diop qui voyait dans les castes, la réalisation des classes inférieures sénégalaises. Dans notre étude, la classe dominante sera celle des *Bour* qui exerce le pouvoir et véhicule un savoir et une idéologie universelle et à laquelle toute la communauté pense ou souhaite s'inscrire. Il y a les castés qui représentent une classe servile d'ouvriers pour laquelle il n'y a aucun espoir de changement ou de transfuge toléré. Même si, certaines stratégies seront pensées et déployées avec la démocratisation de l'école (obtention de diplômes universitaires) ou encore les mariages mixtes pour taire ou masquer une origine portée comme un complexe social. Enfin viennent les *baadoolo* qui représentent en quelque sorte la classe des employés qui sont la classe intermédiaire entre les *buur* nobles détenteurs de tous les privilèges et les castés détenteurs d'un métier dégradant pour le noble qui lui permet, tout de même, de vivre et parfois de connaître la richesse et la reconnaissance d'une utilité sociale. Or, le *baadoolo* reste piégé par le découpage. Il ne peut prétendre ni à la possession qui allait avec l'exercice du pouvoir, ni à l'accomplissement d'une tâche autre que celle agricole, du fait que les autres sont réservées aux gens de castes.

De nos jours, même si la confrérie joue toujours ce même rôle, comme nous l'avons mentionné plus haut, il faut tout de même reconnaître que les buts et motivations stratégiques ne sont plus les mêmes. Aujourd'hui, ils diffèrent selon les besoins et l'endroit où se trouve le participant. Toujours est-il que ce qui nous intéresse, dans ce travail, c'est la participation des jeunes, ce sont leurs motivations stratégiques que nous nous donnons comme objectif de saisir et de comprendre à travers un détour historique. Il s'agira pour nous de réfléchir sur la participation de jeunes dakarois et d'étudiants installés à Paris. Sachant que leurs motivations semblent différer selon la localisation et les réalités sociales qui y sont vécues. Dans un premier temps, nous avons à Dakar deux types de jeunesse qui se côtoient dans les assemblées confrériques avec des motivations différentes.

Il y a, dans un premier temps, des jeunes issus de milieux aisés ou moyens qui ont, pour la plupart, reçu une éducation qui a comme source principale le rationalisme occidental. Ces jeunes trouvent dans la participation confrérique, un moyen de découvrir et de se rapprocher de leur culture et de leurs traditions. Face à cette jeunesse dorée, en quête d'authenticité culturelle, se dresse une autre, issue des milieux plus précaires, banlieues et quartiers populaires. Ces derniers conçoivent la participation confrérique comme un moyen de sortir, voire de supporter la précarité. La confrérie sera, pour eux, un lieu convivial où l'on peut boire et manger à satiété. Elle sera également le lieu où tirer profit de la solidarité mise en œuvre par les frère-disciples, en cas de besoin.

En ce qui concerne les jeunes étudiants installés à Paris, en situation de migration, leurs motivations peuvent parfois s'apparenter à celles des jeunes restés à Dakar. L'adhésion à une organisation confrérique semble être le moyen, d'une part, d'intégrer un groupe, de pouvoir profiter de la solidarité et du soutien moral et souvent financier du reste de ses membres, dans un pays étranger. D'autre part, cette adhésion est aussi, pour eux, un moyen de se rapprocher, voire se raccrocher plus solidement à la culture d'origine afin d'éviter la rupture. Sachant que la participation confrérique est souvent présentée, par cette jeunesse en quête de valeurs, autant traditionnelles que religieuses, comme un trait essentiel de la culture sénégalaise. Le sens de cet argument se lira aisément chez J.-L. Triaud qui affirme que : « l'islam, par sa profondeur historique, culturelle et symbolique, vient donner de la substance à un État-nation frappé par la marque coloniale et par la crise. En disant les choses autrement, l'islam est devenu l'idiome commun de la nation »[275]. Abordée de la sorte, la question de l'islam nous donnera

[275] J.-L. Triaud, *in* préface A. Seck, *La question musulmane au Sénégal : Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010, p. 12.

l'occasion de traiter des motivations de la participation confrérique des jeunes en situation de migration qui nous paraissent répondre aux mêmes besoins.

1.1.2. Les stratégies de visibilisation religieuse de la jeunesse

L'implication religieuse de la jeunesse se manifeste, comme nous l'écrivions précédemment, par une pratique soutenue et régulière des préceptes de l'Islam et confrérique par la même occasion. Il est devenu courant de voir un jeune d'une vingtaine d'années prendre part à des activités religieuses ou des rituels, jadis réservés aux anciens. Ou, tout simplement égrainer un chapelet en longueur de journée en psalmodiant des bénédicités et autres attributs divins[276]. Ce phénomène semble s'être amplifié avec la redécouverte des confréries *mûrid*[277] et *tijaan*[278], en particulier. Ces derniers ont vu les créations, en leur sein, de mouvements religieux autonomes qui jouissent d'un franc succès auprès de la jeune génération. C'est le cas du *cántakone*[279], mouvement d'inspiration *mûrid* initié par cheikh Béthio Thioune et de la *faydou ñaseen*, groupe d'obédience *tijaan* initié par Cheikh Ibrahima Niass. Chacun de ces groupes se particularise par le dynamisme de ses adeptes et leur force de mobilisation lors des *cánt*[280] ou des séances de *wazifa*[281] ou de *xaadra* public[282]. Longtemps s'agissant de la jeunesse, on se demandait s'ils participaient à l'animation de l'espace religieux et de ces associations religieuses. Une grande invisibilité caractérisait leur présence et leur appartenance.

Aujourd'hui, ils investissent et assument leur présence et luttent pour une plus grande visibilité au sein de l'espace social, visibilité qui se pose, pour les enquêtés, qu'ils soient du côté des jeunes en termes de normalité[283] et d'anormalité[284] pour les anciens qui présentent la

---

[276] Allusion faite au *wird.*

[277] La *Mouridiyya*, confrérie initiée au début du vingtième siècle par Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Elle compte aujourd'hui des millions d'adeptes au sein de la population sénégalaise et est en passe de passer pour la confrérie nationale auprès des jeunes de toute condition sociale.

[278] La *Tidjaniyya*, confrérie initiée au dix-septième siècle au Maroc par cheikh Ahmed Tidiane Chérif. Elle a été introduite au Sénégal par El Hadji Omar Foutiyou Tall considéré comme *xalife* de toute l'Afrique de l'Ouest.

[279] L'expression est prononcée de différentes manières par les *taalibe*, *cántakone* ou *cántakhoune*. Dans tous les cas, il se traduit ou se comprend par eux comme signifiant « la communauté de ceux qui rendent grâce ».

[280] Le *cánt* est une cérémonie de grâce rendue par les disciples d'une confrérie à leur guide. Plus fréquent dans le mouridisme, il s'agit de rencontres durant lesquelles les *taalibe* en *kurél* lisent des textes sacralisés, rédigés par le saint fondateur et chantent des louanges du divin inspirés par lui. Dans le c*ántakon*e, elle connaît une touche plus originale du fait que les *taalibe* et leur guide Cheikh Béthio y joignent une touche plus festive avec des danses et des chants rythmés aux sons des tam-tams.

[281] La *wazifa* est un rituel *tijaan* de récitations de bénédicités sur le prophète et d'attributs divins.

[282] Public dans le sens où ce rituel était jadis réalisé dans un cadre privé et institutionnalisé comme la mosquée ou la *zawiya*. Aujourd'hui, il se déroule dans des lieux ouverts et publics, au grand dam de certains puristes qui y voient une sorte de désacralisation du rituel car tout lieu n'étant pas « licite » pour accueillir cet important rituel.

[283] Pour B. A. « c'est une précaution que d'être actif sur le chemin de Dieu. On vit une époque où il est facile de se perdre. La tentation est au pied de nos lits, internet, la télé, *Facebook*… La *tarixa* nous permet de nous sauver »).

quasi généralisation du sentiment religieux auprès des jeunes comme une pathologie collective[285] dont il serait important de déceler la cause. Dans cette optique, nous avons pu déceler que ce puissant sentiment religieux suivi de cette quête de visibilisation dans l'espace est, en réalité, la réponse à des aspirations inconscientes d'une jeunesse en quête de statut.

Partant du fait que la jeunesse est avant tout une catégorie sur laquelle s'exerce une domination au sein de l'espace social et que la religion se présente parfois comme l'instrument de perpétuation et de légitimation de cette domination. Il nous a fallu travailler à comprendre le statut réel des jeunes dans la société sénégalaise afin de saisir le sens de cette quête de visibilité dans l'espace commun. Celle-ci se caractérise par une volonté de colonisation, voire de confiscation du regard d'autrui dans ces espaces d'interactions ainsi que d'une légitimité dans la prise de parole publique, en général. Interrogé sur cette question, Bachir se posait la question de savoir « pourquoi la religion doit-elle être l'opium des jeunes »[286]. Assurément, ce qu'il faut comprendre, c'est pourquoi les jeunes doivent-ils être exclus des sphères de réalisations du religieux ?

Pourquoi leur confisque-t-on la légitimité de parole et d'action ? C'est ce qui aurait effectivement conduit à cet effort de visibilité dans l'espace public. Bien que participant à un dessein prosélyte, il oriente le débat sur des enjeux de pouvoir et d'autorité dans la société, en général. La première question à se poser serait de savoir quel était le statut des jeunes dans les espaces communs. En effet, dans la vision traditionnelle, on peut penser que le jeune avait un statut particulier dans la religion. De Bachir, nous retiendrons que « les premiers à avoir embrassé l'islam, c'est une femme et un enfant »[287]. Abdou, *mûrid* dans le *cántakone,* affirme que *sëriñ* Saliou Mbacké, *xalife* de Cheikh Ahmadou Bamba (1997-2007), fit son appel à la jeu-

---

[284] Voir Ernesto De Martino, *La fin du monde : Contribution à l'analyse de l'apocalypse culturelle*, Turin, 2002, p. 7.
Dans cet ouvrage, l'ethnologue italien revient sur les frontières entre normalité et anormalité dans une culture. Il emprunte cette distinction à la psychopathologie, bien qu'il ne soit pas psychiatre et suppose que, dans une société, les frontières de la normalité sont aussi mobiles que les frontières culturelles. Certains comportements jugés normaux dans certains contextes ne le sont plus dans d'autres. La véritable frontière de la normalité se situe, selon lui, dans les codes de référence de l'environnement. Ce qu'il nomme la « crise de présence », c'est-à-dire la perte de la fonction du réel culturel. Au Sénégal, si on trouve normal, dans une certaine situation ou un certain contexte, que la jeunesse fasse montre d'un extrême, voire profonde religiosité en témoignant de sa vertu et de sa bonne éducation, il arrive, cependant, que cela passe pour une anormalité quand le jeune ne vit plus que pour sa foi et se montre, de plus en plus, visible dans sa quête spirituelle. Dans ce cas, sa religiosité est plus considérée comme pathologique que comme constructive.
[285] Toujours dans l'optique d'une interprétation psychopathologique, la ferveur religieuse de la jeunesse est considérée par leurs anciens comme une pathologie collective qui se serait emparée au même moment d'elle, l'amenant à se détourner des réalités et de ce que devrait être leurs uniques préoccupations : travailler et profiter de leur jeunesse.
[286] Entretien Bachir.
[287] Entretien Bachir.

nesse en ces termes : « laissez les jeunes venir à moi et je ferai d'eux ce que *sëriñ Tuuba* avait fait des anciens »[288].

Son ambition était de faire d'eux des hommes de foi, des hommes de Dieu. La raison première émise dans l'explication de la visibilité religieuse des jeunes est qu'elle relève d'une volonté de moralisation de l'environnement social[289]. Inspirés par les discours de marabouts charismatiques qui, dans leurs propos, leur dépeignent un monde corrompu, vidé de toute sacralité et de toute référence divine, les jeunes acceptent leur offre qui est de construire, avec eux, un type de société inspiré de l'Islam et des valeurs traditionnelles *sûfi*. Ce projet tire sa pertinence dans le rejet de l'occidentalisme et le retour prôné aux valeurs traditionnelles[290]. De la sorte, l'engagement confrérique sera présenté comme un marqueur d'identité fort pour une jeunesse en quête d'authenticité. En outre, ils auront comme ambition de ramener la religion, la foi et le respect des prescriptions divines dans le cœur des hommes…

Cette volonté se traduit, comme le montrait Durkheim, par une quête de salut, un désir d'être sauvé de l'ignorance profane de la morale religieuse. Ainsi, il s'engage par crainte d'une « apocalypse »[291] pressentie ou prédite. Toujours, dans ce même ordre d'idées, Ernesto De Martino, ethnologue italien, revient sur cette question de la crainte de l'apocalypse comme sens qui est souvent présenté en science des religions ou toute autre étude sociale sur le religieux, par les formules consacrées de « retour à la religion » ou encore par la non moins célèbre formule wébérienne de « réenchantement du monde »[292]. Dans un de ses plus beaux écrits publié à titre posthume[293], il traite de l'idée de la fin du monde dans les différentes catégories de sociétés. Il utilisera la formule « apocalypse culturelle » pour traiter de ce qu'il nommera la « crise de la présence », et l'abordera comme étant, dans les sociétés modernes, la cause première de ce retour vers la religion.

La question de la familiarité du monde, que nous abordons comme l'aptitude, voire la capacité à savoir habiter le monde, se pose chez De Martino en termes de « perte de réalité » pour l'individu. Ce qui, serait, selon lui, la conséquence d'un détachement de la nature profonde de l'humanité qu'il convient de résoudre collectivement. Pour ce faire et surtout éviter

---

[288] Entretien Malick.

[289] Voir Fabienne Samson Ndaw, « " Identités Islamiques dakaroises." Étude comparative de deux mouvements néo-confrériques de jeunes urbains », *in Autrepart*, n° 36, 2006, pp. 3-19.

[290] Comme valeur, il s'agit des valeurs comme la solidarité, l'entre aide, le souci de l'autre…

[291] Voir Angela Biancofiore, *L'Apocalypse selon Ernesto De Martino : autour de la notion de "fin du monde"* (Publié dans *Résurgence du mythe*, textes recueillis par P. Gabellone, PULM, Montpellier, 2010).

[292] Cependant, nous nous focaliserons plus sur la perspective de Michel Maffesolli qui, à travers cette expression wébérienne, retraduit l'espoir ou la possibilité d'un retour à l'éthique et à la morale.
Michel Maffesolli, *Le réenchantement du monde : Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table ronde, 2007.

[293] Ernesto De Martino, *La fin du monde : Contribution à l'analyse de l'apocalypse culturel*, Turin, 2002.

le repli sur soi dans le but de taire ses angoisses d'ordre existentielles, l'individu est obligé de procéder à un dépassement de soi qui se matérialise par la participation à un projet communautaire de vie. Bien que l'« apocalypse » fasse traditionnellement allusion à une catastrophe attendue, Biancofiore[294] signale que l'idée que s'en fait De Martino est plutôt positive dans la mesure où l'individu retrouvera, par la suite, son humanisme et habitera un monde pur. Selon l'auteur, la catastrophe aura lieu, lorsque le sujet ne se sentira plus en mesure d'être dans un devenir ou un avenir historique commun, et dans aucune forme culturelle ou sociale possible. Il perçoit « la crise de la présence » du point de vue de la psychopathologie sous la forme d'un « délire de fin du monde » qui, en réalité, n'est que perte de sens, de symboles et de références culturelles et historiques. Situation qui survient quand plus rien n'a de sens pour l'individu ou, comme le titrait Gérard Mendel, « Quand plus rien ne va de soi »[295].

Cette situation est vécue dans notre société par une jeunesse qui, semble-t-il, ne se reconnaitrait pas à travers le modèle de société que l'on tente de leur laisser en héritage. Société qu'ils jugent corrompue et qu'il convient, selon la plupart de nos enquêtés, de « réformer ». Ceci prend plus les allures de crise d'autorité[296] car, les indexés sont les détenteurs du pouvoir social. Cette crise prendrait donc les traits d'une réalisation de l'Œdipe africain[297]. Contrairement à la réalisation européenne, les velléités du jeune en situation d'œdipe se dirigent vers le groupe tout entier détenteur du pouvoir social et non uniquement envers le père biologique.

En 1985, dans un article paru dans une revue spéciale du groupe *sud quotidien*, « 1960-1985, Le Sénégal 25 ans après », le journaliste Birima Fall revenait déjà sur ce retour des jeunes à la religion comme réponse face à « l'accentuation de la crise économique et la paupérisation subséquente des démunis »[298]. Ce qui a pour effet contingent, selon lui, l'explosion du prosélytisme :

> *Face aux rédhibitoires contraintes de la crise, le croyant esseulé se réfugie derrière une réponse du message divin. Jugés plus pertinent et surtout rassurant que ceux des intellectuels engagés dans une action politique opposée à l'essor du religieux. Ces derniers percevaient ces débordements religieux*

[294] Angela Biancofiore, « L'Apocalypse selon Ernesto De Martino : Autour de la notion de "fin du monde" » (Publié dans *Résurgence du mythe*, textes recueillis par P. Gabellone, PULM, Montpellier, 2010), p. 2.
[295] Paris, Éditions Robert Laffont, 1979.
[296] Voir Gérard Mendel, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968.
[297] Lire sur ce sujet, Marie Cécile & Edmond Ortigues, *Œdipe Africain*, Paris, Plon, 1966 ; Meyer Fortes, *Œdipe et Job dans les religions ouest africaines*, Paris, Mame, 1974.
[298] Birima Fall, « 1960-1985 : Le Sénégal 25 ans après », *in sud quotidien (*Hors série), 1985, p. 75.

comme un poison anesthésiant la liberté individuelle et aliénant la capacité de production[299].

Il fallait alors construire un nouveau type de société totalement vidée de significations et références religieuses. Ce qui fut considéré comme une forme d'*hybris*[300] religieux qui produisit un profond malaise dans la société qui se cherchait des repères. De plus, Freud constatait, dans son travail, l'existence d'un malaise social[301] qu'il attribue à une tension particulière entre l'individu et la société qui lui impose des frustrations et éveille, en lui, une très grande agressivité qui est source de culpabilité. C'est face à l'aggravation de ce malaise, depuis sa théorisation, que Mendel, théorise la sociopsychanalyse comme paradigme scientifique pour énoncer ce qu'il nomme « crise de civilisation »[302].

Afin de comprendre le sens et la portée de cette crise pour laquelle les plus touchés, sont les jeunes qui, trente-cinq ans après la publication de « La Révolte contre le père »[303], s'emmurent toujours dans des tentatives d'élucidations et de déni de la culpabilité. Le rejet de l'autorité symbolique et naturelle du père biologique amènera le jeune à en choisir une autre autorité à laquelle se référer. Celle-ci devient un modèle, un guide qui lui transmet les codes, les lunettes intérieures pour lire et interpréter son monde.

1.1.3. Entre conviction profonde et aspiration générationnelle

Nous interprétons la présence de la religion, dans l'espace public, comme un moyen un moyen de résolution d'une sociale qui naît d'une volonté d'accession à l'autonomisation dans une société qui ne semble plus, de l'avis de nos enquêtés, offrir de cadres pour permettre un changement de classe d'âges, de s'individuer par rapport à leur groupe et surtout d'accéder à

[299] Birima Fall, *op. cit*., p. 75.

[300] L'*hybris* représente la faute la plus fondamentale dans la civilisation grecque. Elle symbolise la démesure, le fait de désirer plus que ce que la juste mesure du destin (*moïra*) nous a attribué. Platon, dans *le Banquet*, le considère comme un défaut caractéristique de la jeunesse.
Lire à ce sujet E.R. Dodds, *Les grecs et l'irrationnel,* traduit par Michael Gibson, Paris, Éditions Flammarion, 1997.

[301] *Le Malaise dans la société*, Paris, Éditions Point, collection Points Essais, 2010. [Première édition 1929, Petite Bibliothèque Payot, Paris].

[302] En 1929, Freud constatait, dans l'ouvrage cité à l'instant, l'existence d'un malaise dans la société qu'il attribue à une tension particulière entre l'individu et la société. Cette dernière imposant des frustrations et éveillant une grande agressivité qui est source d'une culpabilité inconsciente. Cinquante ans après, Mendel qui reste toujours sur cette idée, en remarque une certaine aggravation et parlera de « crise de civilisation ». Pour comprendre le sens et la portée de cette crise dont les plus touchés sont les jeunes qui, trente-cinq après la publication de son ouvrage *Quand plus rien ne va de soi*, s'emmurent toujours dans des tentatives d'élucidation ou de déni de la culpabilité. Cependant, ce qui est important de comprendre et d'étudier, c'est plutôt l'arrière-fond inconscient sans lequel les mouvements religieux n'auraient pas autant d'adhésions.

[303] G. Mendel, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1968.

une existence sociale[304]. C'est pour cette raison que, dès l'entame du texte, nous précisions notre souhait de vouloir, dans notre choix analyse, rompre avec les explications de types théologiques, même si nous aurons, de temps à autres, recours à certains mythes religieux, dans le but de mettre en contexte ou faire l'archéologie d'une croyance. Notre choix reviendrait alors, à ne plus voir dans la visibilité religieuse des jeunes, une quête d'assouvissement d'un besoin spirituel ou d'un vide existentiel, encore moins de l'analyser comme une volonté de moralisation de l'environnement[305].

Sortir de l'explication par le théologique, ce n'est là qu'un premier effort de démarcation des premiers cadres d'analyses. En effet, nous proposons également de rompre avec les interprétations par l'économique avec les travaux d'inspiration marxistes. Ces derniers s'intéressaient plus particulièrement aux relations de domination d'un marabout sur des *taalibe.* Ce qui, aujourd'hui, est totalement réfuté par les acteurs confériques qui y voient des propos de détracteurs. Nous montrerons qu'en réalité, les modèles de remodélisation qu'ont apportées les jeunes dans les actes du croire et des nouveaux rapports face au sacré font qu'il n'est plus possible de rester dans ce type de vision de la confrérie. On assiste, dès lors, à un rapport plus individuel face à la spiritualité. De là, nous conviendrons, avec nos enquêtés, que le marabout ou le cheikh n'est là que pour mettre sur la voie avant de se retirer. Comme en atteste Aliou qui invite à l'autonomie du *taalibe :*

> *[Tu sais] dans l'Islam, chacun travaille pour lui-même, mes prières, on les comptabilise pour moi et non pour quelqu'un d'autre. Donc, une fois qu'on t'a donné le wird, tu pars le faire seul. Et puis Baay dit que le taalibe doit être responsable envers lui-même* […]

Cette manière d'aborder l'action religieuse, que nous proposons, est bien entendu inscrite dans une démarche psychologisante. Toutefois, elle nous a permis, en nous intéressant aux motivations et aspirations inconscientes des jeunes, de pouvoir saisir les angoisses existentielles et statutaires auxquelles ils sont confrontés, ainsi que des stratégies et solutions qu'ils déploient au quotidien, pour apporter une solution à leurs maux et difficultés. L'action religieuse relèvera, dans cet ordre d'idées, d'une volonté d'affirmation de soi. Le fait

[304] La crise survient dès lors que les dominés d'un jeu social tentent de s'émanciper sans que les tenants du pouvoir ne leur en donnent la possibilité. Ici, ce sont les jeunes qui inventent des stratégies, dans la douceur ou la douleur (violence symbolique ou réelle) visant à leur conférer une reconnaissance et un statut. Jadis, s'étaient les anciens qui mettaient en place des stratégies ou pratiques visant à faire le lien entre la fin de l'enfance et l'entrée dans le monde adulte (statut d'homme achevé ou fait selon les besoins de sa société).

[305] Fabienne Samson Ndaw, « Identités Islamiques Dakaroises. Étude comparative de deux mouvements néo-confériques de jeunes urbains », *in Autrepart*, n° 36, p. 5, 2006.

d'occuper les espaces publics devient un moyen d'imposer un regard sur soi et de manifester son existence et sa présence.

1.1.4. La construction de soi à travers l'activité religieuse

La participation religieuse répond ainsi à d'autres desseins. Il s'agit, dorénavant, d'user de la religion comme moyen d'individuation et d'émancipation. Cette idée, loin de vouloir traduire une quelconque vision utilitariste de la religion, telle qu'il nous le sera, sans doute, reproché, permet de voir l'action religieuse comme un moyen d'accéder à une existence sociale reconnue et légitime. Dans une société dans laquelle la modernité prise comme une occidentalisation, a eu comme conséquence la disparition des stratégies jadis mises en œuvre, pour permettre aux jeunes sénégalais d'accéder à un statut.

L'accession à un nouveau statut était régie par un cadre institutionnel qui se fondait sur des phases d'initiation. Ces dernières étaient formalisées par des rituels qui s'accompagnaient nécessairement d'épreuves physiques et mentales devant permettre aux jeunes qui les subissaient, de prouver leur valeur et leur mérite à appartenir au groupe des socialement reconnus. Ces épreuves symbolisaient la fin d'un cycle et le début d'une vie nouvelle, celle de personnes adultes[306] reconnue comme telles. La déstructuration de la société traditionnelle a conduit à un profond malaise qui est celui de l'allongement de la condition de « jeune », au sens de personnes sans statut particulier[307]. Les jeunes sont, à ce titre, en lutte pour une plus impor-

[306] Adulte au sens d'homme fini. La notion d'adulte recouvre plus celle de personne.

[307] Ces pratiques se symbolisaient par des rituels ou épreuves que le jeune, en quête de statut dans sa société, devrait subir afin de prouver ses aptitudes à être membre à part entière du groupe. Ici, il s'agit de se montrer comme digne d'appartenir à la société des hommes. Il fallait donc en donner la preuve ; montrer que l'on était assez fort, courageux, endurent et valeureux pour appartenir aux hommes et aux « vrais » ; assez intelligent, sage et vertueux pour appartenir à la phallocratie traditionnelle. Ces épreuves étaient dures, mais remplies de symboles. C'étaient des moments forts de sens qui devaient permettre à celui qui les subissaient et les réussissaient de prouver qu'il mérite sa place. Ces épreuves allaient généralement de la circoncision aux épreuves de recueillement qui s'en suivent (« leul »). Dans d'autres sociétés, s'étaient des épreuves physiques beaucoup plus dures et souvent dangereuses pour celui qui les subissaient. Dans tous les cas, il s'agissait d'un défi à relever. L'existence de ces pratiques ont assuré aux sociétés traditionnelles leur survie et la coexistence pacifique entre les groupes d'âges. Le jeune acceptait l'autorité et la domination des anciens parce que sachant qu'à un âge déterminé, lui aussi en fera partie. ; Qu'il n'avait pas beaucoup à attendre pour, lui aussi, accéder à ce statut. L'inscription de nos sociétés anciennes traditionnelles dans des sociétés de types moderne, avec de forts ancrages dans une rationalité occidentale, créeront bien des conflits entre les générations. Cette inscription et la forte urbanité qui s'en suivirent créeront des situations conflictuelles qui commencent aujourd'hui à éclore. Enfin, ces situations liées, ont déstructuré nos types de sociétés, retirant aux jeunes tous moyens de pouvoir prétendre à une existence. En fait, les pratiques ou stratégies jadis mises en œuvre n'existent plus. Il n'y a plus de rituels, plus d'épreuves, mais le pouvoir gérontocratique est toujours en place et tend à s'éterniser, ne laissant nulle initiative aux jeunes. Ces pratiques étaient jadis les éléments régulateurs de nos sociétés. Aujourd'hui, elles prennent une connotation folklorique... La conséquence fut une confrontation sévère entre les anciens, détenteurs du pouvoir et des jeunes en quête de statut, impatients de prendre part aux activités de gestions de leur société. Le problème est qu'au-

tante visibilité et une meilleure reconnaissance. La participation religieuse semble, aujourd'hui, être ce qui permet aux jeunes de trouver satisfaction à leurs aspirations en leur proposant des pratiques comme la *tarbiya*[308] qui, à terme, permettrait à l'individu d'accéder à un statut confortable et socialement reconnu.

Dans le principe, la *tarbiya* est un processus initiatique qui consacre la vie d'un néophyte. C'est un moment fort de sens et rempli de symboles, une période d'endurance et de méditation qui est sensée lui apporter, entre autres qualités, la maîtrise de soi vis-à-vis des appétits de la vie ainsi qu'une dévotion parfaite.

Pour Aliou :

> *La tarbiya est le moyen de faire accéder le taalibe à Dieu. C'est une mission que Dieu a assignée à Baay Niass. L'objectif de toute voie est de faire accéder le taalibe à Dieu. Quelle que soit la voie, quelle que soit la tarixa. Et ceci passe par la tarbiya. On dit généralement, que c'est l'épopée de la recherche de la connaissance divine, c'est la façon dont Baay Niass éduque ses taalibe afin de les faire accéder à Dieu. Cependant, il y a des raccourcis pour y arriver. Et, Baay fait emprunter à ses taalibe un chemin raccourci* […]

Durant cette épreuve, la moralité et l'endurance du *taalibe* sont mises à rude épreuve. *In fine,* ce qui sera acquis, c'est le *ngeerëm* du marabout, la reconnaissance sociale et symbolique de sa filiation maraboutique qui confère un statut légitime dans la société. En effet, une fois l'initiation achevée, le jeune se sentira apte et légitime à énoncer un discours sur sa foi. Il ressent le besoin de partager ses expériences, les résultats de ses méditations et de ses discussions avec son maître. Il pourra ainsi aider les autres qui n'ont pas eu cette expérience à faire une sorte de thérapie psychanalytique en trouvant des réponses à leurs angoisses existentielles. Selon Aliou : « […] Il y a des gens qui se posent des questions par rapport au sens de leur vie. Quel est le but de leur présence dans ce monde. Ils se posent des questions sur le sens de la vie, sur le but de la vie. La *tarbiya* offre des réponses à ces questions. ».

Une fois la foi et le savoir acquis, il est important, pour le jeune, d'être reconnu comme dépositaire. Pour ce faire, il lui faut être vu. Ce qui explique, le besoin presque vital d'investir les espaces publics, soit pour partager leurs expériences à travers des débats ou pour des

---

jourd'hui, la jeunesse tend à se prolonger dans notre société, l'individu est vu comme jeune jusqu'à un âge avancé, avec des répercussions sur la perception même de la classe d'âge.

[308]Forme d'éducation mystique dispensée dans les confréries. C'est durant cette phase que le *taalibe* acquiert les connaissances et codes propres à son nouveau groupe.

séances ritueliques. Il s'agit, pour eux, d'occuper le maximum d'espaces communs et de poser leurs pratiques et religiosité en débat dans l'espace public.

1.1.5. Du besoin d'identification

Le besoin de s'identifier à un groupe ou mouvement correspond à une orientation fortement marquée par les besoins existentiels. L'adhésion des jeunes se traduit plus par une nécessité de s'adapter aux exigences économiques, sociales qu'à une prescription divine et constitue un prétexte pour les maintenir dans la subordination de ces derniers. L'allégeance faite à un marabout ou la participation à un groupe de prière est loin d'être un fait désintéressé. En réalité, l'individu, le jeune cherche toujours à mettre en œuvre des moyens ou stratégies visant à résoudre ou faire taire ses angoisses.

L'engagement religieux fait naître chez lui, au-delà de la religiosité, la conscience de soi, l'individuation et marque son entrée dans un collectif. C'est pour la plupart des jeunes l'expérience de l'autre, la sortie de la famille et la rencontre avec la société. La religiosité devient un facteur d'intégration sociale, mais également un billet émancipateur. Les jeunes et les femmes sont les dominés et les exclus des espaces publics et religieux. Dans la religion, ils sont les exclus des « enclos religieux ». En ce sens qu'ils existent des espaces, dans la religion, auxquels ils n'avaient pas accès. L'homme mâture, le gérontocrate étant le maître absolu régnant dans toutes les sphères et accordant des tickets à qui bon lui semble.

Il est évident que la porte de ces espaces clos comme ceux de la spiritualité, de la connaissance de Dieu et du savoir conforme à la dévotion ne pouvait qu'être défoncée par les jeunes et les femmes. Il leur aura fallu s'imposer parfois faire face à des conflits et dénigrements fort désagréables[309]… Aujourd'hui, ils sont plus que visibles. Ils dirigent des prières et ont droit à la parole dans les espaces de partage (prêche, télé, radio...) *idem* pour les femmes qui, aujourd'hui, prennent en charge l'interprétation du Coran dans les places publiques (conférences) pour les questions relatives à leur condition.

1.2. La question de la transmission

On ne saurait aborder la question religieuse, sous une temporalité quelconque, sans porter une attention particulière à son mode de transmission. S'il s'agit, en s'appuyant sur Danièle Hervieu-Leger, de montrer que cette notion, large et forte de sens, trouve son intérêt d'analyse autant sociologique qu'anthropologique du fait que, la traiter dans le cadre religieux

[309] Oustaz Fall mosquée HLM.

ou purement socioculturel, supposerait entrer dans le champ représentatif qui, de par son ampleur et son importance dans l'organisation des rapports sociaux, « embrasse l'ensemble des processus par lesquels un groupe humain assure sa continuité dans le temps à travers la succession des générations »[310].

Elle suppose, en plus d'un lien social privilégié entre deux générations, un moment important et symbolique. Aussi, traduit-elle un moment durant lequel le jeune reçoit de la génération antérieure, la mémoire de toute une communauté, tout un capital symbolique et culturel lui sera légué, mais aussi les codes d'usages de ce legs. Par l'action de la transmission, le jeune devient un contenant à remplir d'où l'usage, dans la société wolof, de l'expression *soll*[311]. L'usage de ce terme permet de signifier que l'individu a été rempli par son maître ou son ascendant de tout un capital symbolique et culturel. Selon Abdourahmane Seck, « on dit ainsi de quelqu'un *dañ ko sol*, c'est-à-dire, il a été empli, au sens qu'il est bénéficiaire mais aussi un dépositaire, somme toute privilégié, d'une certaine grâce »[312]. Ce qui serait, dès lors, intéressant, ce serait d'en saisir le rythme. Pour ce faire, il faudrait répondre aux questions de savoir qui reçoit et par quel moyen il le reçoit ? Si dans les civilisations traditionnelles, il s'agit de l'aîné qui se met en situation d'*in partibus infidelium,* ce statut particulier est de plus en plus décerné au fils bien-aimé choisi parmi toute la progéniture.

Dans la structure familiale traditionnelle, ce fils jouit de privilèges qui sont refusés à ses frères et sera l'héritier. Cette situation de futur héritier pourrait conduire à une sorte d'hostilité de la part du père qui y verra une sorte de rivalité pour la préservation de son autorité. Car, en définitive, ce qui est transmis, au-delà des valeurs et d'une mémoire, c'est l'autorité[313], la légitimité ainsi la capacité de se faire obéir sans avoir recours à la violence, celle de modèle et surtout d'indépendance d'esprit. Toutefois, la quête d'une « modernité » aurait, semble-t-il, conduit à une « crise de la transmission ». Celle-ci se manifeste par une fracture, tout d'abord, entre ce qui devrait être transmis, la façon de le transmettre et l'usage qu'il faudrait faire de ce qui sera cédé. C'est tout le sens de ce qui est, aujourd'hui, perçu comme une crise de valeurs ou de générations.

Tout se présente comme si l'on ignore le principe et surtout les postures qui devaient être incarnées par chaque acteur de la transmission. Il est évident que les jeunes, ayant fait l'expérience de l'individuation et de la détermination de soi, ne semblent plus être deman-

[310] « La transmission religieuse en modernité », *in social compass*, 44,1, p. 131.
[311] *Soll* : remplir. Ce terme symbolise l'action de la transmission qui à travers elle, le détenteur du savoir ou du capital symbolique le remplirait, tel un vase, de toute sa symbolique et de toute sa mémoire.
[312] Abdourahmane Seck, *La question musulmane au Sénégal : Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010, p. 46.
[313] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 169.

deurs de quoi que ce soit. Ils semblent, aux yeux des porteurs symboliques, ignorer leur condition ou encore leur posture sociale et culturelle. Attendant d'eux qu'ils se présentent en *ndongo*[314] demandeurs pour mériter le legs, ces derniers en refusent la posture qui est la soumission. La question du regard que les jeunes portent, aujourd'hui, sur le transmetteur et le système culturel, se pose avec pertinence. On peut noter que la modernité comme construction a inculqué de nouvelles visions de l'existence ainsi que du symbolisme. La notion de « crise » généralement employée à travers les débats quotidiens et les médias semblent contenir une certaine nostalgie d'un monde dans lequel il y avait des clôtures symboliques et culturelles assez solides pour contenir les représentations et les attentes des hommes. L'ouverture aurait conduit à de nouvelles représentations, de nouveaux regards et de nouvelles attentes par rapport à la société, mais également à nos institutions symboliques. Il y a une nécessité de rénovation, voire de réadaptation fonctionnelle de ce qui, jadis, a été. Ce qui reviendrait, non pas à construire, mais à reconstruire sur ce qui existe déjà. Nous éloigne-t-on, en ce sens, de la considération de Fréolich sur cette capacité d'adaptation et de réadaptation qu'il conçoit comme une grande particularité du monde nègre. Selon lui, « la masse africaine possède une faculté d'adaptation à nulle autre semblable.

Le Noir adopte avec volontiers les croyances ou les idéologies étrangères mais en les transformant profondément selon sa philosophie, sa mentalité propre et sa conception du monde »[315]. De ce fait, nous pouvons penser que l'effort de « déconstruction » des années soixante et soixante-dix n'a pas laissé place à la reconstruction. À un moment donné, la mentalité collective a pensé qu'il suffisait, pour retrouver l'équilibre des premières heures, de faire appel aux vestiges traditionnels, de ramener les actions d'antan, cela de la part de la génération qui est accusée d'avoir rompu le mouvement « transmissif ». Dès lors, elle fouille dans sa mémoire afin de retrouver les piliers traditionnels de son enfance.

Nous pouvons cependant considérer que la jeunesse actuelle a, quant à elle, comprit ce qui est en train de se jouer. Avec la coopération des marabouts (pas aussi intentionnelle que l'on pourrait le penser), elle a saisi qu'il ne s'agissait pas de ramener ce qui était pour pallier la crise. Mais, plutôt d'adapter quelques valeurs aux logiques actuelles. La crise d'autorité qui se présente plus comme une crise de repères, remet le marabout dans une position confortable dans la société. Il oriente et fait le lien entre tradition et présent. Ce qui est perçu comme une « démission des parents » n'est rien d'autre que la conséquence d'un choix d'éducation axée vers le rationalisme occidental et « la détermination de soi ».

---

[314] Mot wolof pour désigner un aspirant ou un élève. Il est l'équivalent du mot *taalibe.*
[315] J. Freolich, *Le musulman d'Afrique Noire*, Paris, L'Orient, 1962, p. 11.

La nostalgie évoquée tout à l'heure, fait qu'ils cherchent à imposer des postures et des modes de pensées à une génération qui ne s'y reconnaît pas. Les résistances constatées sont sources de frustrations et de conflits. Car, l'obéissance aveugle ne semble pas être la grande force de la nouvelle génération, de même que le respect de l'autorité. Ce qui explique que l'autorité du marabout n'est plus aussi contraignante que ce qu'elle fut auparavant. Elle ne devient que partielle chez à travers le regard de ceux envers qui elle attend obéissance et soumission. C'est une autorité de façade qui permettrait au jeune d'évacuer le sentiment de culpabilité de ne pas répondre aux attentes asservissantes des parents. Avoir un marabout, lui donner la figure de l'autorité, est la stratégie élaborée afin d'éviter de verser dans le *niak kilifa*[316]. Tout se déroule comme si ce sont les jeunes qui aujourd'hui fixent les règles du jeu ou imposent le rythme, voire la marche sociale. Cet argument rejette naturellement une chiquenaude, ceux qui dénoncent une manipulation des jeunes par les marabouts et l'usage des potions ou de pratiques abracadabrantes pour les détourner de leur famille et de l'autorité des parents. Ce sont plutôt les jeunes qui manipulent et orientent les marabouts vers leurs desseins. Ils sont en train de transformer les structures familiales et symboliques en utilisant les formes d'autorité existantes, marabouts et parents. Cela en assignant une posture symbolique à chacune d'elle dans le processus de construction d'une nouvelle société.

On peut donc supposer qu'une « révolution tranquille » et peut-être même inconsciente, intéressante à étudier, est en train de se dérouler sous nos yeux. Il serait intéressant de l'étudier dans une optique pluridisciplinaire afin d'en saisir tous les contours et acquis. Avant tout, il serait nécessaire de faire l'inventaire des traditions et coutumes qui existent encore et montrer le mouvement transformateur exercé par la nouvelle génération. Cet élan n'a d'autre but que le changement et l'arrêt de la continuité historique. La modernité supposerait cet instant de rupture radicale avec le passé. Dans ce cas, il ne s'agit plus d'une reconstruction ou d'une transformation en s'appuyant sur ce qui existe déjà, mais plutôt d'invention, voire de création.

La « crise de la transmission » pose alors des questions éminemment sociales, politiques et culturelles à la fois. Dans la mesure où il s'agit de repenser, à travers elle, la future société à partir de ce qui est nommé « modernité ». Ce qui, en même temps, pose la question du sens et de la pérennité de nos institutions symboliques ainsi que des orientions des actions consacrées, qu'elles soient individuelles ou collectives. Dans l'optique d'une interprétation pragmatique, on pourrait penser l'action comme un effort d'adaptation des valeurs existantes à la

[316] Expression wolof pour désigner le rebelle qui refuse toute autorité. Un individu pareil est marginalisé et considéré comme suppôt du diable.

modernité construite. Ce qui se confrontera à l'invention de nouvelles valeurs et habitudes, parfois opposées en sens et en interprétation à ce que l'on tente de rénover. Le religieux semble rentrer dans ce domaine. Il y a bel et bien une transmission acceptée dans les lieux traditionnels de transmission, que ce soit la famille ou les autres instances de propagation de valeurs comme lieux d'instructions et de construction d'hommes.

Cependant, un nouveau regard ainsi qu'une nouvelle sémantique sont accordés aux actions religieuses et à sa pratique. L'engagement prend, comme nous le montrons, de nouvelles allures : elle se modernise. Les rapports entre les différents acteurs ne sont plus les mêmes. Le sacré connaît une nouvelle dimension, sans oublier que les hiérarchies et les positions dans les lieux de réalisations ne sont plus les mêmes. On assiste désormais à une « objectivation du devoir religieux ». À ce titre Hervieu-Leger écrira :

> *La caractéristique majeure de la modernité religieuse est d'avoir ouvert à l'affirmation individuelle et communautaire de l'autonomie des sujets croyants la possibilité de prendre le pas sur l'autorité hétéronome de la tradition institutionnellement validée*[317].

Émancipés des contraintes traditionnelles et institutionnelles, les pratiquants d'antan apparaissent, de nos jours, comme des « pèlerins »[318]. Alors que les fidèles d'aujourd'hui deviennent des « sujet croyants »[319], plus soucieux de sens et d'authenticité personnelle que de vérité. Cette position montre que l'action religieuse contemporaine émane d'une démarche consciente et réfléchie. Les identités ainsi construites deviennent des identités créées et adaptées aux exigences d'une époque.

1.2.1. Les cadres de transmission et de socialisation

On pourrait considérer qu'au Sénégal, se côtoient deux types de jeunesses. Dans un premier temps, nous avons une jeunesse éduquée, « encadrée » à l'école ou dans une structure visant à leur inculquer un *habitus* valorisé. Face à elle, se tient une jeunesse « déscolarisée » qui ne semble soucieuse que de la recherche du gain pour assurer sa survie. C'est moins celle qui nous intéresse dans ce travail. Cependant, il est, aujourd'hui, observé que ces deux types de jeunesses se rencontrent dans leurs aspirations.

---

[317] Danièle Hervieu-Leger, « La transmission religieuse en modernité », *in social compass*, 44,1, 1997, p. 131.
[318] Danièle Hervieu- Léger, « pratiquant au pèlerin », *in Études*, 392,1, 2000, p. 56.
[319] Danièle Hervieu-Leger, « La transmission religieuse en modernité », *in social compass*, 44,1, 1997, p. 131.

Quel que soit l'univers dans lequel ils se trouvent, ils ont en commun la quête de soi, celle de sens ou encore de référents symboliques comme nous pouvons le lire dans la préface. Celle-ci porte dans les confréries, toutes leurs aspirations. Ainsi, l'éducation de l'enfant et, par-là, la transmission de valeurs, se fait dans des cadres institutionnalisés et aguerris à ce type de tâches. Dans un premier temps, il y a la famille qui est perçue comme le cadre privilégié d'éducation et de transmission de valeurs. C'est à travers son modèle et son mode d'organisation fondée sur le respect scrupuleux de l'autorité, de la hiérarchie et du pouvoir des anciens sur les cadets que d'autres cadres de formations seront érigés sur son modèle et se présenteront comme des élargissements valorisant le pouvoir de la communauté des adultes[320] (hommes achevés dans toute la profondeur de l'expression) sur les jeunes.

L'Islam n'a pas beaucoup fait évoluer la tradition sénégalaise. L'enseignement coranique des *daara* est une forme d'éducation permanente dans laquelle le *sëriñ* forme les *ndongo*, dans un enseignement ni sélectif, ni compétitif. L'enseignement de l'école coloniale fut celui qui rompit avec la tradition. Durant cette période, la transmission du savoir initiatique qui se faisait jusqu'alors au grand jour, sort des « cités » pour se réfugier dans les villages. L'école française éloignait les enfants des anciens jusqu'alors chargés de transmettre la connaissance. Les idées véhiculées par l'éducation coloniale ont conduit à la transformation et au dépérissement de l'éducation initiatique, en offrant un cadre de formation et un nouveau cadre de référence.

1.2.2. Les angoisses familiales comme source du besoin religieux

La famille n'est pas le havre de paix auquel on peut naturellement penser. C'est souvent un lieu de compétition et de privation. Une organisation dans laquelle il est interdit à certains le droit de faire des choix et d'être ce qu'ils ont choisi de devenir. Selon Jacques Lacan,

> *La famille paraît comme un groupe d'individus unis par une double relation biologique : la génération, qui donne les composants du groupe, les conditions de milieu que postule le développement des jeunes et qui maintiennent le groupe pour autant que les adultes générateurs en assument la fonction*[321].

[320] L'adulte qui a subi avec succès les épreuves initiatiques, est chargé d'éduquer les plus jeunes. La pédagogie initiatique de l'enseignement traditionnel prend en compte l'ensemble des activités humaines. Les classes d'âges se présenteront alors comme des fraternités d'hommes ou de femmes du même âge au sein d'une même société. L'apprentissage s'organise de façon stricte et rigoureuse, tout en laissant place à des activités économiques et ludiques, qui devront permettre de renforcer la solidarité et l'entraide entre membres d'une même classe.

[321] « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *in Autres écrits,* Paris, Seuil, 2001, p. 23.

Dans bien des cas, la famille se présente comme un immense champ de bataille où il est refusé à certains la liberté d'être eux-mêmes et de construire librement leur bonheur. L'invisibilité et la négation exercées commencent au sein même de la cellule de base. Il est fréquent que le jeune, en phase de réalisation, se retrouve, contre son gré, pris dans l'engrenage d'un conflit de type « œdipien » initié par un parent qui craint de « sortir du regard » et donc, de perdre son prestige au profit d'une progéniture qui, en grandissant, acquiert autorité et admiration de son entourage. Sa volonté sera de nier toutes les réalisations de ce dernier, en commençant par détruire la réputation de son enfant afin de tuer toute admiration que l'environnement pouvait nourrir envers lui. Esseulé et dos au mur, car réagir serait une façon de se condamner définitivement au sort du « honni qui a osé porter un jugement ou maudire son ascendant »[322], il va penser des moyens et stratégies pour canaliser cette colère débordante et éviter ou esquiver la délicate perfidie d'une autorité qui cherche à détruire son image pour exister et conserver le regard admiratif sur lui. Le rapport des âges met le sénior, dans une position de pouvoir contre laquelle il ne pourrait se rebeller.

Face à cela s'ajoute l'origine de cette hostilité donnant naissance aux sentiments et haine et à l'effort d'invisibilisation, la mère *Rebecca* qui, sans doute, n'ayant su régler ses complexes de castration, ne supportant pas l'audace d'un descendant qui n'accepte pas de se mettre sous tutelle, elle va alimenter une rivalité, si c'est un garçon avec le père, afin de se positionner en arbitre et en recueil d'avis et d'impressions de chacune des parties. Ce qui va lui conférer, non seulement un rôle de médiatrice, à défaut, mais elle conservera son existence et son importance dans la famille dont elle deviendra le socle. Tout n'est en définitive qu'une lutte pour l'obtention et la conservation d'un pouvoir, celui d'exister.

Le fait que la plupart de nos enquêtés cherchent la source de leur malheur dans cette institution nous conduira à une réflexion sure « le devenir anthropologique de la famille »[323]. Autrement dit, il nous reviendra d'interroger le sens et les types de relations qui y sont aujourd'hui entretenues. En effet, la question que l'on se pose, à la lueur de ce qui s'est dit tantôt sur le sort des jeunes dans leur milieu d'origine, avec le texte de Lacan comme principale source d'interprétation, serait de savoir comment penser l'actualité de l'appartenance familiale ? Faudrait-il la saisir comme la manifestation, à tout instant, de notre adhésion à travers l'intériorisation des formes hiérarchiques et l'acceptation de la domination de ses tenants ? En d'autres termes, doit-on apporter la preuve de notre ancrage et de notre affection à travers la soumission absolue et l'acceptation de la négation de soi, voire de l'invisibilité ? Serions-

[322] Respect du quatrième commandement : « Tu honoreras ton père et ta mère ».
[323] Élisabeth Roudinesco, *Lacan, envers et contre tout*, Paris, Seuil, 2011, p. 41.

nous, dans ce cas, libre de choix et d'actions face au groupe ou devrions-nous, pour le rassurer, manifester une certaine forme de dépendance envers lui ? C'est-à-dire montrer que nous sommes déterminés par ses orientations et que sans lui, rien n'est plus possible.

Selon Jacques Lacan, l'institution familiale est organisée comme un ensemble de représentations inconscientes - ou imagos - marquées par les deux pôles du paternel et du maternel[324]. De ce fait, la symbologie qui se cache derrière cette organisation sociale suppose l'acceptation de l'autorité de ces derniers et de leur volonté toute puissante pour acquérir un droit à l'épanouissement[325]. Lacan ne cessera pas, tel que le note Élisabeth Roudinesco, « de regarder la famille comme un tout organique, et il n'hésitait pas à fustiger le déclin de l'imago paternelle si caractéristique à ses yeux de l'état désastreux de la société européenne de la fin des années 1930 »[326].

[324] Élisabeth Roudinesco, *Lacan, envers et contre tout*, Paris, Seuil, 2011, p. 57.
[325] Élisabeth Roudinesco, *op. cit.*, pp. 42-43.
[326] *Ibid.*

Section 3 : Objectivation

1. Introduction

Il n'est pas toujours fréquent de parler de soi dans le champ de la recherche. Il l'est, beaucoup plus, de parler des autres, sans procéder à une certaine analyse du « je » qui écrit. Tout d'abord, il est très rare de voir des travaux de sociologie ou d'anthropologie s'écrire sous la forme d'une égologie[327] avec l'usage du « je » qui, en réalité, traduit une distanciation exacerbée du producteur face à ce qu'il écrit. Plutôt, une certaine répulsion de sa condition de chercheur qu'il veut, coûte que coûte, nier. Or, il est important que le chercheur assume sa présence, mais également sa posture sur le terrain ainsi que son rapport avec son objet. Pour ce faire, il se doit d'analyser ce « je » qui écrit afin de saisir ou de comprendre, entre autres, pourquoi avoir traité son objet de la façon dont il l'a traité. Quelles sont les circonstances de son existence qui lui auront inspiré ce type de questionnements particulier, qui a été à la base de sa production ?

1.1.Autour de la notion d'objectivation

Il s'agit donc, à la lueur de Pierre Bourdieu, de faire sa « socioanalyse » ou tout simplement son auto-analyse. « L'objectivation scientifique n'est complète que si elle inclut le point de vue du sujet qui l'opère »[328], disait Bourdieu. En réalité, le but étant tout simplement de se connaître soi, de se présenter à ses lecteurs et surtout d'expliquer les conditions, voire circonstances qui ont façonné et construit son regard de chercheur en sciences humaines.

Tout travail de recherche est, avant tout, un travail de tri sélectif. Le chercheur fait le tri à travers toutes les informations qu'il a collectées, à travers tous les témoignages et toutes les expériences personnelles et autres qu'il a vécues et reçues. Il serait, par conséquent, plus simple de dire qu'il en fait la synthèse. Mais, en réalité, il choisit parmi la suite d'informations qu'il a collectées, celles qu'il juge plus pertinentes.

[327] Ce ne sont encore que dans les travaux qui paraissent au Sud que l'on note cette répulsion, voire cette volonté de prise de distance avec soi dans l'élaboration d'un travail de recherche. La plupart du temps, les intellectuels africains font preuve d'un certain puritanisme académique en privilégiant l'usage du « nous ». Or, de nos jours, les écrits, ethnographiques s'écrivent comme ce qu'ils sont, c'est-à-dire la restitution de l'expérience intime d'un chercheur sur un terrain particulier. Ce dernier avec l'usage du « je » s'engage dans ce qu'il livre à ces lecteurs et se réconcilie avec la pure tradition ethnographique : faire le récit d'une expérience intime.

[328] Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Éditions Raisons d'agir, Collections cours et travaux, Paris, 2004.

Ces dernières seront celles qui correspondent le plus à ses choix et orientations, bref celles qui, pour des raisons conscientes ou inconscientes, lui siée le mieux. Des positions et choix qu'il faudra expliquer à travers une analyse de soi. Faire son objectivation supposerait se définir. C'est-à-dire, dans un premier temps, se trouver une place dans le champ de sa propre recherche. Cette place serait avant tout, d'éclaircir sa position entre les disciplines jumelles que sont la sociologie et l'anthropologie. Il est vrai qu'il est, aujourd'hui, plus courant de se présenter comme « socio-anthropologue ». L'usage du trait d'union marque un lien, une sorte de hiatus entre les deux démarches disciplinaires, même s'il existe une nette différence dans la manière d'aborder un même objet et concernant le type d'interrogations que l'on peut y formuler. En effet, ce choix de présentation semble conférer au chercheur une identité double, même si le but recherché, par cette formulation, serait de signaler les centres d'intérêts ou les penchants épistémologiques, voire méthodologiques et disciplinaires du chercheur.

Il semble que cette formulation ne semble pas contenir, comme il se doit, les soucis de positionnement du chercheur sur l'échiquier disciplinaire et méthodologique. Il est vrai, et nous le reconnaissons pour avoir eu à naviguer durant notre cursus universitaire sur les deux discipline, que, même si anthropologie et sociologie se revendiquent d'un même objet d'étude, partagent un même terrain et parfois un même mode opératoire, il existe, tout de même, une différence dans la façon d'aborder un même objet. Si nous prenons exemple sur le champ de la sociologie et de l'anthropologie religieuse qui nous intéresse, la différence dans la façon d'aborder le fait religieux réside dans le fait que le sociologue traitera cet objet toujours à partir de la fonction globale, voire officielle que lui assignera la société, en général. Par exemple, dans l'analyse des confréries religieuses, il étudiera la fonction que la société ou les adeptes assignent à cette structure sociale. Par contre, l'anthropologue, lui, partira de l'institution même pour mettre en évidence les objectifs des individus en privilégiant leurs points de vue.

Ainsi, il s'intéressera à la manière dont vivent les adeptes dans les lieux de communion, leur mode d'organisation et quels rapports entretiennent-ils avec leurs chefs ou responsables ? Ce qu'ils pensent de la confrérie en général ? Comment les obligations inhérentes à leur engagement sont vécues à l'époque actuelle ? C'est, en gros, à partir de ces interrogations élargies que nous tenterons d'analyser le sens et la place que la confrérie tient dans la société globale. Contribue-t-elle à libérer l'individu de toute entrave et de toute domination ? Ou, au contraire, est-elle un outil de perpétuation, voire de légitimation de domination et d'exploitation d'un groupe sur un autre ?

Le sociologue du religieux abordera la question en définissant uniquement et, à priori, le rôle que la société assigne à la confrérie, la manière dont on y adhère, la durée et les modalités d'adhésion et d'inclusion. En ce sens, cette thèse s'inscrit dans une perspective anthropologique, même si la formulation de nos questionnements semble parfois s'enraciner dans une élaboration, voire une formulation sociologique. Cela, en effet, ne fait que témoigner de notre parcours académique. Ce qui fait qu'il nous est parfois difficile de définir une position entre les deux disciplines et chercherons toujours à trouver un lien. C'est, effectivement, ce qui nous amène à nous définir comme un « entre-deux » autant dans le domaine scientifique que social. On peut penser que cette situation d'entre-deux s'acquiert par le fait d'avoir toujours vécu entre deux univers parfois antagonistes auxquels il fallait trouver un équilibre pour être ce que l'un et l'autre espéraient que l'on soit.

À cela, s'ajoute le départ, même si, nous considérons avoir été en situation d'« entre-deux », avant même d'avoir quitté le Sénégal. C'est là que nous avons pris conscience de cette situation bien plus qu'au Sénégal, la question du qui est-on et pourquoi le sommes-nous se posera comme incontournable dans la quête de +connaissance de soi. Tout comme en situation d'exil, il y a, au Sénégal, deux univers qui s'imposent au jeune qui tente, face à eux, de structurer sa personnalité et son identité. Il y a l'univers occidentalisé véhiculé par l'école, certains médias, conséquence de l'ouverture accrue de nos sociétés. Elles intègrent des valeurs qui ne sont pas toujours en adéquation avec les attentes de certains qui, eux, sont inclus dans le moule d'une autre réalité qui régit leur identité et leur personnalité : la religion musulmane, la recherche des valeurs authentiques traditionnelles entre autres. Il s'agit, à l'issue de cette société, de se maintenir dans un état d'ouverture et d'accommodation face aux besoins de la globalisation et de la modernité imposée, tout en tentant de s'ancrer dans sa tradition.

Il aura fallu passer par le détour de l'autre, des années d'études en France pour découvrir nos appartenances (religieuses comme culturelles). Les questions de la reconnaissance sociale, de la présentation de soi et de l'identité nous auront toujours attiré, cela même avant d'en avoir eu conscience. Savoir qui l'on est et pourquoi. Comment se présenter aux autres ? Comment souhaitons-nous que les autres nous voient ? Telles sont les questions que nous nous sommes toujours posées. Adopter l'image imposée de l'africanité, dans le port vestimentaire, dans l'attitude et le parler en France pour se démarquer et nous affirmer comme différent, sans se rendre compte que nous portions et acceptions une image qui nous a été imposée par un groupe dominant.

Il fallait être ce qu'il souhaitait et attendait que l'on soit. Ou bien, dans une autre situation, se présenter comme un « nègre évolué », celui qui a fait la France et qui doit servir de modèle de sophistication, de bienséance, de « civilisation » à ceux qui ne sont pas encore partis. Celui qui offre du rêve et de l'espoir. Au final, on en arrive à se poser la question de savoir, qui on est vraiment. Celui que l'on a détesté être dans un contexte autre ? Existe-t-il plusieurs présentations de soi dans une même identité et il nous suffirait d'en choisir une selon le contexte où l'on se trouverait ? Comment se définir ? Comment affirmer son identité, celle que l'on aura soi-même choisi sans domination symbolique d'un groupe qui impose en nous, son regard et ses attentes sur qui on est et qui on sera ?

La construction et l'affirmation de l'identité personnelle choisie sera au cœur de ce travail. Car, tout le sens de cette « implication » des jeunes dans le religieux, de ce que nous voyons comme une volonté de « visibilisation » n'est, en réalité, qu'une stratégie déployée par les jeunes dans le but de pouvoir, eux-mêmes, choisir une identité et l'imposer face à la violence de la domination symbolique de ceux qu'ils considèrent comme étant des freins à leur bien-être. Nous pouvons, alors, considérer que l'implication confrérique devient un prétexte, un moyen d'atteindre un objectif. Comme nous le voyons, une stratégie au sens « bourdieusien » du terme. L'implication ou l'engagement confrérique des jeunes devient un objet de recherche scientifique à saisir et à définir.

1.1.1. Objectifs et motivations

Ce travail s'articule autour de deux axes. Dans un premier temps, il s'agit, à partir d'éléments récoltés auprès de jeunes dakarois, membres de divers mouvements religieux, de travailler à saisir le sens de la participation religieuse de ces derniers, en relation aux réalités socioculturelles de l'époque. Il va de soi que les réalités sociales, culturelles, et peut-être même, économiques qui expliquaient, il y a vingt ou trente ans, l'engagement religieux, ne sauraient être les mêmes que celles de ceux qui s'inscrivent dans la temporalité de notre recherche[329]. Les aspirations et les attentes semblent être en lien direct avec les réalités et les relations entretenues entre différents acteurs au sein de l'espace social. Il est, par la suite, question de présenter les voies et moyens mis en œuvre par les jeunes, pour investir, voire domestiquer l'espace social.

Comme nous l'avons énoncé, la forte représentativité de la jeunesse dans l'espace religieux est un enjeu de taille dans la lutte pour le contrôle des espaces entendus en termes de

[329] Nous avons réalisé notre terrain entre 2013 et 2014. Même si, nous avions commencé à réfléchir sur la question depuis 2010.

publics ou communs[330]. Cette représentativité se mesure à travers la capacité de mobilisation[331] du groupe étudié[332] autour de cérémonies ou rituels communs organisés dans le cadre de mouvements de masse inhérents aux confréries mères[333]. Aussi, parlerons-nous en termes de « visibilité » afin de désigner l'ampleur et le dynamisme de l'affirmation religieuse de la jeunesse[334] dans les différents espaces de réalisation (consacrés ou auto-définis espaces d'accueil des manifestations religieuses).

Il est en réalité très peu fait cas de la question de la « visibilité » dans les différents travaux sociologiques, ou anthropologiques portant sur le fait religieux. C'est un concept que nous empruntons à la sociologie des migrations, notamment aux travaux de la sociologue espagnol Carmen Gómez Martín[335] qui utilise cette notion pour traiter des stratégies d'« invisibilisation » des migrants clandestins provenant d'Afrique sub-saharienne. Dans notre travail, nous traiterons des processus sur-visibilisation[336] de leur religiosité dans l'espace public. Autrement dit, il nous est revenu la délicate tâche d'interroger les profondeurs des convictions de nos pairs. Tout d'abord, il s'agissait de se poser la question de savoir, pourquoi le besoin de se montrer dans le vécu de son expérience religieuse. Quel est l'intérêt d'imposer sa foi au public ? Sachant qu'Emmanuel Kant disait de la foi qu'elle « s'éprouve, mais ne se prouve pas ». Pourquoi ce besoin de « publicité » dans l'espace public, pour reprendre H. Arendt ?

Quand on parle de sur-visibilité, c'est qu'il y avait bien eu une visibilité auparavant. Les jeunes étaient déjà présents dans les espaces de réalisation du religieux. Mais, c'était une présence discrète, avec très peu d'initiatives prises, même concernant l'orientation de leur propre

---

[330] Selon Philippe Chanial, l'espace public se particularise par une articulation entre espace de visibilité et espace de mise en commun.
Voir « Espaces publics, sciences sociales et démocratie », *in Quaderni*, n° 18, Automne 1992. pp. 63-73.

[331] Fabienne Samson Ndaw, « Dynamiques religieuses et mobilisations sociales en Afrique », *in Alternatives Sud*, Vol. 17-2010 / 235.

[332] Quand nous parlons de jeunes, nous faisons moins allusion à un groupe uniquement défini par un âge. Nous avons à l'esprit un groupe plus large intégrant également des sujets qui, parfois, ont atteint la trentaine, mais par improductivité, sont inclus ou considérés comme *xalé*. Karl Marx écrivait, *in Critique de l'Économie politique, La pléiade, Œuvres,* t.1, p. 272. « *Dans les sociétés capitalistes, l'individu développe ou acquiert son existence sociale par sa force productive matérielle* » ; cela quel que soit l'âge biologique du sujet concerné.

[333] Il existe au Sénégal quatre grandes confréries religieuses, la *Qadiriyya*, la *Tidjaniyya*, le *Layeen* et la *Mouridiyya*. Il arrive que les groupes mère laissent échapper de leur flanc des ramifications qui parfois rivalisent de succès avec elles.

[334] Au sens des 20/35 ans, mais également, au-delà, dans la mesure où il nous est, très souvent, arrivé d'interroger des gens qui sortaient de cette tranche d'âge. Toutefois, le but de cette digression volontaire était de les voir se remémorer leur début et de confronter leurs expériences passées à celles des jeunes de notre temps.

[335] « L'importance de la visibilité dans les processus migratoires », *PAPERS, Revista de sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona*, 2009, nº 91, pp. 151-169.
« La visibilité : un nouvel outil conceptuel pour l'étude des migrations », *in Ideahumanities*, 2011.

[336] Nous percevons et analysons cet effort de sur-visibilisation de soi et de sa condition dans l'espace social à travers des pratiques religieuses ou comme une stratégie de domestication ou de captation du regard d'autrui sur soi.

foi. Encore moins sur l'organisation des espaces ou le déroulement des rituels ou tout simplement de prendre part aux débats touchant les pratiques religieuses. Par contre, il est aujourd'hui fréquent de voir un jeune, d'une vingtaine d'année ou même moins, égrainer, à longueur de journée, son chapelet en psalmodiant des bénédicités, ou autres attributs divins. Qu'est-ce qui expliquerait cet effort, voire cette volonté de se montrer et d'afficher sa foi dans les espaces communs, peut-être même de la prouver à tous ?

Ce travail est une contribution à la connaissance du champ religieux dans le Sénégal actuel. Il se veut également être un éclairage, d'une part, des relations de pouvoir et de domination qui sont, de façon subreptice, mises en œuvre dans notre société. Il s'agit, en effet, de déceler et de montrer leur moyen de légitimation et de perpétuation au sein du groupe. D'autre part, ce travail est l'occasion de traiter des changements en cours dans la société, en général, souvent par l'action du religieux[337]. Il nous reviendra, dans ce travail, de montrer comment s'opère ce changement, quels en sont les acteurs et par quels moyens ils arrivent à des changements et pourquoi le souci de changer les choses. Quelle est la nature de ces changements ? Dans quels domaines s'opèrent-ils ? Quels en sont les enjeux ? Au-delà de ces préoccupations, il est question d'interroger le sens, voire la signification profonde de l'engagement confrérique dans ladite société. C'est-à-dire, de réfléchir sur le sens historique justifiant l'existence d'une tradition confrérique au Sénégal. Nos questionnements sont abordés dans une approche se réclamant à la fois de la sociopsychanalyse de Gérard Mendel et de l'anthropologie marxiste d'Ernesto de Martino. Il nous incombe, du reste, suivant les deux angles d'approches, en partant des récits retraçant le parcours, voire l'itinéraire spirituel de nos enquêtés, de travailler à saisir le sens ainsi que les aspirations inconscientes de ce qui est, dans ce travail, présenté en termes de visibilité religieuse.

La question de fond reste, toutefois, de trouver le lien entre inscription dans une modernité et implication religieuse. Autrement dit, quel rôle semble jouer ces organisations religieuses et l'implication des jeunes dans la vision contemporaine de la religion ? En quoi, cela participe-t-il, à une redéfinition de la religion, en générale ?

Pour ce faire, nous nous intéressons au processus de conversion des jeunes. En effet, une réflexion sur la conversion est, sans doute, nécessaire pour comprendre, dans un premier temps, ce qu'implique de se convertir, et ce qu'il faudra attendre d'une bonne conversion.

[337] Il s'agit des questions de l'individuation et de l'autonomisation abordées dans les lignes précédentes. Ces deux dernières ont été présentées comme étant la conséquence de l'engagement religieux de la jeunesse qui a conduit à une redéfinition de la mission du marabout dans l'éducation du *taalibe*. Sa tâche étant, aujourd'hui, de l'amener à se libérer de l'entrave des pesanteurs sociales, voire des prédestinations familiales et sociales, en générale.

Nous nous baserons sur les expériences d'enquêtés choisis principalement dans le mouvement *ñaseen.* Même si nous nous plairons à recueillir des points de vue d'autres jeunes, membres d'autres confréries ou mouvements religieux, mais également d'autres religions. Cependant, tous ont comme point commun le même groupe d'âge et la participation à un groupe religieux particulier. Comprendre les causes et la signification de la visibilité des jeunes dans l'espace religieux actuel, c'est, à la fois, s'attacher à expliquer comment ces jeunes perçoivent ces associations et le sens qu'ils donnent à leur implication, sachant que ce phénomène s'empare d'eux, dans un contexte national comme étranger[338].

À partir des discours de nos enquêtés, il s'agit d'expliquer cette vaste frénésie religieuse qui semble, aujourd'hui, s'emparer de la jeunesse sénégalaise, ou qu'elle se trouve. De plus, il nous a été fort utile de recueillir l'avis des anciens (parents et autres doctes des principales confréries) sur ce comportement. Il est, enfin, important de montrer, à la lueur de nos analyses et expériences recueillies, comment caractériser et analyser ce fait en lien avec la dynamique interne de la société sénégalaise entière ? Quels sont les changements en vue dans la société qui peuvent être imputés à ce fait ? Si cela participe à une transformation de la société sénégalaise. Et comment ?

1.1.2. Motivations d'un travail

Nous avons toujours une idée en tête en entament un travail de recherche. À tort ou à raison, nous saurons à la fin, si notre quête qui est de montrer que le fait religieux peut conduire à une révolution, à l'émancipation d'une population envers les représentations traditionnelles. Tel que le renseigne Lamine, la religion se présente, à lui, comme source d'émancipation. Ainsi, pouvons-nous lire dans une interview menée avec lui sur la question du sens de son engagement religieux,

> […] *Au contraire. Je me demande parfois ce que je serais devenu si je ne l'avais pas eu dans ma vie. Parce que c'est en ayant appris et ayant connu qu'on peut aimer et vraiment comprendre certaine chose. Parce que (euh) la culture sénégalaise est une culture tellement particulière en elle-même qu'elle a tendance à… Tellement (euh) à chaque fois que quelque chose de mal ou… on te dit que c'est la volonté divine. On a cette tendance (euh) … Dans la culture sénégalaise, on a tendance à penser que tout ce qui nous arrive, est la volonté de Dieu. Mais si tu sais pourquoi Dieu a voulu ce qui*

[338] Nous avons eu des débuts en France et au Sénégal auprès de jeunes étudiants.

t'arrives, ça te permettra de pouvoir corriger certains aspects ou aller au-delà de certains aspects pour pouvoir (euh) éventuellement avoir un esprit de dépassement. C'est en ce sens que je dis que la tarixa ou le wird, ça a été un plus pour moi et non un côté négatif en fait. Ça m'a vraiment permis de comprendre le pourquoi de certaines choses et ça m'a permis de savoir en réalité quelle est l'essence de ma religion.

Contrairement à ce qui s'est passé aux Siècles des Lumières, il s'agit ici de s'imprégner de la foi pour se découvrir en tant qu'être autonome, libre de choix et d'action, de se construire dans un idéal, d'atteindre une reconnaissance sociale et de s'inscrire dans une modernité qui prendrait appui, pour se construire, sur des valeurs propres aux réalités socioculturelles du prétendant.

Même si nous sommes, comme nous le montrerons plus tard, dans une forme de rationalisation de l'acte de croire, nous restons tout de même sensible au fait que la raison ne peut pas toujours tout expliquer. Surtout quand il s'agit de tout ce qui touche à l'activité religieuse. Cependant, le but principal de ce travail est de montrer que tout relève d'une stratégie dans le but de détenir un pouvoir, celui de la reconnaissance. Nous n'aurons, cependant, pas l'outrecuidance de remettre en question la croyance ou la foi profonde de ces jeunes. Toutefois, il nous faut déceler ce qui se cache, aujourd'hui, derrière l'appellation foi et surtout les modalités qui sous-tendent aujourd'hui l'acte de croire. Interroger ce que nous considérons comme de nouvelles prédispositions religieuses revient à se poser la question de savoir si ce n'est qu'une motivation rationnelle à signification sociale qui vise un but bien déterminé dans un groupe d'individu.

C'est également le moyen de montrer le rôle que joue le fait religieux, l'Islam *sûfi*, les confréries et autres associations religieuses, en général dans les sociétés africaines. Généralement perçues et analysées dans la littérature scientifique comme se particularisant essentiellement par ses croyances, il faudra également montrer que ces croyances ne relèvent pas toujours de l'irrationnel et au seul besoin de croire pour croire. Pour ce faire, nous reviendrons sur les arguments des anthropologues évolutionnistes qui ont toujours présenté les sociétés africaines comme essentiellement enclin à l'irrationalité et à la magie. Ces idées ont, même si cela n'est jamais reconnu, alimenté l'essentiel des travaux portant sur les religions africaines.

1.2. Origine d'un objet particulier

Cette thèse naît d'un projet intellectuel personnel qui est de comprendre le sens des pratiques religieuses traditionnelles. Ce qui passe nécessairement par la prise en charge de la question identitaire, plutôt de sa construction / reconstruction dans un contexte de mondialisation. La religion y prendra une nouvelle dimension comme nous allons le trer. L'engagement religieux comme objet de recherche devient, quant à lui, un vecteur, un moyen de construction d'un *ethos* particulier et spécifique. La religion a toujours eu une place importante dans la présentation de l'*ethos* africain, c'est par elle, ou à travers elle que l'on a toujours défini l'*homo africanus.*

L'idée de travailler sur ce sujet nous est venu progressivement avec l'intérêt porté à la compréhension du sens des croyances et pratiques religieuses traditionnelles en Afrique noire. Nous avons, dans ce projet, été profondément inspiré par le débat qui eut lieu dans le monde philosophique des années soixante. À cette époque, le sens des interrogations scientifiques portait sur l'existence ou non d'une pensée philosophique en Afrique noire. Cette idée de l'existence d'une tradition philosophique était fortement réfutée par les intellectuels occidentaux plus portés sur l'évolutionnisme comme paradigme explicatif des spécificités des groupes et de leurs rapports aux institutions universelles de l'humanité. Pour ces derniers, la philosophie était une aptitude purement occidentale. Par conséquent, il convenait mieux de parler d'« ethnophilosophie »[339] pour désigner la forme de pensée qui était en train de se produire en Afrique noire par l'action de jeunes intellectuels engagés. Ces derniers, ayant fait des études dans les universités occidentales et nourris à leur forme de pensée, revenaient, chez eux, avec l'ambition de faire valoir l'authenticité d'une philosophie africaine, au même titre que celle européenne.

Ce qui a attiré notre attention dans ce débat, ce sont moins les arguments développés par les auteurs africains pour défendre leur point de vue, mais plutôt ceux des détracteurs. Principalement les arguments ou raisons qu'ils ont avancés afin de rejeter l'idée d'une philosophie africaine. En effet, de David Hume à Lucien Lévy Brühl en passant par Hegel et Raoul Allier, il est fait état d'un sujet africain marqué par ce qu'ils ont communément désigné par la formule « mentalité mystique prélogique ».Cette caractéristique fait qu'il n'a su s'élever à un niveau de conceptualisation et d'abstraction suffisant à produire une pensée philosophique.

---

[339] Kwamé Kourouma emploie ce terme pour désigner un ensemble d'écrits tendant à montrer l'authentique existence d'une pensée philosophique dans la tradition culturelle négro-africaine.
Voir *Autobiographie,* Paris, Présence Africaine, 1960, p. 64.

La faculté principale nécessaire à l'élaboration d'un discours philosophique demeure la raison, or selon les chercheurs occidentaux, elle était inexistante chez le sujet africain dont la pensée restait dominée par la magie et l'irrationnel. Pour Raoul Allier, « ce qui fait le fond de cette mentalité, ce qui en même temps lui donne sa forme, ce qui la domine, c'est la croyance en la magie »[340]. Au-delà de ce débat, ce qui nous paraît encore plus intéressant à comprendre, c'est que, bien que les sociétés africaines se soient toutes, depuis des générations, ouvertes à la modernité et la rationalité occidentale, il n'en demeure pas moins que la croyance en la magie continue d'habiter les esprits et d'orienter leur choix, quelle que soit l'appartenance religieuse de la personne ou son niveau d'instruction[341]. Même si les Africains ne vivent plus dans le moule des croyances religieuses traditionnelles, ils restent quand même, fortement marqués par elles.

La croyance en la magie, à la superstition, la sorcellerie, aux pouvoirs des esprits, entre autres, se confrontent, au quotidien, aux religions révélées. Cette persistance de la magie dans la mentalité négro-africaine a, par conséquent, rendu difficile la pénétration des religions étrangères en terre africaine comme en atteste le révérend père Placide Temples[342] dans ses monographies, lors de sa mission d'évangélisation chez les balubas. Dans un pays comme le Sénégal islamisé depuis plusieurs siècles, ces croyances persistent toujours. Quand des difficultés surviennent dans la vie d'un individu, au lieu de s'en rendre à la volonté divine, il est presque de coutume d'aller consulter un marabout faiseur de miracle afin de trouver des solutions. Cela, tout en demeurant musulman ou chrétien. N'oublions pas que chacune de ces religions interdit strictement, le recours à la magie, sous toutes ces formes. Face à l'idée d'une « mentalité africaine dominée par la croyance en la magie », cette aptitude se présente comme un déterminant essentiel de la vie intérieure du sujet africain.

En outre, ces croyances semblent encore fortement ancrées dans l'esprit des Africains d'aujourd'hui jusqu'à, semble-t-il, prendre le dessus sur leur capacité réflexive, comme elles ont été pour ceux d'hier, en faisant office d'écran face aux religions étrangères. Ce qui ne peut que conforter le besoin de travailler à en saisir le sens du besoin. Notre intérêt fut, à cet instant, d'en découvrir le sens réel ou plutôt le type de besoin émotionnel auquel il tenterait d'apporter une solution. Rappelons que ce qui intéresse l'anthropologue, face à ce type de comportement, c'est moins de savoir si ce qui se fait est bien ou mauvais, pertinent ou non, mais plutôt d'apporter une réponse à l'intérêt pré-illustré.

---

[340] Raoul Allier, *Le non civilisé et nous : Différence irréductible ou identité foncière*, Paris, Payot, 1927, pp. 36-37.
[341] Vincent Monteil, *L'islam noir*, Paris, Le Seuil, 1964, pp. 122-123.
[342] *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaines, 1965.

La question qui s'en dégage reste celle du sens des croyances et pratiques traditionnelles chez le commun des Sénégalais. Sachant que, malgré l'islamisation et la christianisation, le Sénégal reste fortement marqué par ces pratiques. Un Sénégalais sur deux a déjà eu recours aux services d'un marabout. Cela semble s'être véritablement enkysté dans le tissu social du pays.

1.2.1. Influences

Étudiant la signification sociale et historique des confréries, nous avons été, dans un premier temps, entrainé dans le sillage de la longue lignée de chercheurs inspirés par l'œuvre Pierre Marty[343]. Ce dernier, occupant les hautes charges d'officier chargé des affaires musulmanes dans l'administration coloniale, a été le premier à produire une série de monographies sur le pouvoir naissant des confréries durant la pénétration coloniale. Il était acquis à l'idée que les confréries ne signifiaient rien d'autre qu'une dénaturation de l'Islam originelle, une forme abâtardie de l'Islam arabe, vidé de son contenu et rempli de valeurs locales[344]. L'œuvre de Marty a influencé la plupart des auteurs auxquels nous nous référions et prenions comme modèles. Nous avions fait nôtre le vocabulaire de ces auteurs, inspirés des grandes idées de Marty à savoir celle d'« Islam noir »pour Vincent Monteil, ou encore de « wolofisation de l'Islam » en référence à Donal Cruise O'brien, pour ne citer qu'eux. Des expressions qui ne faisaient que reprendre l'idée d'un Islam essentiellement « nègre », totalement indépendant de celui pratiqué dans les grandes nations arabes, conformément au souhait de William Ponty dans sa fameuse « politique des races ».

Cependant, ce que nous n'avions pas pris en compte dans cette analyse des confréries, c'est exactement la signification sociale de ces dernières. Cela, en prenant en compte la vision utilitaire que le « nègre »se fait généralement des concepts et idéologies qui l'entourent, comme l'a toujours montré Léopold Sédar Senghor dans son œuvre littéraire. Ce qui nous est apparu sous forme de question, dans la mesure où nous nous posions, dès lors, la question de savoir quelle pouvait véritablement être la « signification sociale »[345] d'une tradition confrérique au sein de la société sénégalaise.

---

[343] *Études sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Leroux, 1917.

[344] Pouvoirs et influences des marabouts qui s'imposent tel un « clergé », culte des saints, entre autres. Sans oublier le recours à la magie par la concoction de potions ou la confection de gris-gris.

[345] Au sens de pertinence historique de l'existence d'une tradition confrérique dans le Sénégal des débuts du 19 ème siècle.

La notion de « stratégie », développée par Pierre Bourdieu, dans son travail sur le système matrimonial dans le Béarn[346] nous est apparue comme un concept fort de sens dans l'analyse de la signification sociale des confréries au Sénégal. Dans ce travail, Bourdieu présentait la notion de stratégie comme un « ensemble de manœuvres déployés par un agent social dans le but de satisfaire un intérêt personnel ou collectif »[347]. Dans l'étude du système matrimonial, elle visait la conservation du patrimoine familial.

Dans l'étude religieuse, la notion de stratégie traduit :

> *La stratégie est tout simplement l'ensemble de moyens dont dispose un système idéologico-religieux pour ériger et maintenir l'ordre postulé. La particularité d'une stratégie c'est non seulement d'impliquer des croyances et attitudes, mais aussi des comportements et des actions concrètes*[348].

Appliquée dans le champ confrérique, la notion de stratégie nous autorise un détour historique et à penser la signification des confréries en relation avec l'histoire sociale du Sénégal. Par-là, nous entendons effectivement le découpage social, les hiérarchies sociales qui sont en usage dans la société sénégalaise. Fortement hiérarchisée, la société sénégalaise était, rappelons-le, composée de castes perçues comme professionnelles, du fait qu'elles sont en lien avec le travail manuel. Ces castes témoignent, aujourd'hui encore, du rang qu'occupe l'individu au sein de la société. Il [le rang] pouvait être supérieur ou inférieur selon la naissance. Les stratégies se sont alors opérées dans les deux camps.

Dans un premier temps, les personnes issues des castes inférieures ont vu, dans les confréries, un moyen de parvenir à une existence sociale, dans une société déstructurée par la pénétration coloniale et qui tendait à se restructurer en s'appuyant sur le pouvoir grandissant des chefs religieux. En plus de leur offrir une protection contre l'administration coloniale, la confrérie les protégeait également contre les campagnes de razzias menées par les *ceeddo*, un groupe de renégat hors-la-loi, réfractaire aussi bien à la colonisation qu'à l'Islam.

Les « castés » avaient l'habitude de voir les chefs religieux aux côtés des rois et trouvaient, apparemment, normal qu'ils prennent leur suite. Cette stratégie qui s'est opérée, à cette époque, trouvait son sens dans les idées nouvelles véhiculées par les chefs religieux. Il

---

[346] « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *in Annale, Économies, Sociétés, Civilisations*, 27ème année, n° 4 - 5, 1972. pp. 1105-1127.

[347] Bourdieu Pierre, « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *in Annale, Économies, Sociétés, Civilisations*, 27ème année, n° 4 - 5, 1972, p. 1006.

[348] Pierre Gosselin, « La définition de la religion en anthropologie sociale », Texte présenté à l'université Laval dans le cours *Idéologies et Religions* 1985 (département d'anthropologie), 1985, p. 4.

s’agissait de valeurs islamiques telles l’égalité sociale, le droit au savoir, à la connaissance, entre autres. Il faut dire que les castes inférieures n’avaient pas accès à l’éducation, ce qui témoignait d’une existence sociale. Tout leur savoir s’arrêtait à celui nécessaire à l’exécution de leurs tâches quotidiennes liées à leur condition sociale. Ils se sont alors ralliés, massivement aux confréries dans le but d’avoir une éducation et prétendre à une reconnaissance sociale.

Du côté des chefs religieux, la stratégie qui s’est opérée visait à reproduire la réalité sociale déjà existante. C'est-à-dire reproduire la domination de la caste supérieure sur les castes inférieures, car la quasi-totalité des chefs religieux étaient issus de la caste supérieure. Nous constatons alors, qu’au commencement, il s’agissait d’une stratégie sociale visant une existence sociale pour les uns et la perpétuation d’une domination pour les autres. C’est au fil du temps que les autres formes de stratégies sont apparues. Aujourd’hui, il s’agit, en plus des stratégies sociales, de stratégies politiques, de stratégies économiques, qui de plus évoluent selon les besoins sociaux du moment.

Chapitre 2 : Méthodologie et déroulement de l'enquête

> […] *Difficile de déterminer si le travail sur le terrain n'était qu'une rude corvée comparable au service militaire, dont on pouvait facilement se débarrasser sans se plaindre, ou s'il s'agissait d'un des « petits bénéfices » du métier dont un homme devait profiter avec reconnaissance.*
>
> Nigel Barley, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot, 2001, p. 10.

La méthode d'enquête dont les chapitres suivants analyseront les résultats sera présentée ici afin de justifier de la démarche utilisée. Il s'agira, par conséquent, d'en présenter les limites et d'éclairer le lecteur sur les conditions d'obtention desdits résultats. Cette présentation suivra le déroulement de l'enquête, du choix de la démarche à celui des modèles théoriques, en passant par les principaux outils de collectes et techniques d'enquête. Ce sera le lieu d'interroger et de donner sens à nos hypothèses. En outre, il sera intéressant de présenter, au lecteur une réflexion sur les limites d'utilisation et d'interprétation des matériaux recueillis. Le but étant de fournir une grille de lecture des résultats obtenus et lui permettre de saisir comment, nous en sommes arrivé à obtenir ces résultats. L'idée est de montrer que l'orientation méthodologique ne s'élabore qu'en fonction d'une problématique théorique et que les interrogations systématiques qui en fondent le contenu, sont tout autant dépendantes des moyens matériels dont nous avons pu nous doter, au contact de la pensée d'autres chercheurs.

Section 1 : Méthodologie

1. Introduction

L'objectif de ce travail est de réfléchir sur le sens de l'action religieuse de la jeunesse au Sénégal. Quand on parle d'action religieuse, nous pensons au comportement observé chez cette frange de la population qui, de plus en plus, s'oriente vers les associations religieuses et en manifestent, en tout lieu et à toute occasion, l'appartenance. Quelle en est la signification ? Comment en cerner le rythme, dans une société naturellement encline à religiosité et qui, la plupart du temps, considère l'assiduité religieuse de ses membres, jusqu'à un certain degré, comme normal ?

Toutefois, faudrait-il signaler, avant d'aller loin, que nous ne nous inscrivons pas dans l'optique d'une sociologie religieuse, loin de là. En réalité, nous sommes, au sens strict du terme, dans ce qu'il convient de saisir comme une sociologie de la jeunesse, en ce sens que nous tentons de saisir le sens d'un comportement social, celui d'un groupe spontané et socialement constitué. Il s'agit d'interroger l'orientation que la jeunesse confère à ses actes dévotionnels et la façon dont elle se construit et s'envisage en tant que catégorie sociale.

Nous percevons l'activité religieuse de notre cible comme une action, un comportement collectif dont il nous faut interroger le sens. Cette tâche reviendrait à en définir la sémantique, c'est-à-dire questionner, à la fois, la structure sociale, en général et le sens qui est, de tout temps, conféré à l'action religieuse dans cette société ; le statut du jeune dans la société actuelle et les types de relations entretenues entre les différents âges sociaux. La question de fond sera celle du rapport entre société, religion et individu dans la mesure où il s'agira de poser la question de la pertinence de l'activité religieuse dans une époque donnée.

1.1. Société, religion et individu ?

Le problème qui se pose, dans ce travail, sera de savoir comment penser l'individu, séparément de la société et de la religion comme institution qui telle qu'elle est toujours définie, en termes de *religare,* chercherait à relier les hommes. Ainsi pensées, les actions religieuses tendraient alors vers un même but. De la sorte, il semble impossible de penser des orientations

personnelles, de la part d'individus qui, dans cette logique, seront plus des agents[349], contrairement à celle qui devra en faire des acteurs[350].

La séparation épistémologique, souvent faite entre l'individu, la société et la religion en tant qu'institution, c'est-à-dire un rassemblement d'individus soumis à une autorité transcendante et à des règles strictes, évacue assez rapidement tout ce qui est« intentions » ou « pousse-à-agir » émanant d'une volonté individuelle. Alors que les individus sont, pensons-nous, les seuls acteurs et constructeurs de la réalité sociale. Ce sont également eux qui confèrent sens pertinence à celle religieuse. En effet, ce sont eux qui agissent, et donnent un sens à l'action religieuse. Cette dernière que l'on pense souvent, n'être motivée par rien d'autre que « la recherche du salut » entre dans cette même logique. Ce sont les acteurs qui lui donnent sens et en fixent les contours. Ainsi, l'action religieuse devient une réponse aux besoins et aspirations des individus, selon une époque. Ces derniers peuvent être de tous types et contenir des significations diverses.

L'être humain est, on peut penser, naturellement enclin dans la pensée religieuse. Par ce terme, il faut entendre les croyances et représentations qui en construisent le sens. Ainsi, l'homme pensera ne pouvoir trouver un sens à sa vie qu'à travers l'activité religieuse. Nous restons, cependant, convaincu qu'il est vain, pour celui qui réfléchit au sens de l'action religieuse, de vouloir saisir d'un côté ce qui doit être du ressort de la religion et de l'autre, ce qui est de la société ou simplement de l'individu.

Tout est, semble-t-il, imbriqué dans ce type de société où il n'y a pas de frontières établies entre religion, société et individu. Tout y est tradition à vivre et à reproduire. Les stratégies déployées dans le but de contourner les aléas de l'existence sont pensées à travers elles et inscrites dans l'ordre suprême des choses qui seront inconsciemment reproduites dans des contextes et époques différentes, et perçues comme des fruits de la modernité, un concept dont il faudra interroger la signification dans ce type de société.

1.1.1. Pour une démarche anthropologique

La religion fait alors partie intégrante de la vie sociale. Ce n'est en rien un banal truisme dans la mesure où tout semble se régler à travers elle. On peut même affirmer que c'est ce qui semble donner un sens et un intérêt à la vie sociale. Faudrait-il alors la penser comme une activité individuelle qui n'est fondée sur aucune rationalité, une activité qui ne naît de rien ?

[349] C'est-à-dire, des individus pétris dans le déterminisme et qui ne font que subir le rythme imposé par des forces contraignantes.
[350] Autrement dit, des individus qui orientent et pensent le sens et le rythme de toutes les actions et orientations.

L'anthropologie comme démarche nous a permis de répondre à cette question dans la mesure où il s'est agi de donner un sens à un comportement symbolique, à une époque donnée. Tout comportement, toute action ou activité humaine entraîne la formulation de questions ayant trait à ses causes (motivations) et encore plus à son sens. C'est effectivement ce sens que nous nous donnons comme objectif de construire. Soulignons que par moment, le lecteur pourra aisément sentir, dans nos analyses, notre goût pour l'histoire et la science des religions, fruit de l'influence de l'œuvre d'Ernesto De Martino.

1.1.2. Pour saisir le sens de l'activité religieuse

Sur le plan méthodologique, deux attitudes ont toujours caractérisé les chercheurs en sciences sociales souhaitant saisir le sens de l'activité religieuse. Dans la pure tradition sociologique, nous avons, d'une part, celle qui consiste à recomposer la vie religieuse, en termes de « système », en s'appuyant sur l'action des individus. D'autre part, nous avons l'attitude épistémologique qui vise à expliquer l'action individuelle à partir du jeu de positionnement social auquel nous sommes tous soumis.

Ces deux attitudes se combinent la plupart du temps, dans l'idée que les faits sociaux se construisent par l'action des individus et que le chercheur n'a pour principale tâche que d'en expliquer la logique et le processus de construction. L'individualisme méthodologique, puisque c'est de ce modèle dont il s'agit, inscrit l'acteur dans une rationalité organisée et orientée par le jeu social. Le sens, les motivations des actions sociales sont inscrites et intériorisées depuis les premiers instants de la socialisation de l'individu. C'est, à cet instant qu'il intègre des normes et des modèles d'être. Dans cette optique, nous pouvons penser que l'on agit parce que la société a déjà pensé et intégré les types d'actions et de réactions possible pour répondre aux types de problèmes auxquels ses membres seraient confrontés, quelle que soit l'époque.

D'un autre côté, nous avons la démarche holiste qui tend à nier l'existence et les motivations individuelles. Elle s'attachera à faire de l'individu le produit d'un modèle social généralement voué à la reproduction. Toutefois, il ne pourra pas échapper au besoin de compréhension du sens et de la pertinence des modèles reproduits. Le problème qui se pose est que nos sociétés, sous l'effet de la globalisation, tentent de s'inscrire dans les registres de l'individuation. L'action religieuse de la jeunesse tente de s'y mouvoir dans la mesure où certains y trouvent le moyen de s'éloigner des prédéterminations sociales en imposant un choix et une autonomie d'action. Or, les sociétés africaines ne valorisent pas le détachement de

l'individu, encore moins l'autonomie morale. Il n'est pas ce sujet libre et autonome que l'on rencontre dans les sociétés occidentales qui s'imposent comme modèle de modernité. Cet individu libre de contrainte et détaché de l'autorité qui a le « droit » de penser et d'imposer sa singularité dans le but de réaliser ses propres intérêts.

Nous imaginons mal, dans une société comme le Sénégal, à fort ancrage traditionnel, qu'un individu puisse être propriétaire de lui-même, surtout s'il n'est pas détenteur d'un capital. Dans bien des cas, il s'agit d'un capital économique qui lui permet de se soustraire de la contrainte et des obligations et de devenir une sécurité pour son environnement proche. Ce qui peut conduire à des effets pervers dans la quête d'autonomie dans la mesure où l'individu se trouvera réduit au statut d'*homo oeconomicus,* un être voué essentiellement à la recherche du bien et du confort, parfois au détriment de la morale.

1.1.3. Modèle théorique : structuro fonctionnalisme et méthode d'analyse : approche constructiviste

Nous avons dans un premier temps, été entraîné dans le sillage du structuro fonctionnalisme, dans la forme où l'utilise le psychologue-anthropologue britannique Meyer Fortes[351]. Ce qui aurait pu se présenter comme un choix était plutôt une influence qui remonte à nos premières réalisations de Master. En ce temps, nous étions guidé dans notre travail par un structuro fonctionnaliste de l'école de Manchester. Travaillant à saisir le rapport entre *reggae* et *rastafarisme,* nous nous posions la question de savoir si le « *reggae* pouvait être considéré comme l'expression commerciale de la religion *rastafari* ? ». Dans notre quête, nous étions obligé de travailler sur un corpus musical mais également religieux. C'est-à-dire, étudier les stratégies discursives des *rastamen* musiciens et celles des prêtres de la religion pour en mesurer la performativité et les formes persuasives mises en œuvre pour attirer des sympathisants. C'est ainsi que nous nous sommes introduit dans l'univers structuro fonctionnaliste de l'anthropologie de la communication en proposant des relectures de Charles Sanders Peirce[352], John Austin[353] ou Dell Hymes[354], à propos de la performativité du discours.

Si eux s'intéressaient aux énoncés idéologiques des discours du quotidien (Austin) et des discours politiques (D. Hymes), nous nous intéressions, quant à nous, à l'articulation et la quête de performativité des discours religieux dans les textes des musiciens. Les thèmes abor-

[351] *Religion, morality and person. Essay on Talensi religion*, Edited and with an introduction by Jack Goody, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
[352] *Selected Writings*, (eds.), par Ph. P. Wiener, New York, Dover, 1958.
[353] *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970.
[354] *Language in culture and society. A Reader in linguistic and anthropology*, New York, Harper and Row, 1964.

dés furent : la présentation de leur foi, celle de leur cosmogonie, etc. C'est pourquoi, la question du« sens » sera posée dans chacune de nos réalisations.

Le même procédé sera réutilisé, en master 2, dans le champ des confréries religieuses sénégalaises afin de saisir les stratégies discursives du prosélytisme religieux au Sénégal : les mots qui sont utilisés, les formes symboliques mises en œuvre. Et plus important, les stratégies de reconnaissance et de typologie des supposés « enrôlables ». À chaque type d'individu, un discours particulier : les jeunes préféreront un discours plus philosophique, mettant en scène des êtres surnaturels et une connaissance essentialiste des choses qui nous entourent. Tandis que les plus mûrs seront touchés par un discours menaçant au tout début[355] et rédempteurs par la suite[356]. Mais, il n'aurait certainement pas été intéressant d'en rester là. Toujours dans cette orientation structuro-fonctionnaliste, nous n'avions pas pu, en master 1, aller au-delà des présupposés sémantiques. Nous sommes resté, essentiellement sur les vocations des deux termes accolés : structuralisme et fonctionnalisme. Rappelons que nous avons été profondément inspiré par Meyer Fortes et la vocation originale qu'il confère à son paradigme.

Tout d'abord, en ce temps, notre ambition était de saisir la réalité sociale par rapport à la fonction que remplit une institution sociale ou, par rapport à son utilité, celle que lui confèrent les acteurs qui l'ont pensé et la vivent. Plus explicitement, le fonctionnalisme permet d'expliquer la manière dont l'expérience religieuse peut contribuer à l'acquisition d'un statut élevé[357]. Dans un deuxième temps, il nous a paru important de travailler à saisir, non pas, les structures sous-jacentes comme l'aurait fait tout bon structuraliste mais, ici, il s'agira de saisir les aspirations inconscientes des acteurs. Autrement dit, comment mettre en relation les composantes essentielles et les orientations traditionnelles conférées à l'action religieuse avec l'affirmation des aspirations contemporaines[358]de la jeunesse sénégalaise ?

Il faudrait tenir compte du fait que la société sénégalaise est régie selon des classes d'âges, des castes[359] et toute la vie (réalité) sociale s'organise autour de ce schéma hiérarchique. L'espace religieux sera considéré comme un lieu de domination dans un premier

---

[355] Il s'agit d'attirer l'attention du néophyte sur une éventuelle apocalypse à craindre.

[356] « Dieu est amour, il vous pardonnera, mais il faut intégrer ma voie pour détenir les secrets d'une bonne dévotion » : secrets qui sont des techniques mystiques dont l'acquisition passe par une éducation au sens de reformatage spirituel.

[357] Le regard se portera non plus sur un jeune simple, mais sur celui qui détient un savoir symbolique, une connaissance secrète et sacrée sur le divin.

[358] Entendre les « dynamiques sociopolitiques des acteurs » pour reprendre A. Kouvouama, « Les paradigmes des analyses socio-anthropologiques du religieux en Afriques francophone », i*n La sociologie francophone en Afrique, État des lieux et enjeux*, sous la direction de Monique Hirschhorn et Moustapha Tamba, Paris, Karthala, pp. 287-303.

[359] Certaines comportent d'autres sous castes que nous nommons, en nous inspirant des règles de la musique, des modes majeurs et mineurs d'existence.

temps et de négociation de place et de statut par la suite. Par exemple, nous avons, en Arabie, les stratégies de conservation de patrimoine après la chute des grandes familles Quraychite, par l'établissement d'une nouvelle seigneurie, celle des compagnons du Prophète. Après la victoire de l'Islam, adhérer à la religion nouvelle était source de prestige et de reconnaissance de statut, et la possibilité de profiter de la solidarité des frères d'une même foi. L'esclavage n'existe plus et tout le monde pouvait accéder à l'égalité et la connaissance à travers l'instruction coranique.

Au Sénégal, nous avons la rupture avec l'idéologie des castes pour la classe des marabouts[360], l'action religieuse devient un moteur d'élévation sociale (*baadoolo*).Enfin, aujourd'hui, les jeunes qui, à travers leur volonté de rompre avec les prédestinations familiales, manifestent un besoin de changement et de construction d'une nouvelle modernité. Même si nous restons structuraliste, mais plus « de gauche »[361], aujourd'hui, nous l'avons, peu à peu, abandonné pour aborder notre étude, dans une visée constructiviste[362].

1.1.4. L'approche constructiviste

L'approche constructiviste envisage la réalité sociale et les phénomènes sociaux comme étant « construits », c'est-à-dire créés, objectivés et institutionnalisés et, par la suite, transformés en traditions et légués inconsciemment aux générations suivantes. Nous nous sommes concentré, dans un premier temps, à la description des institutions (confréries : origine, organisation, composantes). Par la suite, nous avons traité des actions et des interactions entretenues par les membres et le rôle, voire la signification socio-historique d'une tradition confrérique. De plus, nous nous sommes interrogé sur la manière dont s'est construit le regard porté

[360] N'oublions pas que l'Islam *sûfi* a été introduit par des marabouts maures qui servaient de conseillers dans les cours des rois. Voyant les exactions que ces derniers commettaient à l'endroit du peuple (*baadoolo* : ceux qui n'avaient aucun statut et aucune légitimité à exercer un pouvoir), ils les abandonnèrent peu à peu. Ils ont toutefois eu le temps de former des gens parmi le peuple et les ont initiés à leurs pratiques. Ces derniers sont devenus les premiers intellectuels autochtones de langues arabes et d'origine populaire. Ils officieront comme conseillers dans les cours, en remplacement de leurs maîtres. Et, durant le choc de la pénétration coloniale, tenteront de restructurer la société en réunissant les masses meurtries d'un côté par les Européens qui avaient mis à genoux la plupart des rois locaux et les violentes razzias des *ceeddo*. Ils trouveront en eux (les marabouts) des chefs et des protecteurs, au grand dam de l'administration coloniale.

[361] Nous avons un réel intérêt pour l'analyse de l'histoire et notamment le comparatisme historique : au lieu de procéder à un déplacement physique, nous optons pour un déplacement historique afin de voir si ce que nous remarquons dans la société contemporaine, l'orientation que nous voulons donner à l'action religieuse, avait existé dans une autre époque, dans un autre contexte sociopolitique.

[362] Personnellement inspiré par Michel Foucault dans notre perception du constructivisme, nous faisons une forme d'archéologie du savoir en montrant comment les vérités et la réalité sont construites et transmises, mais mieux, dans notre affaire, comment le sens conféré à l'action religieuse (l'engagement comme stratégie) a été formé depuis les débuts de la religion et « re-produit » (c'est-à-dire réorienté par des tiers d'un autre contexte sociopolitique) depuis lors par les générations suivantes.

sur ces associations : d'où puisent-ils leur sacralité ? Pourquoi continuent-elles d'exister ? Aussi avons-nous cherché à décrire comment des cloisons et des règles sociales, « invisibles » et fortes de sens sont « re-créées », « re-pensées », et « ré-adaptées » dans le but de construire une société nouvelle qui mettrait, au-devant de la scène, des marabouts charismatiques et des jeunes en quête de sens (significations mais également pertinence de certaines traditions) et de référents symboliques.

Dans notre démarche, ce que le sociologue considérera généralement comme une réalité sociale immuable, une tradition, ou encore une vision du monde, sera, pour nous, analysé comme un « fait construit » qui devra être saisi et analysé comme un processus dynamique dans la mesure où c'est une « re-production » imposée et inconsciente. Dès lors, en quoi serait-il illégitime de penser le changement, de conférer une nouvelle orientation aux institutions existantes ? Sachant qu'une génération, à une étape de son histoire, a conféré des significations à des symboles ,et pensé des règles « nouvelles » pour régir sa société, a œuvré pour la construction d'une nouvelle modernité et que le même principe semble être interdit aux jeunes actuels qui sont obligés de s'appuyer sur la religion, de l'instrumentaliser dans le but de légitimer leurs actions, leurs quêtes et leurs aspirations. Cette instrumentalisation de la religion sera à saisir comme une forme de «remodélisation des actions du croire »[363] dans la mesure où, au-delà de la dimension sacrée, ils semblent conférer à la religion une nouvelle sémantique, et en font une réponse à leurs besoins et aspirations du moment.

Si le constructivisme, en général, se rapproche fortement de la sociologie phénoménologique de Schultz[364], nous restons, quant à nous, fortement influencé par la« phénoménographie anthropologique » d'Albert Piette[365] (anthropologie du détail) dans la mesure où nous travaillons sur des éléments qui, à fortiori, pourraient être considérés comme insignifiants par les chercheurs, (disputes, controverses, discours de rééquilibrage des rapports, etc.) les détails du quotidien que nous réunirons comme un puzzle nous renseignent sur les aspirations profondes d'une jeunesse qui n'est pas, comme on le pense si souvent, en quête de Dieu, mais qui construit et oriente tout un monde social en conférant de nouvelles significations aux formes symboliques qui l'entourent. Ce qui ne nous éloigne pas d'une sociologie de la connaissance dans la mesure où nous travaillons à saisir les modes de pensées contemporaines, les modes d'«intellectualisation» des acteurs dans la construction des idées, mais

[363] Abel Kouvouama, « Les paradigmes des analyses socio-anthropologiques du religieux en Afriques francophone », *in La sociologie francophone en Afrique, État des lieux et enjeux*, sous la direction de Monique Hirschhorn et Moustapha Tamba, Karthala, Paris, 2010, p. 287.
[364] Voir Daniel Cefaï, *Phénoménologie et sciences sociales : Alfred Schutz, naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève, Droz, 1998.
[365] *L'acte d'exister : Une phénoménographie de la présence*, Paris, Socrate Éditions, 2009.

également à saisir les stratégies de « ré-adaptation » au monde, voire à l'environnement une fois que la rupture a eu lieu. Les discours religieux ne servent plus à légitimer une domination, mais à penser la « collaboration intergénérationnelle »[366]ou un « partenariat social »[367].

Cette relecture des textes et l'analyse des rapports nous a également permis de revenir sur la différence entre autorité (ce qui a un caractère symbolique et atemporel) et pouvoir (temporel et relevant du réel) et comment la confusion entre ces deux termes a été la source du malaise sénégalais. Les parents agissant comme s'ils étaient détenteurs d'un pouvoir sur leurs enfants en déployant des manœuvres parfois violentes de persuasion ou de coercition (isolation, injures, destruction de la réputation du jeune qui ne souhaite pas régler son pas sur leurs traces…), tandis que l'autorité n'est autre que, comme le dit H. Arendt, « la capacité à pouvoir se faire obéir sans violence ». Les marabouts sont en train de faire revenir à cette idée en faisant comprendre aux jeunes, à travers des lectures originales des textes, qu'ils ne sont pas dans la contrainte mais dans le respect de l'autorité des parents conférée par Dieu. Ils font en sorte de les rapprocher de leurs parents, même si ces derniers les vouent aux gémonies, pensant qu'ils ont usé de magie pour les contrôler et les éloigner d'eux.

Tant d'éléments qui sont ressortis dans notre étude et que seule la mise en relation de ces deux modèles pouvait permettre de saisir, du fait de leur liberté de manœuvre et leur capacité à saisir le pertinent dans les différentes disciplines qui les inspirent : histoire, philosophie, psychologie.

1.2. Techniques de recherche

Il n'y a pas intérêt pour le chercheur, à vouloir saisir séparément l'individu de la société et de la religion. Il s'agit d'un ensemble, d'une association qui donne sens à la réalité. L'individu est à la fois pleinement social et religieux, et c'est ce qui donne effectivement sens à ses actions individuelles. Ce qui confirme notre idée stipulant que pour comprendre le sens, la signification du comportement religieux des jeunes, il est avant tout, important de comprendre l'organisation qui l'a construit comme homme, la religion qui donne sens au type d'homme qui a été construit et le sens que ce dernier lui confère. Pour ce faire, nous avons choisi comme technique de recherche, celle qualitative dans la mesure où nous sommes dans

[366] Edwy Plenel, *Secrets de jeunesse*, Paris, Stock, 2003.
[367] Voir Emmanuel Leroueil, « Samir Amin et le" développement autocentré », (parties 1 et 2 », *in L'Afrique des Idée.*
http://terangaweb.com/samir-amin-et-le-developpement-autocentre/

une optique compréhensive, nous recueillons les « re »-présentations[368] que les acteurs se font sur leur action religieuse afin d'en construire le sens. Parler en termes de construction de sens, comme ambition de la recherche, n'est certainement pas une simple expression.

La question qui se pose naturellement à nous et qui motive toute la réflexion sur le sens de l'activité religieuse des jeunes est de savoir si la religion comme activité ou comportement social, ne pourrait pas être saisie comme un objet « dialogique »[369]. En effet, on s'intéresse toujours à la religion en tant qu'institution, mais rarement en tant que comportement conscient. Comment les gens pensent-ils leur religion ? Quel sens donnent-ils à leur foi ? À leur religiosité ? Ils sont religieux, ont-ils besoin que les différentes recherches en science sociales s'attachent toujours à leur dire ce qu'est la religion, ou devraient-elles, aujourd'hui, s'évertuer à leur dire pourquoi le sont-ils ? À quelle (s) logique (s) sociale (s) se conjuguerait leurs actions et initiatives religieuses ? À eux, par la suite, de se faire une idée sur les caractéristiques générales de leur foi. Le sont-ils pour les raisons traditionnellement mis en avant (besoin spirituel, quête du divin, souci de bonification), ou y aurait-il d'autres logiques, d'autres intérêts qui tapissent l'affirmation d'une profonde religiosité ainsi que l'étalage de pratiques religieuses dans l'espace commun ? Dans ce cas, serait-il toujours pertinent de laisser la réflexion sur le religieux s'emmurer dans le carcan du spinozisme ? Il est évident que la religion ne saurait plus être considérée comme « un asile pour l'ignorant », une sorte de refuge qui prendrait en charge son ignorance du monde en lui proposant des réponses toutes faites et dogmatiques sur les mystères scientifiques qui se posent à son esprit.

Dès lors, nous ne considérons plus la religion comme incitant au renoncement, mais comme suscitant l'engagement à tout point. S'engager dans la religion devient un engagement, non plus à ce qui est en dehors de la vie et de l'espace humain, mais plutôt le contraire. C'est en définitive s'engager à la vie et à ce qui s'y passe.

---

[368] Découpage sémantique emprunté au sociologue marxiste Guy Débord. Dans l'usage, le terme traduit la façon dont les acteurs se rendent présents, à l'esprit, les réalités qu'ils ont reçues en héritage et les réorganisent dans le but de les rendre conformes aux besoins de leur époque. On aurait tout aussi bien pu parler de reproduction au sens de Karl Marx, ou encore de Pierre Bourdieu. Cependant, ce qui nous importe, ce n'est pas de construire un savoir sur ce qui est reproduit et pourquoi, cela a été reproduit, mais de savoir comment s'opère cette reproduction, comment les individus pensent l'héritage et en donne un sens nouveau, l'adapte à la satisfaction des besoins de leur époque ou mieux encore en donne un sens nouveau, voire une nouvelle fonction ou en font la réponse à un autre type de besoins.

[369] Ce qui reviendrait à considérer que la pratique religieuse n'est pas seulement saisissable à partir d'une seule logique, mais elle doit être comprise comme conjuguant des logiques à la fois concurrentes, antagonistes et complémentaires.
Pour la définition de la nature d'un objet dialogique, voir Edgar Morin, *Mes démons*, Paris, Stock, 1993, p. 251.

C'est pour cette raison que nous parlerons de sens de l'engagement religieux des jeunes[370]. Il ne s'agit plus d'un sens construit par les jeunes mais plutôt, inscrit dans l'ordre suprême des choses qu'ils reproduisent inconsciemment, pensant que c'est de leur propre initiative ou volonté. La société pense un modèle d'homme et invente des instances de construction d'un type idéal d'homme. Pour amener l'individu à devenir ce qu'elle souhaite qu'il soit, elle inspire des conflits et pense des structures et formes de régulations.

Dans la société sénégalaise, ces structures sont les confréries religieuses qui, avec l'action des marabouts, permettent de confiner les jeunes dans la reproduction et la perpétuation de valeurs telles la soumission à l'autorité, la préservation de la foi religieuse et de la sacralité des valeurs que l'on pensait disparues depuis bien longtemps sous l'effet de la modernité. Cependant, les transformations sociales subies ont fait penser que les sociétés « traditionnelles » comme celles sénégalaises ont rompu avec l'effet des différentes mutations, avec les instances traditionnelles de construction d'individu, générant une crise dans la transmission. Pour ce faire, c'est dans les conflits et la régulation que le groupe arrive à rééquilibrer le jeu social et amener le jeune à se penser comme autonome et doté d'initiative alors qu'il n'est que dans la reproduction et la manipulation.

1.2.1. De l'engagement à la « visibilité » religieuse

Afin de désigner l'ampleur et le dynamisme de l'affirmation religieuse de la jeunesse dans les différents espaces de réalisation (consacrés ou auto-définis espaces d'accueil des manifestations religieuses), nous parlerons de « visibilité ». Il est, en réalité, très peu fait cas de la question de la « visibilité »[371] dans les différents travaux sociologiques ou anthropologiques portant sur le fait religieux. C'est un concept que nous empruntons à la sociologie des migrations, notamment aux travaux de la sociologue espagnole Carmen Gómez Martín[372] qui utilise cette notion pour traiter des stratégies d'« invisibilisation » des migrants clandestins provenant d'Afrique sub-saharienne. Dans notre travail, nous traitons des processus sur-

[370] Au sens des 20 / 35 ans, mais également au-delà, dans la mesure où il nous est, très souvent, arrivé d'interroger des gens qui sortaient de cette tranche d'âge. Toutefois, le but de cette digression volontaire était de les voir se remémorer leur début et de confronter leurs expériences passées à celles des jeunes de notre temps.

[371] Il est difficile et même impossible de traiter des usages de l'espace sans se fonder sur la notion de visibilité. Voir et se faire voir, imposer un regard sur soi…

[372] « L'importance de la visibilité dans les processus migratoires », *in PAPERS, Revista de sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona*, 2009, nº 91, pp. 151-169.
« La visibilité : un nouvel outil conceptuel pour l'étude des migrations », *in Ideahumanities*, 2011.

visibilisation[373] de leur religiosité dans l'espace public. Autrement dit, il nous est revenu la délicate tâche d'interroger les profondeurs des convictions de nos pairs pour en saisir la signification profonde.

Tout d'abord, il nous a fallu nous poser la question de savoir pourquoi le besoin de se montrer dans le vécu de son expérience religieuse. Quel est l'intérêt d'imposer sa foi au public ? Sachant qu'Emmanuel Kant disait de la foi qu'elle s'éprouve, mais ne se prouve pas. Pourquoi ce besoin de « publicité » dans l'espace public (pour reprendre Anna Arendt) ? Quand on parle de sur-visibilité, c'est qu'il y avait bien eu une visibilité auparavant. Les jeunes étaient déjà présents dans les espaces de réalisation du religieux. Mais c'était une présence discrète, avec très peu d'initiatives prises, même concernant l'orientation de leur propre foi. Encore moins sur l'organisation des espaces et le déroulement des rituels, ou tout simplement, le fait de prendre part aux débats touchant les pratiques religieuses. Par contre, il est, aujourd'hui, fréquent de voir un jeune d'une vingtaine d'années ou même moins, égrainer à longueur de journée son chapelet en psalmodiant des bénédicités, ou autres attributs divins. Qu'est-ce qui expliquerait cet effort, voire cette volonté de se montrer et d'afficher sa foi dans les espaces communs, peut-être même de la prouver à tous ?

[373] Nous percevons et analysons cet effort de sur-visibilisation de soi et de sa condition dans l'espace social, à travers des pratiques religieuses ou comme une stratégie de domestication ou de captation du regard d'autrui sur soi.

Section 2 : Déroulement de l'enquête

1. Introduction

1.1. Outils de collectes de données

1.1.1. Observation participante

C'est là un point essentiel sur lequel il est, pensons-nous, important de nous attarder. Quand nous parlons d'observation participante, nous ne sommes dans une optique qui mettrait en avant la participation physique dans les activités de nos amis. Cela n'aurait aucun sens de le prétendre, dans la mesure où nous ne sommes pas dans les mêmes prédispositions religieuses qu'eux et prendre part à des pratiques auxquelles nous n'avons aucune connaissance, voire aucune maîtrise des codes ne pourrait, en rien, nous aider dans notre quête de signification. À vrai dire, le plus important, pour nous, n'est pas de savoir comment ils font telle ou telle pratique, mais plutôt, pourquoi ils la font. À quel besoin émotionnel (social au sens large) répondrait la réalisation ou l'abandon à ces types d'activités ? Et pourquoi le besoin de quitter les espaces clos, jadis consacrés pour recueillir dans la « pudeur », la sacralité des activités mystiques et religieuses ?

Nous aurions bien pu nous dédouaner de cette besogne en préférant l'observation directe. Cette position nous aurait permis de pouvoir marquer une nette distance avec leur pratique[374] et également par crainte[375]. Toutefois, nous sommes convaincus que faire de l'observation participante comporte plusieurs facettes qui vont au-delà de la présence et de la participation à une activité. Nous restons, par conséquent, attaché à l'idée d'adhésion, autre dimension pensons-nous, dans la compréhension de la vision participative de l'outil de collecte.

L'adhésion, dans la manière dont nous voulons la présenter, s'inspire de la vocation première de l'anthropologie moderne, qui est de travailler à saisir de l'intérieur, une vision du monde. Dès l'instant que nous partageons cette vision du monde, et tentons de la comprendre de l'intérieur, en nous adressant directement aux concernés, nous sommes dans une observa-

[374] Distance qui ne serait pas, pour nous, une sorte d'éloignement face à l'objet pour les besoins de la rigueur épistémologique de notre discipline, mais plutôt par pudeur (respect de l'intimité mystique et spirituelle de nos étudiés.).

[375] Nous sommes Sénégalais et par conséquent avons, depuis l'enfance, intériorisé le caractère sacré des pratiques constatées (*wazifa, xaadra, cánt, kurél, jeebelu,* messe ou séance de lecture et d'interprétation des textes considérés comme la parole de Dieu.

tion participante. Dans ce cas, il s'agira, pour le chercheur, qui opte pour cette vision, de travailler, tout d'abord, à dégager des points communs avec ses enquêtés. Pour nous, ce sera la génération[376] confrontées à la même réalité sociale, interpellées par les angoisses d'ordre existentielles et surtout, plus important encore, le besoin de reconnaissance et de sortir de l'invisibilité imposée par les séniors.

Nous restons très attaché, dans la question du choix d'une recherche, à P. Bourdieu qui, en somme, faisait comprendre dans son travail en Kabylie, que le choix d'une thématique de recherche est fortement lié aux besoins personnels de son auteur. Le but de l'enquête ethnographique sera, dans cette optique, de travailler à se connaître soi par le détour de l'autre. Une sorte de psychanalyse inversée, sans l'intervention d'un tiers qui nous accompagnerait dans l'exploration de notre moi intérieur et dans la compréhension du sens de nos comportements. Ce qui est étonnant, pour quelqu'un qui a toujours manifesté autant de mépris pour cette discipline, comme le montre Michel Cornaton[377].

Plusieurs modèles d'observations, saisis comme posture ou position sur le terrain, ont été convoqués dans ce travail. Nous avons, toutefois, fait l'économie de la présentation détaillée de toutes ces influences, dans la restitution de ce rapport de terrain. Cependant, il serait important de préciser que nous percevons ces postures plutôt, comme des nuances dans la situation de recueil des données ethnographiques. Quand Jeanne Favret-Saada préconise, tout comme Bastien Soulé, la « participation observante » (P.O.) à la place de la traditionnelle observation participante, il faut comprendre qu'il est des thématiques de recherche qui doivent mettre, avant tout, l'accent sur la situation de participation avant celle d'observation. Il s'agit de la nécessité d'implication du chercheur dans le champ de sa recherche.

Il est vrai que cette implication ou adhésion peut poser des problèmes méthodologiques, comme le montre Favret-Saada dans la mesure où il n'y a pas de recul nécessaire par rapport au sujet d'étude que préconise l'anthropologie positiviste. Cependant, il existe bien des thématiques dont l'étude demande une implication directe du chercheur sur ce qui se fait. Sans cette implication ou adhésion aux valeurs et représentations du chercheur aux pratiques et des acteurs, il arrivera difficilement à en saisir le sens et la signification. Elle écrira sur son objet, la « sorcellerie » dans le Bocage normand :

> *On ne peut donc étudier la sorcellerie sans accepter d'être inclu dans les situations où elle se manifeste et dans le discours qui l'exprime. Cela*

[376] Au sens de K. Mannheim englobant la question du statut et de la condition socio-économique ou même professionnel.
[377] *Pierre Bourdieu. Une vie dédoublée,* Paris, L'Harmattan, 2010.

entraîne des limitations qui paraîtront singulièrement fâcheuses aux tenants de l'ethnographie objectivante :

1. On ne peut vérifier aucune affirmation […] ;

2. On ne peut pas entendre les deux parties […] ;

3. On ne peut pas enquêter dans son «quartier», tant est redoutée l'efficacité magique de la parole : le paysan considère qu'il est prudent de mettre de la distance entre celui qui parle et celui qui écoute, afin d'éviter que le second ne soit tenté d'abuser de la situation. […] J'ai donc généralement ignoré le contexte sociologique des affaires de sorcellerie […]

4. Enfin, il est impossible de mettre sur pied une quelconque stratégie de l'observation (fût-elle « participante »), avec ce qu'elle présuppose de distance convenable. Plus généralement, prétendre tenir une position d'extériorité, c'est renoncer à connaître ce discours[378].

Nous aussi, comme nous l'écrivions précédemment, avouons notre adhésion à nos enquêtés. Ce qui ne trahit en rien notre objectivité. En effet, sur ce point, Favret-Saada écrira que cette objectivité vers laquelle souhaiterait tendre le sujet observateur, en cherchant à marquer une distance de fait avec son objet de recherche n'est qu'illusion. En réalité, le chercheur ne peut que s'impliquer dans son terrain, ne serait-ce que par sa présence et son besoin d'instaurer une confiance avec ses enquêtés. Sur ce besoin de confiance, c'est l'ethnologue sénégalais Massaër Diallo qui nous y aura le plus éclairé.

Dans son travail qui porte sur le recours des français aux marabouts, il opte pour une posture intéressante qui, si on doit penser un rapprochement, se marie à merveille avec celle de David Lepoutre. Ce dernier, dans son travail sur la banlieue, ne sort pas de la pure tradition ethnographique de la découverte de l'altérité. Pour lui, cette découverte fut d'abord, la découverte de sa conscience de classe.

Comme il le renseigne lui-même :

[378] *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 43-45.

> *Ayant été éduqué dans une famille bourgeoise de province, j'ignorais à peu près tous des réalités quotidiennes des adolescents vivant et grandissant dans ce que l'on regroupe sous le terme de grands ensembles de banlieue*[379].

Afin de s'imprégner plus facilement de son terrain, il va intégrer un club de boxe thaï, puis le judo-club courneuvien, son terrain. Il va, par la suite, s'installer dans un studio dans une cité voisine, dans le but de se rapprocher de la majeure partie de ses enquêtés. Sur l'observation participante, il écrira :

> *S'il n'est plus besoin aujourd'hui de souligner la nécessité et les vertus de la méthode dite d'observation participante, méthode considérée et justifiée comme fondatrice de l'ethnologie contemporaine et qui consiste, pour la résumer, à partager pendant une durée de temps assez importante, tout une partie de l'existence du groupe social que l'on étudie, cela afin de pouvoir bénéficier soi-même d'un point de vue « de l'intérieur » sur les relations sociales et sur les représentations culturelles de ce groupe, en revanche, il semble qu'il reste beaucoup à dire sur les relations très spécifiques qui s'instaurent entre le chercheur et les personnes qui font l'objet de sa recherche et notamment, celles qui deviennent sur le terrain ses informateurs, ou pour le dire de façon moins discrète, ses interlocuteurs privilégiés*[380].

Son but était d'instaurer une relation cordiale avec ses enquêtés dans le but de faciliter la transmission d'informations ethnographiques. Une véritable amitié naîtra entre lui et certains de ses enquêtés. Ce qui le conduira à poser la question de savoir « dans quelle mesure l'amitié figure comme condition nécessaire du travail ethnographique »[381]. Tout comme Diallo, Lepoutre pense qu'il est important de construire cette relation de complicité entre le chercheur et ses enquêtés. La réussite de son travail ethnographique en dépend. Quand le premier parle d'instaurer une relation d'amitié, Massaër Diallo parlera, quant à lui, de construction d'une « sympathique confiance »[382]. Il présente Ameth, l'un de ses marabouts enquêtés, comme celui qu'il aura le plus apprécié durant la réalisation de son travail. Il

---

[379] David Lepoutre, *Cœur de Banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 9.
[380] David Lepoutre, *op. cit.*, p. 10.
[381] *Ibid*.
[382] Massaër Diallo & Blaise Ndjéhoya, *Un regard noir. Les Français vus par les Africains*, Paris, Éditions Autrement, 1984, p. 135.
(NB : seule la deuxième de l'ouvrage est consacrée au travail de l'anthropologue sénégalais intitulé « Ethnologie à rebours »).

connaissait l'objet de son enquête et s'y prêtait à cœur joie. Au fil des rencontres, les deux hommes ont établi une relation fraternelle qui, selon Diallo, était un impératif au travail.

Le même type de relation s'est tissé entre Bachir et nous. Il fut l'un des enquêtés les plus prolixes et le premier avec lequel nous nous étions entretenu, à l'époque où ce travail n'était encore qu'à l'état de projet. Il sut, avec courtoisie, nous accompagner dans un univers qui nous était très peu familier. Il nous aida à saisir et avoir accès à des réalités auxquelles notre seule condition de chercheur ne nous aurait pas permis d'accéder, et surtout sa présence et ses questions nous permirent également de nous penser, nous aussi, comme acteur de la recherche. Autant les enquêtés sont les objets de notre recherche, autant ils nous transforment en objet, en nous amenant à réfléchir sur notre condition et notre rapport à notre objet.

Il est bien connu qu'il y a toujours une raison inavouée qui motive nos choix et comportements, une motivation socio-anthropologique qui se cache derrière nos actions les plus simples, du moins c'est ce sur quoi Didier Eribon nous pousse à réfléchir. Il part du principe que le chercheur est à la fois objet (sujet de réflexion) et auteur (producteur). Il insiste sur une façon d'aborder sa recherche, alliant à la fois subjectivation et analyse socio-historique du chercheur. Il présentera son ouvrage, *Retour à Reims*, comme « une autobiographie transfigurée en analyse historique et théorique, ancrée dans une expérience personnelle »[383].

Inspiré par la sociologie de Pierre Bourdieu qui recommande un retour réflexif sur la trajectoire du chercheur, il s'est agi, pour Eribon, de se présenter par rapport à son objet, d'analyser sa trajectoire, ses appartenances, ses convictions dans le but de comprendre ses choix et les raisons qui l'ont conduit à choisir un thème de recherche. Ainsi, le lecteur comme le chercheur auront les clés de compréhension de sa posture et de ses orientations méthodologiques. À cet effet, il écrira que son but est d'« esquisser une anthropologie de la honte et construire, à partir de là, une théorie de la domination et de la résistance, de l'assujettissement et de la subjectivation »[384].

1.1.2. Posture et implication

S'il faut réfléchir sur la notion de posture, il faut dire à quoi elle doit faire allusion chez le chercheur. Il s'agit de la position épistémologique qu'adopte le chercheur, dans son terrain en train de se faire. C'est en réalité, le sens que le chercheur donne à son objet, qu'il soit proche ou éloigné. Ce problème de la posture du chercheur touche principalement les cher-

[383] Paris, Flammarion, p. 7.
[384] Didier Eribon, *Retour à Reims*, Paris, Flammarion, p. 22.

cheurs qui se donnent comme objectif d'étudier leur propre société ou ceux qui, suite à une forte implication, finissent par se voir comme les avocats de la société ou du groupe étudié. Comment construire un savoir critique et objectif sur une réalité à laquelle on appartient ? Autrement dit, comment pallier l'engagement aux réalités de son groupe et la distance épistémologique nécessaire à la production d'un savoir scientifique ? Comment conserver une posture objective, quand on souhaite étudier sa propre culture ?

Dans les élaborations anthropologiques du sud, cette question a commencé à se poser avec l'émergence de chercheurs autochtones, sur des terrains, jadis, étudiés de l'extérieur par des chercheurs étrangers. Ces derniers étaient visiblement dans une situation d'urgence anthropologique créée suite aux indépendances nouvelles et à l'impératif scientifique de mieux rendre compte de leur culture et du point de vue de ses membres[385]. On peut penser, dans cet esprit, à une vision « utilitariste » de la discipline, dans la mesure où elle devient, pour eux, un instrument de rectification d'une signification culturelle et traditionnelle. L'anthropologue sri-lankais Gannath Obeyesekere[386] l'aura bien tenté, en réponse à l'interprétation de Marshall Sahlins[387], sur la mise à mort du capitaine James Cook, par les hawaïens. Ce dernier qualifiera cet effort de production de sens autochtone comme une anthropologie de pidgin.

C'est effectivement dans ce type d'anthropologie que nous nous inscrivons. « Une anthropologie de bric et de broc », pour reprendre Sahlins. Il s'agit là, d'un choix personnel et assumé qui témoigne de notre engagement dans une vision anthropologique du sud comme n'a pas voulu l'assumer Gannath Obeyesekere qui s'est vite rétracté face aux attaques de Sahlins. Nous puisons parmi les modèles existants, ce qui pourrait nous convenir pour aborder un thème et évitons, le plus possible, de nous enfermer dans le dogmatisme doctrinaire d'une école. S'il faut penser notre façon de travailler, il faudrait nous rapprocher de l'attitude de l'observateur engagé de Raymond Aron, celui qui prend ses distances par rapport aux faits observés, par rapport aux écoles et modes de pensées éloignées et travaille dans un temps long[388]. Le sens, voire la vocation que nous donnons à notre travail anthropologique, est en fin

---

[385] Lire à ce sujet, Joseph Tonda, « L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines », *in* revue « Mouvements des idées et des luttes, Décoloniser les savoirs, Internationalisation des débats et des luttes », Paris, La Découverte, hiver 2012, pp. 108-119.

[386] Voir Gannath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1997 [1992].
(N.B. : l'édition de 1997 comporte une postface écrite en réponse à l'ouvrage de Marshall Sahlins paru en 1995).

[387] Voir Marshall Sahlins, *How « Natives » Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1995.

[388] Nous prolongions volontairement les rencontres avec nos enquêtés. On aurait pu se limiter à une ou deux rencontres, une fois le mois pour revenir sur des points que nous avions déjà traités ; ce qui se perçoit dans notre texte. Ce qui peut parfois avoir des allures de répétitions n'en sont pas en réalité, nous faisons que suivre l'évolution de la pensée de nos mis en scène.

de compte, d'interpréter l'action des jeunes, de décrire des comportements en les rattachant à une logique contemporaine.

1.1.3. Posture du chercheur face à la religion comme objet

Existe-t-il plus délicate tentative que celle de vouloir étudier une religion ? La demeure l'un des objets les plus insaisissable par sa nature même qui semble l'interdire à l'objectivation[389]. En effet, la religion est l'un des rares objets de recherche ou la neutralité le chercheur, son extériorité par rapport à lui ainsi que la distanciation seront sujets à débat. En réalité, l'étude de la religion exige un certain engagement de la part du chercheur. Qui dit engagement parle naturellement de prise de position… Il existe généralement, deux postures que tiennent les chercheurs qui s'intéressent au fait religieux : il s'agit soit d'adopter une position du dedans soit, d'opter pour celle du dehors. Les deux postures étant naturellement porteuses de valeurs et s'appuient sur des standards interprétatifs.

Opter pour la posture du dedans, l'étudier en mettant en avant sa position de croyant, de membre de la religion. D'aucuns diront que c'est la position la plus logique pour saisir le sens e l'activité religieuse dans la mesure où « elle n'est vraiment accessible qu'à celui qui la voit du dedans »[390]. Si cela est, il serait légitime de se poser la question de savoir, qu'est-ce qui différencieraient alors les récits d'expériences d'un illuminé d'une religion de celui du scientifique qui se dit observer ce qui lui est proche ? Dans ce cas, le chercheur sans s'en rendre compte serait alors tenté de n'insister que sur les faits visibles et englobés de sa compagnie qui n'entachera en rien sa foi…

D'un autre côté, la position du dehors qui témoigne d'une extériorité du chercheur face à l'objet. Elle prendre deux aspects : dans un premier temps, on a celle du chercheur membre d'une autre religion qui en étudie une étrangère. Ce dernier pourrait être tenté par un certain zèle comparatif qui le conduira à ne vouloir montrer ou même insister sur les limites de la religion étudiée en sous-entendant la supériorité, un plus grand dynamisme dans la sienne[391]. Mis à part ce risque « religiocentrique »[392], il y a le fait que déjà croyant et imprégné de la foi d'une congrégation quelconque il lui sera, tout comme le premier, difficile de s'en départir

[389] Objectiver la religion supposerait lui trouver une rationalité, ce qui est difficile à faire dans la mesure où comme nous le verrons, il exigera du chercheur une posture bien particulière.
[390] Milton Yinger, *Religion, Société, Personne*, Paris, Les Éditions Universitaires, 1964, p. 11.
[391] Nous faisons allusion aux propos de Weber sur l'Islam.
[392] Par ce néologisme, nous traduisons la volonté de vouloir dégager les caractéristiques d'une religion en se fondant sur les codes ou standards établis par la sienne.

pour aller plus en profondeur dans son analyse du sens voire des motivations des principes généraux de l'activité religieuse.

Enfin, nous avons celle du chercheur qui est en dehors de toute religion. Ce dernier portera souvent l'athéisme comme paradigme d'analyse de la religion. Il trouvera son objectivité ou la scientificité de ce qu'il en se distinguant par ce qu'il n'est pas c'est-à-dire croyant ou adepte d'une religion. C'est un peu la même posture que nous tenons face aux confréries religieuses. En effet, dès les premières lignes de ce travail, nous nous somme présenté non pas comme irréligieux mais comme n'appartenant à aucune confrérie même si, nous assumons une réelle sympathie envers ce qu'elles sont et ce qu'elles représentent aux yeux de ceux qui sont la substance de ce travail. Cette posture de chercheur sympathisant traduit une volonté de vouloir comprendre et aller au fond des choses afin de saisir au mieux ce qui est à la base du succès de ces ordres religieux dans le Sénégal contemporain.

Le chercheur qui se singularise par la position du déni, rejette ainsi tout sens, toute rationalité à l'action religieuse contemporaine. Il sera tenté de prendre l'« athéologie » comme paradigme. Dans ce cas, le chercheur se sentira comme engagé dans la sempiternelle opposition entre rationalité du libre penseur et les œillères obscurantistes du religieux, comme aime à le rappeler le philosophe français Michel Onfray. Pour ce dernier, « l'obscurantisme, cet humus des religions, ce combat avec la tradition rationaliste occidentale »[393]. Il passera à la lueur de cet ouvrage, comme une critique acerbe de la religion. Sur ce sujet, Milton Yinger se posera une question forte intéressante à nos yeux : « quelles peuvent être les conséquences d'une étude objective de la religion basée sur la foi, sinon sur l'affaiblissement de cette foi ? »[394].

Les présentations faites des deux positions possibles du chercheur avec la religion comme objet semble nous édifier sur la réponse. Dans tous les cas, les conséquences seraient désastreuses pour l'humanité en général, surtout dans le Deuxième cas. En effet, pourrions-nous envisager la vie humaine sans la foi ? La réponse ne saurait être affirmative dans la mesure où la foi serait ce qui donne sens et force à l'homme, ce qui lui permet de supporter et d'espérer des lendemains meilleurs dans une vie dont il ne maîtrise pas les aléas. De plus, serait envisageable qu'un chercheur puisse envisager et finir une recherche, quel qu'en soit le domaine, sans un minimum de foi ? En réalité, ce que l'on attendra de lui, ce ne sera en aucun cas de juger du vrai ou du faux, de la pertinence ou de l'absurdité qu'inspirent les principes généraux d'une religion mais tout simplement de saisir de l'intérieur, une vision du monde et

[393] Michel Onfray, *Traité d'athéologie*, Paris, Grasset, p. 30.
[394] M. Yinger, *Religion, Société, Personne*, Paris, Les Éditions Universitaires, 1964, p. 11.

d'en rendre compte. Il peut s'agir de son expérience comme de celle des autres dans tous les cas, il lui faudra rester fidèle aux interprétations des « expérienceurs ».

Une vision du monde ne se saisissant que de l'intérieur, le chercheur est obligé de posséder une foi[395]. Apprendre à se doter d'une foi, à l'image de ses enquêtés, sera ce qui permettrait donc au chercheur de pouvoir rendre compte avec fidélité, autant de son expérience que de celle des enquêtés. Tel un funambule, il cherchera l'équilibre sur la fine corde de la production scientifique, portant sur ses épaules, à la fois le poids de ses « obligations objectivantes »[396], ainsi qu'une certaine connivence avec les croyances religieuses des enquêtés. Autrement, tout en restant dans le principe de la distanciation, devra toutefois refuser « l'affaiblissement de sa foi ». La foi apparaîtra ainsi comme un outil important qui lui permettra de saisir la symbolique ainsi que le sens des principes généraux de l'objet étudié, afin d'en capter toutes ses fonctions et fonctionnalités assignées.

Sans verser dans une quelconque prétention, nous estimons avec J. Wach que : « seul celui qui connaît la religion parce qu'il la pratique sous une forme ou une autre, est à même de dire quelque chose d'utile à son sujet ». Ceci ne veut certainement pas dire que ceux qui n'ont pas connu d'expérience religieuse dans leur vie intime n'auront rien à dire sur la religion ou ne pourront pas énoncer un discours pertinent sur elle, bien au contraire. En effet, si ces derniers optent pour une démarche compréhensive ils le peuvent tout comme l'a fait Maurice Duval au Mandarom. Dans ce chef d'œuvre ethnographique, Duval, incroyant déclaré raconte ses quatre années d'immersion auprès d'une secte controversée Mandorom de la religion aumiste. Le plus intéressant dans cet ouvrage est qu'il commence par relater l'histoire de sa recherche, les problèmes rencontrés pour se faire accepter par le groupe mais également des problèmes et des pressions qu'il a subies de la part de personnes hostiles à cette religion. La question centrale qui s'en est dégagée était de savoir s'il était possible d'aborder une étude compréhensive, sachant que cela pourrait être considéré comme une attitude partisane. Comment dans ce cas, avoir le recul, la distance nécessaire pour mener une enquête de ce type.

S'il s'est attiré les foudres de ses pairs à la sortie de son ouvrage, il n'en demeura pas moins que sa position était de monter qu'il était possible d'être irréligieux et de travailler à comprendre le fait religieux de l'intérieur. Même si le risque serait d'être perçu comme par le lecteur non-avisé comme converti. Ce qui est sûr, pour en finir avec ce débat, restant con-

[395] Posséder dans le sens de pouvoir être en mesure de comprendre ce que c'est que d'avoir la foi, ce que c'est que d'appartenir à une communauté religieuse afin d'en saisir toute la symbolique et les significations qui se dégagent de leurs comportements quotidiens.

[396] Nous nommons ainsi toutes les obligations et comportements, autant épistémologiques que purement personnels qui lui permettront de construire un travail scientifique.

forme à ce qu'écrit Milton Yinger, « certaines précisions ne peuvent être apportées sur une religion donnée que par celui qui la pratique, mais les observations d'un autre genre peuvent être faites par des gens qui ne partagent pas la même foi, et d'autres investigations peuvent être entreprises par celui qui… »[397]. Cependant, Milton Yinger rajoutera à ce sujet que : « le savant ne préjugera d'aucune de ces observations, car chaque manière d'aborder le problème peut lui fournir des données précieuses pour élaborer sa théorie personnelle de la religion »[398].

1.2. L'entretien libre

Après le regard, vient l'écoute. Nous avons, dans ce cas, choisi l'entretien libre Comme outil de collecte auditif. Une fois le thème dégagé, nous encouragions les digressions et autres envolées anecdotiques, de la part de nos amis. Nous insistions fortement pour que l'enquêté nous livre des anecdotes qui, reconstruites, nous ont permis d'écrire l'histoire de leur expérience religieuse[399]. Mêlant ainsi écriture ethnographique et mise en scène romancée, nous nous inscrivons dans la longue tradition des *writtings cultures* avec comme figure de proue B. Malinowski[400], C. Geertz et Marc Augé[401], dans une moindre mesure. Seulement, nous nous sentons plus proche des plus jeunes, et moins puristes, comme Éric Chauvier[402] ou encore Michel Renahy[403].

De plus, très psychanalytique dans notre démarche, nous nous refusions de trop intervenir dans les séances, sinon pour relancer l'enquêté sur certains points sombres. En situation, nous le laissions se livrer librement, de sorte que parfois, il en oubliait compétemment notre présence et celle de l'enregistreur abordant ainsi des questions liées à leur intimité, la relation avec la famille, regard sur la société, intellectualisation de leur religiosité, etc. Aussi, avons-

---

[397] Milton Yinger, *Religion, Société, Personne*, Paris, Les Éditions Universitaires, 1964, p. 12.
[398] *Ibid*.
[399] De petits récits que l'on retrouvera tout au long du texte, dans lesquels sont mis en scène quelques acteurs, dans des rubriques différentes : « rencontre avec la confrérie », etc.
[400] *Journal d'ethnographe*, Paris, Le Seuil, 1985.
[401] *La Traversée du Luxembourg : Ethno-roman d'une journée française considérée sous l'angle des mœurs, de la théorie et du bonheur*, Paris, Hachette, 1985.
[402] « Anthropologie littéraire », ce qu'il présente comme : « son anthropologie à lui » ou « anthropologie de l'ordinaire ». Il s'agit de procéder à une étude anthropologique qui ne recherche pas la distance épistémologique, une anthropologie qui pose ses acteurs comme ce qu'ils sont : des acteurs tout cours à mettre en scène, tout comme lui se présente comme acteur dans ce que ses détracteurs appelleront des « terrains imaginés ». Par exemple, de *la rupture*, il se met en scène avec une mendiante pour traiter de l'impossibilité d'une interaction entre gens de conditions éloignées ; les fuites du regard qu'il traitera comme une « impression de familiarité rompue ».
[403] *Les gars du coin. Enquête sur une jeunesse rurale*, Paris, La Découverte, 2006.
Il traite, dans cet ouvrage, des difficultés que rencontrent les jeunes des classes prolétaires, paysannes, pour trouver un travail et s'insérer dans la vie active, tandis que la seule usine du village vient d'être fermée. Alcool, drogue et accident seront abordés à travers des récits et l'analyse des réactions des concernés qui, par moment, semblent donner l'impression d'une banalisation de la mort.

nous beaucoup dans une optique lacanienne, travaillé sur les imagos, ces images mentales sur soi émanant d'une « autorité » que l'individu ancre et dont il ne se séparera jamais. Ici, il s'agit des imagos parentales[404].

1.2.1. L'approche ethnobiographique

Si nous en revenons aux entretiens, notre façon de les mener peut laisser penser au récit de vie, or nous sommes dans l'optique d'une démarche ethnobiographique. Afin de déceler ces stratégies, il nous a fallu dégager l'itinéraire des enquêtés. Tenter de remonter aux origines de leur engagement afin d'en saisir les motivations réelles. Il s'est agi, dans cette démarche, de partir du point de vue des personnes enquêtées. Celles-ci ne pouvaient être abordées qu'à partir des « ancrages » en un point particulier de la structure des interactions sociales (famille) et en dehors.

Il ne s'agissait donc pas ici de procéder à une interprétation de chercheur distancié de son objet de recherche, mais plutôt de nous engager dans une posture de recueil et d'illustration de témoignages de jeunes « confré-risés » sur leur vie d'avant et dans la confrérie. Leurs propos ont été, dans cette démarche, illustrés à travers des récits regroupant les différents éléments recueillis durant leurs entretiens. Cela, dans l'unique but de reproduire et de raconter l'histoire de leur vie. Une histoire qu'ils auront eux-mêmes validée comme proposée en avant-propos avec Bachir.

Notre démarche a supposé, qu'après avoir recueilli directement par entretien les éléments, de les replacer dans une logique narrative suivant un ordre chronologique. C'est-à-dire dans un premier temps, identifier dans leurs propos les trois temps qui nous intéresse : découverte de la confrérie ; entrée dans la confrérie (condition dans laquelle se trouvait le sujet avant et durant sa phase de « conversion ») et actualité dans la confrérie (comment il vit au quotidien sa « confréri-sation ») ; l'impact que cela a dans sa vie actuelle, sa manière penser et de saisir le quotidien, impact dans sa relation aux autres, entre autres. Cela nous a, par la suite, permis de reconstituer de manière fidèle l'histoire de l'existence de l'enquêté.

Il serait important, après cette présentation de notre démarche, de préciser qu'elle n'a rien à voir avec le récit de vie, comme cela pourrait le laisser penser. Dans la mesure où contrairement au récit de vie, la démarche ethnobiographique suppose avant tout un dépassement

[404] Les parents qui honnissent leur progéniture pour une raison ou pour une autre. Ce qui amènera le jeune à vouloir, pour se « re » -construire, aller vers un marabout et voir, à travers lui, l'image d'un père symbolique. Il sera pour lui un protecteur qui l'aidera à effacer ces images négatives qu'il porte par devers lui et qui lui interdisent tout épanouissement. De la sorte, l'action des marabouts sera saisie comme un effort de rééquilibrage autant psychique que social.

du récit de vie qui demeure une illustration non vérifiée se fondant généralement sur une rencontre unique qui sera disséquée par le chercheur lui-même, en une fois. Par contre, la démarche ethnobiographique suppose un dialogue continuel avec l'informateur[405] de manière à relativiser l'information ainsi fournie et à lui conférer une dimension critique[406]. Dans cette perspective, le récit, une fois terminé, a été soumis à son auteur, après écoulement d'un certain délai de manière à ce qu'il puisse susciter, chez lui, des critiques, des compléments et une véritable relativisation[407].

La démarche ethnobiographique suppose, d'autre part, que le récit porte, non seulement sur les différents avatars de l'existence de l'intéressé, mais aussi sur les membres du groupe et, de plus, sur les modèles culturels régissant la société dans laquelle a vécu l'informateur[408]. Le récit se présente, dès lors, comme une véritable enquête ethnologique qui vise à présenter, à travers un exemple vécu, l'image fidèle de l'existence collective du groupe. En cela, il suppose que l'on élabore une méthode de recoupement en utilisant les procédés classiques (nouvel entretien avec l'informateur), mais également en provoquant des « discussions de groupe » mettant en présence l'informateur et quelques-uns de ses co-expérienceurs, dans l'espoir de mieux approfondir et enrichir les récits. De toute façon, il aurait été difficile de faire autrement, car les enquêtés nous recevaient la plupart du temps dans les lieux collectifs où se tenaient leurs offices.

C'était, à chaque fois, après les offices, qu'ils se prêtaient à notre requête, en optant pour des entretiens ouverts sans entrer dans le formalisme des focus groupes. Ce qui facilitait l'observation des expressions et l'analyse de leur propos, car ce qu'ils révélaient, durant les entretiens de groupes, était repris durant les entretiens individuels, après avoir fait notre connaissance. D'autre part, nous avons, à chaque fois que cela fut possible, utilisé la méthode des « récits de vies croisées »[409]. Il s'agit de cerner la réalité vivante de l'histoire d'une expérience par une confrontation des souvenirs des différentes personnes ayant une communauté de foi en partage.

Les observations de situation ont été d'une grande utilité dans ce travail. Il faut dire que même si l'observation participante devient, aujourd'hui, pour les chercheurs en sociologie ou anthropologie, une méthode passe-partout quand on ne sait plus comment aborder son terrain,

---

[405] C'est à chaque fois le producteur du récit, car c'est lui qui découpe lui-même les phases et étapes de son, histoire qu'il juge intéressantes et pertinentes à aborder.
[406] Lire Jean Poirier, « Ethnobiographies océaniennes, la sauvegarde du patrimoine culturel océanien », *in Journal de la Société des océanistes*, n° 74-75, Tome 38, 1982.
[407] Jean Poirier, *art. cit.*, p. 120.
[408] Voir Patrick Bruneteaux, « Les politiques de l'urgence à l'épreuve d'une ethnobiographie d'un SDF », *in Revue française de science politique*, 2007/1, Vol. 57, pp. 47-67.
[409] Jean Poirier, *art. cit.*, p. 121.

il a, dans notre cas, permis de saisir un objet particulier. Un objet qui, dès lors, qu'il se constate en acte, s'observe en pratique. Donner un sens à un comportement, lui trouver une explication, une signification rationnelle et objective ne peut se faire qu'en privilégiant le point de vue des acteurs sur le sens qu'ils donnent eux-mêmes, dans un premier temps à leur pratique, avant d'en chercher la signification réelle dans leur réalité sociale vécue. Les conversations engagées, parfois de façon informelle, ont également été particulièrement utiles pour saisir les enjeux symboliques de l'engagement religieux des jeunes sénégalais.

En effet, une fois les entretiens individuels réalisés et retranscrit, nous saisissions les thèmes abordés[410] . Ainsi, les points de vue de chacun étaient rangés dans des cases. Une fois ce travail achevé, nous convoquions des entretiens collectifs dans lesquels nous sortions, fortement, des conventions traditionnelles qui régissent le focus-groupe. En effet, on réunissait les acteurs, par petits groupes, dans des endroits neutres. Nous les tenions souvent dans des locaux prêtés pour l'occasion (bureau) ou terrasses de chez des connaissances.

Il pouvait, par moment, être difficile de réunir certains qui pouvaient avoir du mal à se déplacer. Dans ce cas, nous les assainirons d'appels et de messages écrits durant la semaine, pour que le dimanche ils puissent être présents. Certains d'entre eux été raccompagnés en voitures tandis que d'autres qui ont commencé à manifester une certaine forme de dépendance à nos rencontres se sentaient redevable du fait de l'écoute et de la considération qu'ils trouvaient que nous leur témoignions. Nous les réunissions pour des séances d'entretiens collectifs, parfois sans les prévenir qu'il y aurait d'autres présents.

Nous réunissions très souvent des membres de confréries différentes pour confronter leur expérience et voir si tous reviendraient sur ce qu'ils nous avaient révélé durant leur interview. Une façon de croiser les données et en choisir les plus fiables. Trois rencontres de ce type ont été organisées, deux avec des garçons et une avec des filles. Nous choisissions, après retranscription et mettons dans une case, les sujets les plus prolixes durant leur interview et les confrontions ainsi avec d'autres qui vont parfois livrer leurs expériences, la spécificité de leur organisation, leur regard sur la religion, sur la société, sur les rapports et interactions sociales entres autres. Très peu d'entre eux ont osé aller au-delà de la pudeur qui enveloppe leur expérience religieuse et se livrer lors de ces expériences collectives. Ceux qui le feront seront conservés pour le reste du travail, bien que les données des autres soient utilisées dans certaines parties du travail.

[410] Les mêmes revenaient toujours, quelle que soit la confession ou le groupe d'allégeance de l'enquêté.

Notre rôle était celui d'arbitre, nous procédions comme dans un groupe de parole. Nous nous limitions à l'organisation du débat, la distribution de la parole et à relancer certains, plus timides que d'autres. Pour terminer, il est important de préciser que les filles sont apparues moins timides à se révéler, en public, que les garçons.

1.3. L'analyse du mythe

On peut penser que le mythe nous donne une explication sur l'origine des réalités sociales, voire des considérations qui ont été érigées en lois sociales,

> *C'est surtout cet aspect du mythe qu'il faut souligner : le mythe révèle la sacralité, parce qu'il raconte l'activité créatrice des Êtres divins ou surnaturels. En d'autres termes, le mythe décrit les diverses et parfois dramatiques irruptions du sacré dans le monde. C'est cette irruption du sacré qui fonde réellement le monde. Chaque mythe raconte comment une réalité est venue à l'existence*[411].

Attestant de la vérité humaniste que l'on retrouve dans le structuralisme straussien auquel l'humanité n'est qu'une, et les hommes, quel que soit leur espace d'existence, déploient les mêmes stratégies afin de régler les mêmes types de problèmes auxquels ils seront confrontés, même s'ils surgissent dans des temporalités différentes. C'est la raison pour laquelle nous faisons recours, dans ce travail, à l'analyse de mythes occidentaux. De la sorte, nous pouvons montrer que même si ces mythes ont été pensés et structurés dans d'autres cieux, n'empêche qu'ils ont un sens pertinent dans nos types de sociétés. Rappelons que la vocation de l'anthropologie n'est plus de se focaliser sur ce qui fait la différence entre les hommes mais plutôt sur ce qui nous rassemble, ce qui nous unit, ce qui fonde notre humanité quelle que soit notre couleur de peau et notre territoire.

Bien que se définissant comme structuro-fonctionnalisme dans ce travail, il faudra compter sur une lecture transversale de cette étude. Nous plaçant dans tous les courants anthropologiques car, chacune d'elle comporte une volonté, un but, une ambition face à la curiosité de l'humanité. Par exemple, avec l'évolutionnisme, nous pouvons considérer que, bien que le procès qu'ont connu les auteurs de ce courant ait sa raison d'être, il comporte une ambition que nous ne saurions laisser de côté. En effet, le but de cette pensée était d'arriver, avec l'imagination et la projection, à remonter aux origines, penser comment devait être

[411] Mircea Eliade, *Structure et fonction du mythe cosmogonique. Dans La naissance du monde*, Paris, Le Seuil, 1959, p. 472.

l'homme des origines. Pour eux, l'humanité ne pouvait procéder que par stade de progression. Il est logique qu'elle passe par un degré inférieur pour atteindre un degré supérieur. Les sociétés jadis perçues ainsi n'étaient pas à voir comme portant textuellement l'homme des origines, mais ceux qui pouvaient nous rappeler ce que pouvez être ces sociétés avant les grandes inventions qui les ont permis de construire leurs grandes civilisations. C'était donc un besoin de projection…

Par la suite, il a fallu comprendre l'origine de ce que l'on nomme civilisation, comment il se fait qu'il y a des traits communs aux différentes civilisations, malgré les distances et les différences. On ne pouvait pas penser que chaque groupe d'hommes [espèce] pouvait faire naitre une civilisation particulière dans son lieu de vie. Bien au contraire, on se rend compte que ce sont plutôt des réadaptations de ce qui existe partout aux besoins ou aux réalités du milieu, même si cela fait des hommes des êtres voués à la reproduction, sans aucune créativité… la réalité demeure que l'être humain évolue par emprunt culturel, cela n'entache en rien l'originalité des groupes. Il fallait un foyer propice à la création de civilisations ainsi que des moyens de diffusion.

L'humanité ne créant jamais deux fois, les premiers hommes sont apparus dans le même espace, ont inventé des moyens pour dompter leur environnement et ont, une fois atteint un potentiel de déplacement, migré pour habiter le reste du monde. Emportant avec eux les productions culturelles (« civilisationnelles ») nées d'un foyer de création… Ce qui fait de la migration un des phénomènes sociaux les plus anciens de l'humanité. Dès qu'il a pu le faire, l'être humain s'est déplacé et a emporté, avec lui, les mêmes éléments, les mêmes rites, les procédés d'occupation et de transformation de l'espace.

1.3.1. La jeune comme Icare dans le soufisme

Dans ce travail, la situation des jeunes face au religieux et au pouvoir des séniors s'analysera non pas comme une forme de réalisation du complexe d'Œdipe, mais plutôt comme des Icare des temps moderne. Toutefois, nous tenterons, bien très tentant, de ne pas les présenter comme son équivalent dans la tradition religieuse, Absalom. Ce sera, l'occasion, à travers ces mythes, d'aborder les relations père / fils, et sénior / cadet dans la société sénégalaise. À travers le mythe d'Icare, on retrouve l'histoire d'un jeune homme ambitieux tué par cette dernière et son besoin d'aller au-delà des limites que lui fixe la réalité sociale. Icare était

le fils de l'architecte Dédale et de Naupacte, une esclave crétoise ; la précision à son importance et nous verrons pourquoi[412].

« L'ambition naît d'un complexe par rapport au père »[413]

Le père est toujours présenté, aux yeux de la société, comme une personne de prestige, un homme hors du commun. Ce mythe du père est souvent entretenu par une mère qui se sent inférieure par sa condition (origine sociale) ou par son instruction. Elle tentera ainsi de projeter ses ambitions sur son fils qui se devra d'être aussi fort, être aussi savant que son père, voire même le dépasser. Ce qui n'est pas vu d'un bon œil par le père qui, ne comprenant pas toujours que si le fils cherche à l'égaler ou le dépasser, ce n'est pas pour le tuer[414]mais pour s'attirer sa reconnaissance, pour qu'il soit fier. Autrement dit, pourquoi Alexandre le Grand a-t-il fait un aussi grand exploit militaire si ce n'était pour rendre fier Philippe, un père méprisant animé d'un complexe de supériorité envers un fils qu'il voyait plus comme un rival. Cependant, l'image du père et sa reconnaissance restent importantes dans la construction du fils. La mère va susciter la rivalité entre les deux comme l'a fait Olympias. Le rôle de la mère devrait, comme le montre ce témoignage de M. Cornaton, d'œuvrer à entretenir le mythe du père et non à le déstabiliser. Les conséquences de la démystification du père ne seront purement privées et personnelles, elle entraînera celle de la société toute entière dans la mesure que c'est sur lui que repose le système politique le plus ancien que l'homme ait pensé, le patriarcat. Aussi, Cornaton d'écrire à l'intention de sa mère :

> *Je serai toujours reconnaissant à ma mère de m'avoir donné, malgré le silence qui entourait alors les affaires de famille et les choses de la mort, les quelques bribes de mots qui m'aidèrent à me construire un père imaginaire mais aussi symbolique peut-être plus inoxydables qu'un père réel.*[415]

Icare était connu pour avoir volé trop près du Soleil et d'en être mort. Son père lui avait quand même conseillé de ne pas trop se rapprocher du soleil, mais il n'a pas pris le soin de lui dire pourquoi il ne fallait pas. Ce mythe aborde des thèmes comme les relations père / fils, l'effet néfaste que peut avoir un conseil. Dans la réalité, il faut penser que le père se pose

[412] Dans les représentations populaires, c'est le père qui confère la grandeur et la mère peut, parfois, être amenée à susciter l'ambition d'atteindre ou de dépasser la grandeur du père. Voir partie suivante sur cette question.
[413] Entretien M. Sy.
[414] Comme le montre Gérard Mendel sur l'origine du conflit père fils ; les fils qui tuent et mangent le père pour s'affirmer.
Voir Gérard Mendel, *Quand plus rien ne va de soi*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1979.
[415] Michel Cornaton, *Pierre Bourdieu Une vie dédoublée*, Paris, L'Harmattan. 2010, p. 88.

comme celui qui réprime les ambitions du fils qui, contre sa volonté, est vu comme un rival du père et de commettre la faute l'*hubris* ou crime d'orgueil. Hérodote a, en son temps, admirablement bien résumé cette attitude et ses conséquences. Pour lui, « le ciel rabaisse toujours ceux qui dépassent la mesure »[416]. L'*hubris* ou la démesure deviendra, au fil des temps, la particularité des sociétés modernes. Cette incrimination de l'orgueil doit être interprétée comme une ruse devant tuer toute prétention chez les hommes de dépasser leurs conditions d'hommes et vouloir égaler les dieux.

Platon présentera, dans un de ses « dialogues », cette attitude comme source de destruction d'une société avancée, telle qu'il en a été avec les citoyens d'Atlantide,

> *[Les Atlantes] n'avaient que des pensées vraies et grandes en tout point, et ils se comportaient avec douceur et sagesse en face de tous les hasards de la vie et à l'égard les uns des autres. Aussi, n'ayant d'attention qu'à la vertu, faisaient-ils peu de cas de leurs biens et supportaient-ils aisément le fardeau qu'était pour eux la masse de leur or et de leurs autres possessions. […] Mais quand la portion divine qui était en eux s'altéra […] et que le caractère humain prédomina, incapables dès lors de supporter la prospérité, ils se conduisirent indécemment, et à ceux qui savent voir, ils apparurent laids, parce qu'ils perdaient les plus beaux de leurs biens les plus précieux, tandis que ceux qui ne savent pas discerner ce qu'est la vraie vie heureuse les trouvaient justement alors parfaitement beaux et heureux, tout infectés qu'ils étaient d'injustes convoitises et de l'orgueil de dominer. Alors le dieu des dieux, Zeus, qui règne suivant les lois et qui peut discerner ces sortes de choses, s'apercevant du malheureux état d'une race qui avait été vertueuse, résolut de les châtier pour les rendre plus modérés et plus sages*[417].

Loin de vouloir verser dans une quelconque forme de psychologisme, il s'agira de faire la lueur sur cette situation à laquelle les jeunes sont confrontés, autant dans le domaine social, familial, religieux que professionnel. Les séniors tentent, par tous les moyens, de conserver non pas l'amour de la mère comme le signalait Freud à travers le *complexe d'Œdipe,* mais le prestige et le pouvoir social. Dans ce cas, s'opèrera dans la société, une forme de Titanomachie. Les jeunes se présentant comme des Zeus qui tenteraient de se libérer de séniors Chronos. Ainsi l'activité religieuse et confrérique, en particulier pour le musulman, (le même rôle

[416] Hérodote, *L'Enquête*, trad. A. Barguet, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, Paris, 1982 (rééd.).
[417] Platon, *Critias*, cité par Léa Gz, « L'hubris ou le crime d'orgueil », *in Philosophie*, revue en ligne, publié le 28 avril 2015.

sera joué par les églises charismatiques avec les bergers) par l'action des cheikhs et des marabouts qui se présentent comme une sorte de Rhéa devant les aider à se sauver du Chronos.

On ne peut ne pas penser à Bachir sur ce sujet qui se demandait dans son entretien : « Pourquoi la religion doit-elle être l'opium des jeunes ? »[418]. Cette question est fréquemment revenue dans les propos d'interlocuteurs membres de la communauté *ñaseen*. Très souvent, on se rendait compte qu'ils n'en connaissent pas l'origine et se contentent simplement de la réappropriation qu'en ont fait certains de leurs leaders de leur communauté. Peu importe, en fin compte, la formulation exacte ou encore sa paternité. Ce qui compte, ce sont eux, ce qu'ils semblent vouloir dire à travers ces mots. Que devrions-nous comprendre par cette question ? Que la religion aurait comme principal but d'endormir la jeunesse ? Quelle la soulagerait de certains maux dont elle semblerait souffrir comme le mal-être, l'incertitude face à l'avenir ? Ou faudrait-il, tout simplement, la comprendre comme un pourquoi pas nous ? Pourquoi les jeunes n'auraient-ils pas droit à une pratique assidue et intense de la foi ? Pourquoi un jeune ne devrait-il pas avoir accès au savoir conforme à la dévotion à Dieu ? Et c'est effectivement ce que la *tarixa ñaseen* prétend offrir à la jeunesse actuelle.

La communauté *ñaseen* se présente comme branche interne de la T*idjaniyya* et tous ses membres se reconnaissent en Cheikh Ahmed Tidiane Chérif, initiateur de la confrérie *tijaan*. Bien qu'elle demeure dans les enseignements de la *Tidjaniyya,* une voie mystique dont l'essentiel de l'enseignement porte sur le pourquoi des choses qui arrivent, la connaissance des lettres célestes (*Alif*, *Laam*, *Kâaf*), lettres commençant certaines sourates du Coran, ce mouvement a toutefois opéré une rupture et se présente comme une sorte de « démembrement » de la voie traditionnelle initiée par le père de *Baay* Niass. Ce dernier, en opérant cette rupture qui connait une interprétation négative de la part des puristes et de la famille, trouve quand même une explication par le fait qu'il est considéré comme le *Gouth al Zaman*, le sauveur de l'époque et guide de la *fayda* (la communauté de la grâce).

Cette communauté trouve sa particularité dans le fait qu'elle prétend mettre à la disposition des jeunes musulmans les connaissances nécessaires pour vivre profondément leur religion, en ne tenant pas compte de l'âge. Ce qui est une véritable révolution, une démocratisation du savoir mystique. En effet, dans le mysticisme musulman, l'accession à certaines connaissances, à « certains secrets », pour parler comme nos enquêtés, se fait par étape. Ces étapes sont liées à l'âge et à la maturité de l'aspirant qui souhaite accéder à la révélation de

[418] Cf. Bachir entretien.

certaines connaissances ésotériques qui s'accompagnent d'une pratique soutenue des préceptes de l'Islam.

Généralement, l'âge de quarante ans est pris comme point de départ pour commencer son initiation mystique, car c'est à cet âge que le Prophète Mohammad a reçu la révélation. Cet âge est aussi perçu dans la conception *sûfi* comme l'âge de raison, l'âge durant lequel le mysticisme prend sens chez un individu et qu'il commence à se départir des choses terrestres pour ne se consacrer qu'à la prière et à la méditation. De la sorte, quand on passait généralement devant les *zawiya* et autres temples religieux, on n'y voyait que des personnes âgées, la plupart à la retraite. Elles s'abandonnaient aux rituels religieux et/ou confériques (prières, *wird, wazifa, xaadara* entre autres.), s'il s'agit de musulmans. Il était, en effet, très rare de voir un jeune d'une vingtaine d'années, voire moins y prendre part comme il est courant de le voir aujourd'hui.

Ce phénomène semble s'être amplifié depuis une dizaine d'années et coïnciderait avec l'implantation progressive des marabouts qui ont quitté les zones rurales pour les grandes villes du Sénégal. Ceci est beaucoup plus manifeste chez les jeunes de la *tarixa ñaseen* qui sont les plus visibles. En effet, ils se reconnaissent avec leur chapelet toujours enroulé autour de leur poignet droit. Ils passent une bonne partie de leur journée à l'égrainer en psalmodiant des prières. Prières qui auraient comme principale raison de les rapprocher de Dieu et d'accéder à sa connaissance.

Le *wird*, cette pratique pour laquelle des aspirants restaient des années durant dans la cour d'un marabout ou d'un cheikh, à attendre qu'ils les jugent aptes, suffisamment mûrs pour l'entreprendre. Ce qui permettra d'accéder à une connaissance de Dieu ou plutôt de le reconnaître dans ses manifestations les plus simples et les plus complexes. Cependant, ce qui nous intéresse le plus à travers ces mots, c'est la relation qu'il semble y avoir entre la jeunesse, les séniors et la détention d'un savoir religieux. Cet état considéré comme un moyen de libération, comment son accès est-il interdit aux jeunes dans le but de les contraindre dans la subordination. Avant cela, il serait important de revenir sur les relations sénior / cadet ou père / fils dans la société sénégalaise et les moyens mis en œuvre pour soit maintenir sa domination pour les uns ou se libérer pour d'autres. Enfin, le tiers arbitre (les marabouts) arrive à éviter les conflits par l'action religieuse.

1.3.2. Représentation du père : entre Chonos et Dédale

1.3.3. Aux origines du conflit père / fils

S'il y a un fait qui particularise les sociétés humaines, c'est bien l'existence de ce personnage fard du trio familial qui est le « père ». Il est perçu, dans l'organisation familiale, comme « l'associé de la mère dans l'élevage de l'enfant »[419]. Bien que n'existant pas dans le schéma naturel de composition de ce que devrait être une famille, le père est celui qu'il convient de saisir comme une invention ou un héritage culturel. Toutefois, il faut préciser et faire la différence entre le père comme réalité culturelle et le « procréateur biologique »[420] qui existe dans toute organisation animale à deux sexes. Le père de famille ou encore le père culturel devient l'une des plus fameuses inventions de l'humanité et en devient même le socle sur lequel repose toute son organisation, ce qui donnera naissance à un type « évolué »[421] de société : le patriarcat.

Pour comprendre le rôle et l'importance du père dans les sociétés humaines, il convient de faire un détour éthologique. En effet, dans le schéma « familial » animal, quel que soit le type, on constate que l'entretien des petits demeure l'apanage des femelles. Elles forment ce que Mendel nommait le « noyau stable des communautés ». C'est-à-dire que jusqu'à un âge, l'enfant ne verra régulièrement qu'un petit groupe de femelles autour de lui pour prendre en charge tous ses besoins. Les mâles, quant à eux, vaqueront à des occupations plus individuelles. Ce n'est que vers six ou sept ans, avec l'état d'Œdipe que le père entre en scène dans l'éducation de l'enfant. Il tentera de séparer l'enfant de sa mère et le faire quitter le monde des jouissances et de la protection pour le faire entrer, de plein fouet, dans celui de la réalité. Ce stade qui entame celui de la socialisation, généralement par l'activité.

1.3.4. Le statut de père

Il est difficile de parler de l'origine de l'idée de père culturel. Ce qui est sûr, c'est que c'est un acquis de l'humanité. Dès lors, qui parle de père parle d'autorité, de pouvoir sur tout ce qui est. Le sens peut être trouvé dans les textes religieux. Que cela soit dans la Bible, la Thora ou le Coran, on y mentionne que Dieu créa l'homme à son image et lui donna pouvoir sur la femme. Il est vu et considéré comme le « Père », le détenteur du pouvoir divin sur terre.

---

[419] Gérard Mendel, *Quand plus rien ne va de soi*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1979, p. 18.
[420] *Ibid.*
[421] Évolution à entendre dans le sens de progression.

Des idées telles que Dieu créa la femme à partir de la « côte gauche de l'homme »[422] en émaneront. Ce rapport de domination entre l'homme et la femme dans le patriarcat se retrouve également entre le père et ses enfants. Cette relation se particularise par le respect d'une certaine piété filiale, l'acceptation de la domination paternelle, puisse-t-elle être tyrannique, sur soi.

Ainsi, il existe deux façons de considérer le fils dans les sociétés patriarcales. Dans un premier temps, il y a celle qui voit le ou les fils comme associés du père, en prenant en compte la volonté d'accroissement du patrimoine familial. Le fils travaille ou collabore avec son père dans le but d'augmenter la fortune familiale. Il a un pouvoir et un droit sur tout ce qu'il fait : il donne et on lui en rend. Dans les sociétés traditionnelles, il ne s'agira plus d'un capital économique, mais plutôt spirituel à préserver. Ce sera au fils d'assurer, après le père, l'entretien de l'autel des ancêtres[423]. Ce qui suppose une grande piété envers le père qui fait aussi office de maître initiateur. C'est ce qui, sans doute, pourrait être considéré comme la source de la culpabilité que ressentent les jeunes dans le besoin de recourir à un substitut au père (marabout). Ce fait est vécu et ressenti comme une trahison en raison de la force de la piété patriarcale, de la rigueur des devoirs envers son père et ses ancêtres.

Cette piété envers l'autorité symbolique est souvent perçue comme une négation du statut d'individu ou de personne chez le concerné. Il vit à travers ses ascendants et ne jouit d'aucune autonomie ou initiative personnelle. Il leur est totalement soumis. Ce n'est, effectivement, pas une collaboration ou un partenariat comme dans les sociétés occidentales, mais plutôt une soumission totale envers ces derniers. Il existe toutefois plusieurs moyens pour sortir le « considéré » comme *xalé* de cette situation et l'amener à une existence sociale. Arriver à une existence, c'est tout simplement accéder à la reconnaissance sociale comme personne adulte (personne achevée). Dans les sociétés traditionnelles, on parlera de celui qui atteint le statut de personne. Ici, il s'agit de celui qui existe qui sort de la condition de *xalé*.

---

[422] Cette conception religieuse donne autorité à l'homme sur la femme et sa descendance. Cette autorité trouve son sens dans ce que Raymond Court nomme la « référence fondatrice de la dette ». (Voir Raymond Court, « Jean-Pierre Vernant, l'ami grec », *in Le Croquant*, n° 53-54, 2007) La femme, créée après et à partir de l'homme, a une dette morale et religieuse vis-à-vis de lui. Une dette qui ne sera jamais satisfaite et demanderait une soumission sans faille de sa part. Ce qui se rapproche du « mythe de l'ordre natal » développé par Jean-Pierre Vernant qui y percevait la fonction symbolique du religieux ainsi que « la suture de l'identité personnelle et de la cohésion sociale ». (Voir Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil, 1976) Couture insistera, quant à lui, sur le fait de naître et de commencer d'exister en nous rattachant à une lignée parentale envers laquelle je suis en dette et dont la reconnaissance est ce qui me permet de donner sens à ma vie ». Nous traiterons de cet aspect en revenant sur la dette des cadets envers les séniors ou parents. Dette qui, aujourd'hui, au Sénégal, connait un règlement financier.

[423] Meyer Fortes, *Religion, morality and person. Essay on Talensi religion*, Edited and with an introduction by Jack Goody, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Nous parlons de société occidentale, mais il s'agit plus des sociétés inscrites dans une trajectoire de modernisation. Une modernité certes inspirée des réalités occidentales, mais remplie de références traditionnelles et coutumières.

Ainsi, nous retrouverons la piété face aux séniors sans oublier le traditionnel droit d'aînesse dont la signification symbolique, dans les sociétés traditionnelles africaines comme occidentales, a noirci des milliers de pages. Évidemment, dans sa réalisation économique dans la mesure où, avec les sociologues, il s'agit de voir par quels moyens, les cadets arrivent à résorber leur dette et à se libérer des contraintes intergénérationnelles. Ce qui, dans ce cas, permet à l'individu de sortir de la situation de *xalé*. Comme l'écrivions dans les premières pages de ce chapitre, c'est la capacité productive. Il s'agira, ici, de s'émanciper par l'argent, autrement dit, de se montrer comme apte à payer sa dette envers les anciens. Contrairement à celui qui tentera de le faire à travers l'extrême religiosité.

Dès lors, celui qui manifestera la capacité à pouvoir s'acquitter de sa dette, brisera tous les tabous et interdits jadis liés à sa condition de jeune. L'argent, l'outil émancipateur par excellence et, de plus, pourvoyeur de prestige dans notre société est en train de transformer, de façon extraordinaire, l'architecture familiale en imposant de nouvelles relations et de nouvelles hiérarchies. En effet, est désormais considéré comme aîné celui qui a les moyens de payer sa dette et si biologiquement il est le cadet de celui qui n'y arrive pas, c'est lui que la société considérera comme l'aîné. Celui qui, aux yeux des autres, a réussi.

En société, les regards admiratifs se porteront sur lui et les parents contribueront à alimenter son mythe et son prestige en le présentant comme le meilleur être qu'ils aient enfanté. Sa parole portera plus que celle de son aîné biologique qui ne représente pas une sécurité financière pour ses proches. Cette situation n'est pas sans conséquence dans la mesure où elle est source de conflits. Elle n'offre pas de voie de salut pour le jeune qui se noie dans la « géminalité » ou ce que l'on peut nommer le complexe de Rebecca. Il ne pourra que se résigner et laisser faire la vie ou penser des stratégies communes inconscientes afin de sortir de cette situation. La confrérie, voire la religion fut, pour beaucoup, un moyen d'accepter ce qu'ils considèrent comme leur destin, la volonté divine.

1.3.5. Le « syndrome de Rebecca »

Dans la Bible, est racontée l'histoire de Jacob et Esaü. Ce dernier s'est rendu célèbre pour avoir vendu son droit d'aînesse à son cadet, Jacob, contre un plat de lentilles. L'histoire est plus complexe que cela et va aux tréfonds des rapports aînés / cadets et toute la sensibilité qui la caractérise. Sans oublier le rôle que jouent les parents dans la reconnaissance et

l'attribution du droit selon des critères qu'ils auront eux-mêmes choisis, sans se fonder sur les dimensions biologiques. Ce qui pose des problèmes religieux, car si on interprète ce qui se joue dans la société actuelle, sur le choix de l'aîné par les parents, sans se fonder sur le biologique, cela se présente comme une remise en cause de la volonté divine. Car, quand Dieu attribue le statut de premier-né avec tout ce que cela incombait jadis dans les sociétés traditionnelles[424], on peut se poser la question de pourquoi une volonté de changement.

D'un autre côté, il donne à un cadet plus de moyens financiers lui permettant d'acheter le statut social. Pour Ahmed, un de nos enquêtés, il s'agit d'accepter cette situation sans se poser trop de questions car, pour lui, « Dieu est en train de tester notre foi ».

Pour en revenir au récit biblique et au rôle des parents sur la désignation de l'aîné, il a d'abord fallu arbitrer pour désigner l'aîné entre les deux jumeaux. Le droit alla à Esaü qui est arrivé le premier même si, dans la tradition africaine, on considère souvent le dernier sorti comme l'aîné. Selon la croyance, le cadet, celui qui sort en premier, est envoyé en éclaireur par l'aîné. Ce dernier ne le voyant pas revenir, sortira à son tour pour voir ce qui lui est arrivé. Or, dans le récit, on fait dire à Rebecca que durant la naissance, Jacob qui est sorti en dernier, agrippait le talon d'Esaü. Le « complexe de Rebecca » survient lorsque c'est l'un des parents qui, pour une raison ou une autre, choisit d'attribuer le droit d'aînesse à un de ses enfants sur la base de considérations parfois subjectives. Le sens et le symbole changent selon que c'est le père ou la mère qui choisit. Le « Rebecca » survient quand c'est la mère qui choisit comme ce fut le cas entre Jacob et Esaü.

Dans le cas de Jacob et d'Esaü, Jacob était celui qui satisfaisait aux attentes de sa mère. Il était plus prévenant, plus proche d'elle et plus présent que son frère qui lui avait une passion, qui l'amenait à s'absenter des jours durant de la tribu, à la quête de gibier. Une passion que leur père, Isaac semblait approuver et encourager chez son aîné. De plus, Rebecca désapprouvait sa passion pour les épouses étrangères et pour les habitats construits en durs. Esaü semblait moins attaché aux traditions et coutumes de sa tribu. Il était plus ouvert à la rencontre des cultures et au changement. Jacob était celui qui inspirait la sécurité et la fidélité aux traditions, et par conséquent, l'aîné social idéal, le porte-étendard, celui qui saura perpétuer leur tradition telle qu'elle lui aura été léguée sans volonté ou ambition d'en recréer de nouvelles. Nous voyons que, dans tous les cas, il y a le souci de la sécurité qui revient dans le choix de l'aîné, que cela soit une sécurité financière ou encore traditionnelle et coutumière.

[424] Loi de *primo genitus* faisant de l'aîné l'unique héritier. Le puîné allait faire carrière dans l'armée et le dernier né se dévouait à l'Église.

Quand Isaac fut âgé et aveugle, sentant sa fin proche, il fit venir Esaü pour le bénir et en faire son héritier, celui qui va continuer son œuvre et perpétuer ses traditions et ses valeurs. Il lui demanda de réaliser une œuvre de dévotion, comme il est de coutume dans ces situations pour lesquels il faut mériter la bénédiction que l'on va recevoir. Il lui demanda d'aller chasser un nouveau gibier et de lui faire à manger. C'est ce que nous considérons comme étant l'origine du *ngeerëm* qu'on a déjà traité dans les pages précédentes. Quand Esaü partit, Rebecca incita Jacob à se faire passer pour son frère. Elle lui donna le gibier et lui mit la peau autour du bras pour tromper Isaac et de faire en sorte que lui, touchant cette partie du corps, croira recevoir le met de la bénédiction des mains d'Esaü et de le bénir à sa place. Ce qui arriva. Quand Esaü revint de la chasse et se présenta devant son père, ce dernier se rendit compte du tour de Rebecca et de Jacob mais n'en put plus rien, comme en témoigne ce passage biblique :

> *-Ne possèdes-tu qu'une seule bénédiction, mon père ? Et Esaü éclata en pleurs* (Genèse XXVII, 38). Pour réponse, Isaac lui dit : - *Eh bien ! Une grasse contrée sera ton domaine, et les cieux t'enverront leur rosée. Mais tu ne vivras qu'à la pointe de ton épée ; tu seras tributaire de ton frère. Pourtant, après avoir plié sous le joug, ton cou s'en affranchira.* (Genèse XXXVII, 39)[425]

Il n'y avait qu'une bénédiction à donner, un seul statut à reconnaître et il est déjà allé à Jacob. Ce qu'il fit, c'est de promettre à son fils qu'il ne sera jamais l'esclave de son frère et ce qu'il n'a pas reçu le statut d'aîné lui sera compensé en richesse. L'action de Rebecca est à analyser, dans son caractère religieux et mystique, comme émanant de la volonté divine. Si Dieu avait voulu d'Esaü comme prophète à la suite d'Isaac, rien de cela ne se serait produit, il n'aurait pas laissé faire le tour.

Il peut aussi arriver des cas où c'est le père lui-même qui choisit l'aîné social. Pour expliquer ce fait, il faudra revenir à la mythologie grecque avec les mythes de Chronos face à ses fils, mais aussi ceux d'œdipe et d'Icare. Nous présentions déjà les jeunes comme Icare dans le soufisme, car on constate que beaucoup d'entre eux reviennent sur le fait que leur père leur interdit d'avoir une activité religieuse soutenue et d'intégrer des groupes religieux sans leur donner d'explication à cet interdit. Or, dans l'activité religieuse, les jeunes tentent d'y trouver un moyen de se soustraire de la réalité de la dette à payer sans avoir recours à la pro-

[425] Élie Baroukh & David Lemberg, *Guide pratique du Judaïsme : De Aaron à Zohar*, préface du Grand Rabbin Alain Goldman, Paris, Éditions First, p. 75.

ductivité, il s'agit d'exister par le savoir et les *habitus* religieux que l'on aura reçus des maîtres *sûfi*.

Le savoir mystique, l'accès à des secrets ésotériques et l'existence d'un pouvoir surnaturel, celui des élus semble conférer aux jeunes un statut dans la société. Du moins, c'est ce qu'ils pensent. Nous verrons que la réalité est moins improbable que cela car il s'agit tout simplement d'accéder à une initiation qui leur conférera un statut et une identité nouvelle, comme ce fut le cas dans les sociétés traditionnelles. Le risque dans la situation d'Icare, c'est celui d'un dérapage et d'un surmenage dû à un état prolongé de méditation et de contemplation qui peut devenir pathologique. Ces états de transes dans les lesquels sont souvent les jeunes, les amènent à tenir des propos incohérents et à être considérés comme « fou ». Et, se mettent face à la réponse du père Dédale, « je t'avais dit de ne pas voler trop haut, trop près du soleil ».

Dans le cas Chronos, il s'agit de voir la rivalité qui existe entre père et fils. Si le fils n'en est pas toujours conscient, le père l'est et voit souvent, chez son aîné, plus sa fin que son avenir. Il cherchera, par tous moyens, de le « tuer » socialement afin de pouvoir choisir parmi sa descende, celui qui potentiellement ne lui fera pas d'ombre ou qui ne possède pas de talent particulier. Il peut arriver que la mère se présente en Rhéa, la mère qui aida son fils Zeus à triompher de son père et libérer ses frères qu'il avait avalés. Mais la mère ne joue pas toujours le rôle de Rhéa pour des raisons qui lui sont propres. De la sorte, le fils n'aura d'autres recours que d'aller à la quête d'un père spirituel, d'un père symbolique qui lui redonnera l'espoir et fera renaître l'ambition en lui. Des capacités que le père Chronos tente d'étouffer chez son fils.

Dans un chef d'œuvre littéraire, Yann Moix revient sur cette réalité taboue dans de nombreuses sociétés. Dans *Naissance*[426], il nous raconte sa propre naissance à travers des détails pouvant parfois se révéler être « déconcertant » aux yeux du lecteur. Il traite précisément, à travers la haine filiale, des difficultés d'être dans une « famille toxique » …

Le sens de la haine filiale nous viendra avec Sigmund Freud. On remarquera que l'ensemble des théories de Freud sont la conséquence de ses relations difficiles avec son père Jacob. Ce qui, d'ailleurs, est à l'origine de la théorie du complexe d'Œdipe. Jacob entretenait des rapports extrêmement ambivalents avec son fils. Ce qui fait dire à Philippe Laporte que : « peu d'hommes auront autant manifesté leur désir de tuer leur père avec la théorie de l'Œdipe »[427].

[426] Paris, Grasset, 2013.
[427] Philippe Laporte, « Freud et son père », p. 1.
http://phi.lap.free.fr/

Cependant, l'attachement filial mais également le souvenir inconscient d'une enfance religieuse[428], contrairement à Moix, le conduira à fermer les yeux sur la toxicité de son père. Il préconise la nécessité de fermer les yeux sur les fautes de son père, tandis que Moix lui, cherche à se venger de sa famille, à réaliser son Œdipe.

La position de Freud est celle que l'on retrouvera dans la société sénégalaise avec l'action religieuse. En effet, les marabouts les incitent à respecter le commandement divin et à toujours honorer leur parent quelle que soit la situation. Moustapha l'interprétera à sa manière en parlant de transcendance pour lui, « il faut savoir dépasser la condition d'homme face à ses parents. Il faut accepter le fait qu'ils ne sont des hommes avec des défauts ». Ce qu'il faut selon lui, c'est « de ne penser qu'au symbole qu'ils représentent, celui de parent ».

Toutefois, c'est chez Freud que l'on retrouvera la profondeur du père Chronos. Le père ou le parent toxique, en général cherchera toujours à annihiler l'autonomie chez son, fils car le voir grandir, gagner en maturité et en autorité lui fait peur. Il cherchera à le maintenir, par tous les moyens, sous son joug. Quitte à le déséquilibrer et le tuer symboliquement. Ce qui est tué, c'est sa capacité d'initiative et son besoin d'autonomie.

À l'occasion de ses trente-cinq ans, âge considéré comme celui de la maturité, de l'émancipation de la tutelle du père dans la tradition juive ashkénaze, Jacob offrit à son fils un exemplaire en trois volumes de la Bible familiale *Philippson*. Cependant, elle fut reliée d'une drôle de manière. Au début, sont placés quelques *Livres de Samuel* et les deux *Livres des Rois,* qui seront suivis par une grande partie du premier Thora. Les biographes de Freud tels Primmer pensent que : « Jacob fit intentionnellement imprimer le texte de cette façon afin de jeter le trouble dans l'esprit de son fils candidat à l'émancipation »[429].

Les pages placées au début, commencent par le second *Livre de Samuel*[430] , au milieu d'une phrase. C'est l'histoire de David et de Bethsabée, quand se promenant, le roi aperçoit l'épouse de son fidèle combattant, Urie, le Hittite, dans son bain. David le fit tuer et prit la ravissante Bethsabée pour femme. Il lui donna un premier fils considéré, par le Prophète Samuel, comme le fils de la faute qui déplut à Dieu. Ce dernier fut frappé par la mort, en guise de réparation et la prédiction que l'épée ne quittera jamais plus sa maison[431]. Un second fils naîtra, aimé du seigneur, que sa mère appela Scholomo (Salomon).

---

[428] Il s'agit du respect du quatrième commandement : « Tu honoreras ton père et ta mère ».
[429] Philippe Laporte, « Freud et son père », p. 4.
[430] Bible, *Livre de Samuel*, chap. 11, Verset 10.
[431]La réalisation de cette prédiction de Samuel surviendra trois fois dans la vie du Prophète-roi. Son fils aîné, Amon, épris de sa demi-sœur, Tamar, la viola. Alors qu'il se faisait passer pour malade, il demanda à son père l'autorisation de garder la jeune fille à ses côtés afin qu'elle puisse lui faire à manger. Il sera tué quelques années plus tard par son autre frère Absolom à qui s'était confiée sa sœur. La deuxième réalisation survient quand David

Dans sa dédicace au livre, Jacob appela son fils « Scholomo ». Ayant reçu le premier nom allemand de « Sigis Mund » en souvenir de son grand père, l'équivalent hébraïque en est « Scholomo ». On peut penser que, par ce geste et son drôle d'assemblage, Jacob tentait de faire connaître à son fils qu'il a commis une faute qui eut une conséquence et que lui, Sigmund Scholomo, était l'enfant du pardon et qu'il est aimé de Dieu. Comme le second fils de David, il est celui non pas qui rectifie la faute, mais celui qui la rappelle[432].

En définitive, ce qu'il faut comprendre, avec cet exemple, c'est qu'il y a toujours une raison aux considérations chronos d'un père. Il peut même arriver qu'il en vienne à le sacrifier pour satisfaire ses desseins. Dans le cas de Freud, Jacob avouera, insidieusement, par l'histoire symbolique de David et Bethsabée, que Freud était son Scholomo à lui, son héritier et celui qui devra effacer les conséquences dramatiques de ses fautes. Il semble tenter, à travers son cadeau, soit de demander pardon, soit de se déculpabiliser. D'abord tenter de dénoncer ses fautes, Freud éprouvera, à la mort de son père, le besoin de les taire, renonçant ainsi à la réalisation de son Œdipe. Même s'il restera toute sa vie tenaillée par le désir profond de tuer symboliquement son père. Il écrira à cet effet : « le père primitif des origines était un être à la méchanceté illimitée, moins semblable à Dieu qu'au diable »[433].

1.4. Choix des enquêtés

Nous avons, pour les besoins de cette étude, dégagé des critères de sélection des personnes à enquêter. Nous avons travaillé essentiellement sur des sujets qui, d'une façon ou d'une autre, avaient rompu avec une tradition familiale. Deux types s'offraient à nous : tout d'abord il y a ceux qui, issus de familles inscrites depuis des générations dans un ordre reli-

---

vieillit et que son fils Absolom désira lui confisquer le pouvoir. Il fut chassé de la ville et ce dernier prit momentanément le contrôle d'Israël. Quand l'ordre allait être rétabli, il demanda à son neveu et général, Joab, de lui ramener son fils vivant, mais ce dernier qui nourrissait également des ambitions royales, le poignarda plusieurs fois alors qu'il s'était emmêlé les cheveux dans le feuillage d'un arbre. La troisième et dernière réalisation surviendra après la mort de David. Remplacé sur le trône par son dernier-né, Salomon, il devait défendre son trône contre son grand frère Adonias soutenu par son cousin Joab, ancien général de son père. Salomon les fera tous les deux exécuter.

[432] Généralement, quand il s'agit d'aborder les questions de filiations et de statut dans les familles, les chercheurs nourrissent, la plupart du temps, plus d'intérêts pour l'enfant de la faute et les conséquences sociales des représentations qui l'accompagnent. Toutefois, nous pensons qu'il serait intéressant d'avoir un regard décentré et de s'intéresser non seulement au statut de celui du pardon, mais aussi le sort qui lui est souvent attribué. Il n'est pas seulement perçu comme celui qui porte en lui le pardon, mais celui qui rappelle qu'une faute a été commise. Il est à la fois conséquence et solution. Celui qui nie une existence tout en lui donnant sens…

[433] Sigmund Freud, *Une névrose diabolique du XVIIe siècle*.
Une édition électronique réalisée à partir de l'article de Sigmund Freud, « Une névrose démoniaque au XVIIe siècle », Texte originalement publié en 1923. Traduit de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1927. Traduction a paru une première fois dans *La Revue française de psychanalyse*, Paris, Doin, 1927. Tome I, fascicules 1, 2 et 3. L'article est aussi publié dans l'ouvrage intitulé : *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris, Gallimard, 1933. Réimpression, 1971, Collection Idées, nerf, n° 263, 254 pages (pp. 211 à 251).

gieux, en ont volontairement changé. Rompant ainsi, une tradition vieille de plusieurs générations… Ensuite il y a ceux qui inaugurent une « confrérisation nouvelle », car issus de famille où cela n'avait jamais existé. Dans les deux cas, il s'agit d'individus qui manifestent une volonté de rupture avec les prédestinations familiales et traditionnelles. Ce qui est très souvent analysé par l'entourage comme une sorte de désaffiliation volontaire.

Il ne s'agit donc pas d'un choix hasardeux, une population de recherche construite juste sur la base de rencontres fortuites. Mais, une construction respectant tous les critères de l'échantillonnage qualitatif par cas unique ou *simple case.* Ce procédé naît d'un choix raisonné dans la mesure où nous avons insisté sur le rapport entre la population d'étude et l'objet de la recherche. E cela, nous avons été profondément inspiré par E. Goffman qui, en 1961 publiait une étude remarquable sur la vie sociale des « malades mentaux » de l'hôpital Saint Elisabeth de Washington[434]. Dura un an, il travailla à présenter les perceptions subjectives[435] des patients, et sut, avec un admirable talent, dégager les propriétés ainsi que les caractéristiques sociologiques des institutions spécialisées dans ce qu'il appelle le « gardiennage des personnes ». Pour ce faire, il lui a fallu dégager précisément l'échantillon de sa population d'enquête, car son but était de décrire de manière exhaustive un univers de travail, l'hôpital selon une perspective particulière spécifiée avec l'énonciation de son objet de recherche. Il opte ainsi pour une « approche totale » du « local ». Son étude se portait alors sur toute la population de l'environnement dans la mesure où, il n'y avait pas ce qu'Alvaro Pires[436] nomme « des restes empiriques », c'est-à-dire des populations partageant les mêmes caractéristiques, mais qui ne sont pas pris en compte par le travail parce que le chercheur a choisi de se fonder sur le hasard ou les statistiques.

La particularité de ce type de procédé est, dans une recherche portant sur une population au complet, de passer directement du corpus empirique à un niveau théorique global. Ce qui revient à dire qu'au lieu de décrire la procédure d'échantillonnage au complet, le chercheur va s'atteler simplement à la présentation des caractéristiques générales qui rapprochent les populations qui composent son échantillon. Nous avons de ce fait, procédé à une sélection sur les bases citées plus haut en profitant de réseaux construits à travers l'influence de connaissances

[434] Voir Erving Goffman, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus* [1961], Paris, Les Editions de Minuit, 1968.

[435] La précision est importante, dans la mesure où il s'évertua à décrire fidèlement le regard et l'opinion du malade sur l'institution et son personnel.

[436] « Échantillonnage et recherche qualitative. Essai théorique et méthodologique », Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Poupart, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer, Pires [Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives], *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, pp. 113-169. Première partie : Épistémologie et théorie. Montréal : Gaëtan Morin, Éditeur, 1997, 405 pp.

engagés dans différentes voies religieuses. Pour entamer ce travail, nous avons réalisé, en guise de pré-enquête, une série d'entretiens de première main. Ceux-ci devaient nous servir, non pas de moyens de vérifier nos théories ou d'obtenir des informations, mais plutôt de repérage. En rencontrant des jeunes de différentes confréries, sur présentation, nous souhaitions, sur cette base, identifier des sujets pertinents à notre étude, qui répondraient aux caractéristiques de notre objet de recherche. Pour ce faire, nous formulions des questions assez générales : » À quelle confrérie appartenez-vous ? Depuis combien de temps y êtes-vous engagé ? Qui est votre guide ? Comment l'avez-vous choisi ? Entres autres. Et enfin, celle qui était plus déterminante, portant sur la « confrérisation » des ascendants. S'il y avait différence on le mentionnait sur notre carnet et l'inscrivions dans notre population.

1.4.1. Personnes rencontrées

Dans ce florilège d'interviewés, vingt ont été retenus pour la poursuite du travail. Ils étaient certes de confréries, de sexe et parfois de religion et de nationalités différentes, mais avaient tous en commun de répondre aux caractéristiques énoncées dans la construction de notre objet. L'épée de Damoclès qui pendait au-dessus de notre tête, durant toute la réalisation de ce travail, était de savoir si ce que nous disions de cette jeunesse dans l'islam d'inspiration *sûfi* pouvait être valable pour celles des autres confessions. Ce qui explique que nous avons plus travaillé sur les mythes religieux rapportés par la Bible. Seul celui de Al Khadir et Moïse sera directement puisé du *Coran* avec la conservation du nom de Moïse contre celui de Mussa.

Ainsi, nous rencontrions sept *taalibe ñaseen* : quatre *taalibe* de *Baay* Niass (suivi par *Baay* Cheikh Mamour Insa Diop (trois) et une de *Baay* Touti Niass (petit fils de *Baay* Niass), deux *ñaseen* option *Xalifa* Niass ; L'un est *taalibe* de Cheikh Tidiane Niass[437]. Ensuite, un dernier « Xalifite » qui est son arrière-petit-fils.

Sept *taalibe mûrid* : trois *cántakone* et deux *taalibe* de Cheikh Kara Mbacké et deux *Yalla yalla ;* Deux témoins de Jéhovah ; un enseignant responsable de mosquée (*tijaan* orthodoxe affilié à Gounass) ; un salafiste ; un catholique membre d'un groupe renouveau charismatique ; trois séniors *taalibe ñaseen* pour leur regard sur la foi de leur cadet dont, un d'option *xalifa* Niass (Leona).

Parmi ce monde, ne seront retenus que sept pour la suite du travail. Ce seront avec eux seulement que nous continuerons le travail dans une approche ethnobiographique. Leurs pro-

[437] Précisons que quand nous disons *taalibe* [de…] en présentant un autre guide que le fondateur, il s'agit de celui qui a transmis le secret de la pratique du *wird.*

pos seront la source de ce travail. Ils se sont montrés, par la suite, très prolixes, comme nous l'écrivions précédemment, du fait de l'habitude et de la confiance. Nous leur donnions l'occasion de parler d'eux, d'intellectualiser leurs pratiques croyances, de mettre des mots sur ce qu'ils pensent saisir de leur monde. Nous consacrions les samedis et dimanches pour rencontrer nos enquêtés, une fois par mois, durant toute l'année de réalisation de notre terrain (2013), dans différents quartiers de Dakar : HLM 4 & 5, Fass, Liberté 4, Parcelles Croisement vingt-deux. Les retenus ont été, 2 des *taalibe ñaseen*, la fille disciple de *Baay* Touti qui, aujourd'hui, a cessé toute activité confrérique, un des *taalibe* de BCIMD (dont l'histoire est narrée en avant-propos), les deux *cántakone*, un *taalibe* de cheikh Kara Mbacké et la fille membre du groupe de renouveau charismatique.

Nous taisons volontairement le recueil des données sur les marabouts et *oustaz daara* parce que n'ayant pas suivi le même principe avec eux. Nous nous sommes limités à des entretiens classiques, semi directifs, pour recueillir leurs avis sur les questions qui les concernaient et la signification symbolique qu'ils confèrent à leurs actions et discours. Pour tous, nous ne les avons rencontré qu'une fois, pour des entretiens de trente à quarante-cinq minutes, tout au plus. Trois imams ont été rencontrés, tous de la circonscription de Pikine-Guédiawaye et membres de l'association des imams et *oustaz daara* du Sénégal.

Section 3 : Terrain

1. Introduction et présentation des difficultés rencontrées

Pour des raisons liées aux peu de moyens dont nous disposions, lors de la réalisation de ce travail, nous nous sommes essentiellement concentré sur la région de Dakar. Notre ambition aurait été de pouvoir aller à la rencontre des jeunes des autres grandes villes du Sénégal afin de recueillir leurs avis et regard sur cette question. Cependant, nous avons quand même pu, lors de déplacements inopinés[438] dans certaines régions, nous entretenir, à travers des entretiens non formels, avec des jeunes et même certains acteurs religieux sur cette question. Nous avons, à Dakar, étudié différents quartiers choisis au fil des rencontres. Nous les avons répartis en zones suivant le statut résidentiel et socio-économique qui leur sont conférés. Il s'agit de quartiers résidentiels, relativement aisés avec des marabouts venus d'ailleurs et qui ont joué un rôle décisif dans l'instruction religieuse de la jeunesse dorée de ces localités. Ces jeunes sont, pour la plupart, démarchés par d'autres jeunes qui fréquentent la cour de ces marabouts instructeurs. C'est le cas par exemple du quartier Mermoz Sotrac et Pyrotechnie, avec la présence de marabouts *mûrid* et *tijaan ñaseen.*

Ensuite, nous avons les quartiers intermédiaires et populaires dans lesquels il règne une activité religieuse et confrérique plus dynamique que dans les premiers lieux cités. Des jeunes, pour beaucoup, issus de familles assez modestes qui, soit sont fréquents dans les cours de leurs marabouts[439], avec des jeunes *ñaseen*, mais non affiliés à la mouvance de *Baay* Niass. Ils sont dans la continuité d'Abdoulaye Niass, père de *Baay* Niass et de son successeur, *Xalifa* Niass. Ils nous ont, en outre, permis de saisir le sens de la rupture de *Baay* et le regard que le reste de la famille y porte encore, aujourd'hui, ainsi que les relations entre les deux mouvements. Ensuite, il y a Yeumbeul Nord où nous avons rencontré de jeunes *Yalla Yalla*. C'est à travers un récit de notre carnet de terrain que nous présenterons brièvement cette communauté religieuse.

[438] En fin 2014, nous avons pu visiter Saint-Louis où nous avons rencontré des jeunes, disciples de la *Qadiriyya* et par la suite Kolda et Vélingara où nous avons eu des échanges intéressants sur le regard qu'ils portent sur leurs actions religieuses et l'accommodation qu'ils font entre obligations religieuses et le « besoin » de profiter des jouissances de la vie.

[439] Majoritairement *murid* d'orientation *Baay Fall* et *tijaan ñaseen* ou restent tout simplement entre eux et cherchent une expérience commune de leur foi à travers des séances de *dikhr* nocturnes improvisés, au grand dam de leur voisinage. Il s'agit des quartiers Hlm, Sicap, Fass et Colobane. Enfin, il y a ceux issus de quartiers plus ou moins précaires situés généralement dans ce qu'il convient de nommer en termes de banlieue proche ou éloignée de Dakar : Parcelles Assainies, précisément unité vingt-deux, croisement Dior.

1.1. Anecdotes de terrain

Jeudi 20 septembre 2012

Ce sont des instants de mon travail de terrain qui seront racontés à travers de courts récits. Pourtant, j'ai durant ma formation détesté être en situation de terrain. Cela peut paraître incohérent pour un sociologue et anthropologue dans la mesure où le terrain représente la rencontre avec autrui, la rencontre avec un collectif différent ou semblable dans le but de faire office de lien entre ce collectif et les institutions, entre le monde savant et le monde profane, entre l'académie et le peuple. L'anthropologue, qu'il soit sur le terrain ou en laboratoire, conserve une posture d'entre deux univers, entre deux modes d'existence. Il est celui qui simplifie et qui complexifie à la fois. Il prend l'information chez le profane et le complexifie, le transforme en concepts et le vend au monde savant. Et, reprend le processus en sens inverse lors de ses rencontres avec le collectif.

Claude Lévi Strauss écrivait, à ce sujet, dans les premières lignes d'un de ses ouvrages les plus célèbres : « je hais les voyages et les explorateurs. Et voici que je m'apprête à vous raconter mes expéditions »[440]. Ce qui est honni, ce n'est pas le déplacement en tant que tel, mais plutôt la posture du chercheur, celle du scientifique rempli de théories qui se présente, la plupart du temps, à ses enquêtés comme quelqu'un qui en sait plus qu'eux sur leur culture. Rempli d'aprioris, il vient enquêter, interroger des coutumes et pratiques sans chercher à véritablement en saisir le sens et la symbolique particulière. Il fixe des hypothèses et reste emmuré dans un cocon disciplinaire qui est plus des œillères pour lui. Il cherchera à comprendre et rendre compte en occultant, la plupart du temps, les dimensions psychologiques et émotionnelles qui motivent la réalisation d'un comportement. Dès lors, s'établissent des rapports de dominations. Le chercheur en posture dominante de savant qui vient observer des sujets. Peut-être des résurgences du passé colonial pour lequel, il fallait procéder à des enquêtes de terrain afin de connaître la mentalité, les us et coutumes des « sauvages » afin de mieux les administrer et mieux les contraindre.

Cependant, il se trouve que ce que je percevais comme du dégoût pour une posture, était plutôt de la crainte, de la peur, un manque de confiance envers ceux que je vais rencontrer. C'est d'autant plus difficile pour un chercheur qui travaille sur sa propre culture et qui a su, durant ses âges, intérioriser les craintes et angoisses de son peuple, la sacralité et les interdits. Comment arriver à s'en débarrasser sur un terrain qui est soi ? Les classiques nous ont trans-

[440] *Triste tropiques*, Paris, *Plon*, 1955, p. 9.

mis des moyens de vaincre l'ethnocentrisme, mais difficile de vaincre ses propres peurs, ses propres croyances sur le terrain. Pourtant, Nigel Barley écrivait avec humour : « l'anthropologie n'est pas un sport dangereux »[441]. Peut-être bien, mais ce qui est sûr, c'est qu'il donne beaucoup de sa personne sur le terrain. Plus qu'une rencontre avec le collectif, c'est avant tout une rencontre avec soi. On en sort sans plume certes, mais on ressentira, au moins, la satisfaction de la déconstruction. Il est souvent raconté dans les milieux populaires, que certains marabouts avaient le pouvoir de garder auprès d'eux des gens en les dépouillant de leur volonté. Une explication qui est longtemps revenue de la part d'enquêtés non friands de spiritualité confrérique ou qui ne vouent pas de sympathie à un marabout, en particulier. Les marabouts *yalla yalla* entrent dans ce type.

Nous avons rencontré brièvement cette communauté par l'entremise de deux jeunes dakarois, Alassane et Chérif. Ces deux étaient des agents intéressant d'analyse du fait de leur statut socio-culturel. Ils sont cousins germains et ont en partage le même leader à qui ils vouent un culte profond. C'est à travers une connaissance que nous avons eu leur contact et sommes rentré en discussion avec eux. Au moment de notre rencontre, nous n'avions que très peu d'informations sur cette communauté religieuses. La première fois que nous en avions attendu parlé, c'était à Paris, auprès de jeunes musiciens sénégalais (rappeurs). Ils étaient de la communauté et proposaient des textes d'une profondeur remarquable sur la religiosité et le rapport au divin. Malheureusement, ils n'étaient pas très disposés à parler de leurs mouvements et nous renvoyaient, tout le temps, à leur texte en précisant qu'il n'y avait aucune différence entre eux et ceux que nous nommions, à leur grande désolation, les *mûrid* orthodoxes.

Par contre, Chérif et Alassane, bien que plus jeunes, étaient plus ouverts sur leur croyance, même si leur adhésion reste secrète. En effet, ils rentrent parfaitement dans notre cible dans la mesure où ils ont tout simplement rompu avec une tradition familiale. Issus d'une famille religieuse, fondatrice de confrérie, ils ont rompu leur chaîne en choisissant une autre voie qui n'avait aucune sympathie ou ressemblance avec la leur originelle. Ils sont conscients qu'avouer ouvertement leur transfuge pourrait être interprété comme une volonté de fracture, voire de rupture du lien familial. C'est à travers eux que nous avons pu aborder des questions telles que les motivations de la rupture, le regard de la famille sur le changement, comment eux, les premiers concernés vivent cette étape ? Et enfin, quelle relation entretiennent-ils désormais avec leur ancienne foi et surtout leur famille ?

[441] Nigel Barley, *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot/Voyageurs », 2001 [1997].

Ce qui est intéressant, c'est la solidarité au sein du groupe et comment les membres et leaders traitent ces deux jeunes : avec égards et considérations, selon les honneurs dus à leur rang, car dans d'autres contextes, ils seraient à leur place, marabout. Ils nous ont invité à venir rencontrer leur communauté et discuter avec leurs chefs. Cependant, à bien des égards, le comportement des adeptes rappelait ceux d'une confrérie à part entière, idéologie personnelle, culte du secret, vie communautaire, désacralisation, par moment par les plus fanatiques, des autres formes religieuses, reconnaissance de pouvoirs surnaturels à leurs chefs, entre autres. Nous avions été assez surpris de la détermination des cousins à nous faire rencontrer leur grand chef. Nous avions eu le temps de nous renseigner sur cette communauté et avions recoupé différentes informations sur elle. Surtout, de la part de ses détracteurs. Des points qui ne manquaient pas de réveiller, en nous, des angoisses locales. C'est véritablement le défi auquel sont confrontés les chercheurs qui travaillent sur leur terroir, encore plus les Africains : cartésiens dans la théorie, ils conservent leur part d'irrationalité et de foi à leurs croyances traditionnelles.

Après les entretiens individuels et en commun avec les deux cousins, il était convenu que nous irions, avec eux, dans un bled du Baol, au centre du pays pour visiter leur grand maître. Après réflexion, le temps que le doute et les angoisses s'installent, nous nous posions la question de savoir : est-il raisonnable d'aller seul avec des inconnus à la rencontre d'autres inconnus qui, dit-on, possèdent le pouvoir de « corrompre » la volonté d'autrui ? Ayant décliné l'offre, avec politesse et déférence en donnant comme motifs des activités sur Dakar qui réclamaient ma présence, Alassane m'envoya son cousin qui vint à mon domicile[442] pour insister. Je dû réaffirmer mon impossibilité de partir avec eux et leur promis de leur faire leur signe dès que disponible à voyager. Quelle belle manière de faire du terrain !

1.1.1. *Yalla Yalla*

Le mouvement *Yalla Yalla* a été initié par Cheikh Moussa Cissé, couramment nommé Ndiamé Darou. Il est né à Darou Keur Mor Khouradia Cissé, village fondé par son père, dans le Saloum, près de Passi. Le village a, selon nos principales sources, adeptes de sa confession, été fondé suite à une rencontre avec *sëriñ Tuuba*. Ndiamé Darou s'était fait remarquer, durant son adolescence, par sa profonde dévotion envers le *sëriñ*. Il faisait office de messager entre son père et lui[443]. Selon ses adeptes, *sëriñ Tuuba*, content des services du jeune homme, lui dit,

[442] Il se trouvait que nous habitions le même quartier que le cousin Chérif. Ce qui avait l'avantage de faciliter les rencontres.
[443] Il se chargeait, en plus de leurs correspondances, de faire parvenir les *adiyya* de tout le village.

lors de leur dernière rencontre : « le jour où les hommes cesseront de connaître cette science de Dieu, ce sera pour toi le moment d'appeler les gens vers cette science, car elle est la seule voie de salut. »[444]. Il est vrai que pour légitimer une inspiration personnelle ou une voie parallèle, il est coutume, dans les organisations d'inspiration *sûfi,* que l'on apporte la preuve que l'on tient sa science, et sa légitimité des mains même du fondateur qui lui tient la sienne du prophète. À la mort de son père, il assumera, à son tour, son *xilifa* et devint le chef et le guide spirituel de son village.

Les jeunes que nous avons étudiés en compagnie des deux cousins, sont dans une association d'inspiration Ndiamé Darou. Installé à Yeumbeul nord, dans le quartier de Fass1, leur guide Cheikh *Baay* Guèye est très connu de la jeune génération et *mûrid,* en particulier. Dans un article publié dans un journal local, il disait :

> *Nous n'avons pas besoin de chanter notre mouridicité. La tradition mouride, la vraie, c'est nous qui la détenons. Nous la vivons pleinement, même si dans la pratique, il y a des différences entre notre démarche et celle des marabouts d'aujourd'hui. Ces derniers se limitent simplement à parler de leur personne aux talibés, ce qui est contraire aux enseignements de Sérigne Touba. Un wassila ou un marabout doit aider le talibé à bannir la haine, à purifier son cœur pour faciliter son accès à Dieu. Ce n'est plus le cas maintenant. De nos jours, certains marabouts favorisent l'obscurantisme.*[445]

Sur la profonde adoration de ses *taalibe,* il renseignera :

> *J'ai fait disparaître le voile que les marabouts ont toujours installé entre les talibé et Dieu. C'est là que se situe notre différence avec les autres. Contrairement à ce que pensent les gens, je n'ai pas montré aux jeunes de djinns encore moins d'autres êtres surnaturels, c'est à force de zicr que les Yalla Yalla ont réussi à se détourner des choses matérielles et à trouver Dieu*[446].

Dans leurs pratiques, ces jeunes affirment avoir tourné le dos au monde pour se consacrer exclusivement à leur *dikhr*. Tous, comme les jeunes *ñaseen*, ont toujours un chapelet mais, eux, la portent, généralement, autour du cou, ce qui leur sert d'outil de décompte pour leurs liturgies quotidiennes. Nous envisageons dans de prochains travaux d'aller plus en profondeur sur les symboliques *yalla yalla*. Même s'ils ne sont pas très présents dans ce travail,

[444] Blog Cheikh Moussa Cissé, *ndiambedarou.skyrock.com*, consulté le 13 octobre 2014.
[445] *L'observateur*, février 2011.
[446] *Ibid.*

la rencontre avec de jeunes membres nous a permis de travailler sur la question d'un certain « transfuge confrérique » qui est analysé comme une forme de désaffiliation. L'un des jeunes que nous avons enquêté était issu d'une autre tradition confrérique « rivale »[447], il en est même le petit-fils direct du fondateur. Il est obligé de cacher son engagement dans une autre voie au risque d'être rejeté par les siens. Toutefois, cela semble lui conférer un certain prestige aux yeux de sa nouvelle communauté. Il y est considéré, en vérité, comme une victoire de la part de ses nouveaux maîtres : la preuve qu'ils sont détenteur de la vérité suprême, étant donné les descendants des fondateurs des confréries initiales viennent se soumettre à eux et donner sens à leurs innovations.

De plus, nos premières enquêtes de terrain, entre Amiens et Paris, auprès de jeunes étudiants et travailleurs, nous ont permis de saisir le rôle important que peut jouer la religion dans le vécu de leur expérience migratoire. En effet, la confrérie devient, tout d'abord, un espace d'accueil et de solidarité dans un pays étrangers. Mais également, elle permet de se rapprocher davantage de sa religion et d'éviter la rupture. C'est à travers le religieux, que beaucoup de jeunes migrants retrouvent, après coût, une part d'eux-mêmes et de leur culture.

Cependant, à travers cette diversité des terrains, nous nous sommes rendu compte, qu'en fin de compte, l'action religieuse n'est jamais dénuée d'objectivité. Inconsciemment, si toutefois l'inconscience suppose un acte irraisonné, les concernés confèrent à leur action religieuse une orientation particulière. Ils en font la réponse à des aspirations profondes qui, généralement, prennent source dans différents types de rapports entretenus avec l'environnement et les autres membres de sa communauté. Cette particularité a comme principale particularité de conférer une nouvelle dimension à la sacralité. Principalement au rapport entretenu avec les symboles. Il nous plaira, au fil de ce travail, de saisir toutes les articulations et orientation qui lui sont, aujourd'hui, attribuées.

En outre, la pluralité des sites et des acteurs, même s'il s'agit, en majorité, d'espaces contenus dans Dakar, au-delà de la dimension comparatiste qui nous a permis de saisir une diversité dans les rapports au religieux qui se posera en termes de « situation »[448]. Il s'agira de

[447] Précisons que nous n'employons le terme de rivalité comme synonyme d'antagonisme entre deux groupes religieux. Nous ne le convoquons que pour exprimer que l'individu étudié est issu d'un groupe qui jouit de la même importance, autant en nombre d'adhérents qu'en innovation.

[448] La notion de situation sera saisie, dans ce travail, à travers deux perceptions : une première phénoménologique avec M. Heidegger et une seconde comme critique sociale avec le mouvement situationniste des années 60. À travers la phénoménologie allemande, nous saisirons cette notion comme synonyme de « statut ». Heidegger se refuse à la définir et préfère plutôt en donner une « indication formelle », nuance importante selon le philosophe allemand, dans la mesure où, pour lui, « une situation est une unité singulière et structurée de significations portées d'une part, par un ensemble de données objectives déterminées dans le temps et l'espace, et d'autre part, par un homme dont les possibilités sont déterminées par ces significations ». Ce qu'il est important de rete-

saisir la position sociale de l'individu, qui *de facto,* semble influer sur la signification ainsi que l'orientation de son action religieuse. Face à la situation et au statut que tient le jeune dans la société, la signification et l'orientation de son action, autrement dit, le sens deviennent, plus ou moins, légitimes aux yeux de certains interprètes. Cependant, il n'en demeure pas moins qu'elle soit enveloppée dans un oripeau de sacralité qui lui donne sens et l'inscrit dans une certaine normalité. Ce qui fait que nous parlerons, pour la qualifier, de caractère plus ou moins légitime, en tenant compte du statut de l'interprète.

Le débat sur la visibilité religieuse de la jeunesse dans l'espace public s'inscrit dans une certaine actualité qui oriente ce travail dans une perspective compréhensive et explicative. Il s'agit de comprendre, à travers les propos des concernés et des interprètes qui souvent se posent en détracteurs, et d'en présenter la situation à travers des récits, afin d'expliquer, voire de rendre compte du sens et de la portée qu'ils attribuent à leur comportement. Cela en travaillant à saisir les aspirations « inconscientes » qui lui donnent sens. Il apparaît clairement, qu'aujourd'hui, ces jeunes sont au centre de toutes les polémiques au sein de l'espace public. Il serait, par conséquent, intéressant de se poser la question de savoir ce qui rend si problématique leur quête de visibilité dans les lieux d'exercice du religieux et en dehors.

---

nir, c'est que cette situation implique une notion singulière, de fait que d'une part, elle est déterminée dans le temps et dans l'espace. Sa logique et son interprétation dépendent des époques et du milieu, mais également de la personne et de son statut dans la société. Ce qui peut laisser penser à une certaine subjectivité qui la caractérise et lui donne, par la même occasion, tout son sens. Cependant, et c'est là que se fonde toute sa singularité, la notion de « situation » reste en même temps assez objective dans la construction dans la mesure où elle se fonde sur une réalité ou plutôt elle en est l'effet. Il faut que s'applique un scénario social pour que la situation entre en jeu et en devienne le rôle qu'y assument les acteurs. Ce qui nous conduit au deuxième niveau de perception de cette « notion » à travers le mouvement situationniste des années 1968 qui, pour une bonne part, a beaucoup influencé la révolution des jeunes de cette époque. Initié par Guy-Ernest Débord qui, à travers un de ses écrits fars, *La société du Spectacle* paru en 1967, s'attela à dénoncer les aliénations de la vie à travers sa mise en spectacle. L'idéologie qu'il présente comme une marchandise deviendra, pour lui, et tous ceux qui suivent ce mouvement prématurément disparu, plus un spectacle que la traduction des conditions de la réalité. L'image présentée de soi dans l'espace prendra le dessus sur la réalité. Il s'agira d'user des idéologies et des pouvoirs afin d'accéder à la visibilité et à un statut reconnu. Ici, il s'agira, pour nous, de montrer comment les jeunes sont inconsciemment partisans de la situation sociale en favorisant les hiérarchies et les dominations, même s'ils la combattent, y adhèrent et n'espèrent, en fin de compte, que d'accéder à une place reconnue et confortable.

DEUXIÈME PARTIE :

Approche théorique et conceptuelle de la notion de religion en sciences sociales

Chapitre 1

Entre sociologie et sciences des religions

> *La religion se meurt non faute de croyants, mais par manque d'objet. Tout se passe à ce niveau comme si le processus religieux tournait quelque part dans le vide, à vide. Les croyants continuent de croire. Mais leur croyance est comme disloquée, faute d'objet précis à investir. Or que peut signifier une croyance qui n'a pas de contenu précis à croire ?*
>
> Yves Ledure, *La détermination de soi. Anthropologie et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 9.

La religion connaît un statut particulier dans l'étude sociologique. Ce type d'étude, par des méthodes de recherches spécifiques à la discipline, se fixe comme but de produire un discours, un savoir objectif sur les usages de la religion dans une société donnée. Il s'agit pour le chercheur, de définir une logique sociale à potée universaliste permettant d'élucider le sens, l'intérêt social et sociologique de la dévotion religieuse, par un type particulier d'homme, à une époque particulière et dans un contexte social et culturel, politique et économique bien déterminé. Sa démarche n'a rien à voir avec celle du croyant qui ne cherche pas à se départir de sa subjectivité de croyant et qui tend à passer sous silence certaines questions auxquelles il sera confronté. De plus, son interprétation ne portera que sur les actes de foi, de dévotion et sur l'interprétation symbolique du divin. Cependant, si telle que nous le montrions à l'instant, la religion comme objet de recherche apparaît sous deux formes, il n'en demeure pas moins qu'elle s'appréhende de diverses façons, ce qui en fait un objet assez complexe. En effet, parmi les façons d'appréhender le religieux, les deux principales employées appellent à des positions. D'une part, il s'agit d'une vision du dehors et de l'autre, une vision du dedans. Toutes les deux répondent, selon l'orientation que le chercheur souhaite donner à son objet, à un besoin d'éclaircissement et d'élucidation des implications du religieux. Nous restons conforme à Ernesto de Martino qui trouvait dans l'étude de la religion, une réponse lumineuse sur les aspirations profondes de la frange observée. Elle est également le moyen de saisir tout ce qui se joue dans un groupe social, dans ses cloisonnements les plus privés.

Section 1: La religion comme objet d'étude sociologique

1. Introduction

La religion connaît une importance capitale dans le champ des sciences sociales. La preuve, les plus grands auteurs des différentes disciplines abordant les aspects de la réalité se sont tous « confronté à l'analyse du religieux et cette analyse occupe souvent une place non négligeable dans l'ensemble de leur œuvre »[449]. Nous n'en voulons pour preuve que le fait que l'érection de la sociologie comme discipline scientifique autonome se soit trouvée liée à un intérêt grandissant pour les tournures que prend le religieux dans une société en proie à diverses mutations. Elle fut, en définitive, pour elle, un moyen d'interroger la modernité dans toutes ses dimensions (politique, culturelle, sociale et bien entendu économique). Cet intérêt naît, sans doute, d'une volonté de rupture avec le passé et les traditions, dans le but de rendre compte du nouveau qui s'écrit et s'analyse dans le comportement social des individus d'une époque. Ainsi, serait-il, dans ce cas, possible de témoigner du nouveau qui s'organise sans porter une attention particulière au fait religieux.

Si alors, la religion s'appréhende dans cette discipline en termes de « faits », d'actions ponctuelles comportant en elles, des réalités, des motivations conscientes et inconscientes à révéler, des lois générales à édifier, il n'en demeure pas moins que la religion, dans un sens large, doit être perçue et analysée comme une institution porteuse de tradition, inspiratrice de modernité connue dans une rationalité sacrée et profonde, pourvoyeuse d'espoir et de volonté à ceux qui en portent la foi. Face à cela, nous resterons, quant à nous, convaincu que la relation particulière qu'il y a entre société et fait religieux, est en elle seule une importante source d'analyse et d'interprétation d'une réalité sociale, des aspirations de ses acteurs ainsi que de la nature des interactions, cela quelle que soit l'époque et les générations. Nous restons conformes à la volonté des pères fondateurs de la sociologie qui était d'élucider les lois et régularités qui régissent la vie sociale.

Émile Durkheim écrivait qu'il fallait expliquer la vie sociale, « non par la conception que s'en font ceux qui y participent, mais par des causes profondes qui échappent à la cons-

[449] Danièle Hervieu-Léger et Jean Paul Willaime, *Sociologie et religion. Approche classique*, Paris, P.U.F., 2001, p. 2.

cience »[450]. Comprenons par-là que l'attitude sociologique appelle essentiellement une déconstruction systématique des interprétations que les acteurs donnent de leurs actions et de leur « situation ». Cela, dans le but d'éviter de tomber dans l'écueil des interprétations « naïves »[451] et partisanes. La religion apparaîtra sous deux formes aux yeux du chercheur, toutes deux présentant des spécificités d'analyses et d'interprétations des actions communes ou individuelles des porteurs de foi.

Dans un premier temps, elle se présente comme une construction sociale de la réalité, un système de références auquel les acteurs recourent spontanément pour penser leur condition et leur avenir. Elle se présentera essentiellement à travers des textes inspirés et des modèles d'hommes l'ayant également été par une divinité, comme un guide du bien vivre, avec un ensemble de lois et de codes de conduites. Ce qui amène au deuxième aspect qui veut qu'elle se présente aux yeux du chercheur comme la formalisation savante d'une explication du monde. Elle devient un moyen de donner un sens à l'existence de trouver un but à la vie terrestre, posant toujours la volonté d'un esprit divin, supérieur comme unique source de signification et raison d'exister.

1.1. Polysémie et ambigüité du concept de religion en sciences sociales

On ne saurait aller plus en profondeur dans ce travail, sans pour autant définir ce que nous entendons par religion. Il faudra avant tout attester du caractère polysémique du concept. Ce caractère tient du fait que le terme connaît deux orientations dans les tentatives de définitions. Hormis les orientations disciplinaires qui font que chacune propose une définition partant de ses centres d'intérêts, de ce qui lui paraît important dans le sujet. Mais, les deux tentatives sont d'une part celle du croyant qui se plaira à définir « une religion » et non la « religion », en insistant sur une description de ce qu'il perçoit comme la « vraie nature »[452]de la religion. Dans ce cas, la religion sera pour lui, cette « instance qui nous permettrait de nous rapprocher de l'essence divine et de vivre conformément à sa volonté »[453].

Ainsi, Lamine présente la religion en insistant sur sa fonctionnalité essentielle qui est de raccorder l'humain au divin. Ce qui en fait naturellement une définition de l'intérieur, dans la

---

[450] *Les Règles de la méthode sociologique*, collection Quadrige, Paris, P. U. F., 2007.
[451] Didier Eribon, *Retour à Reims*, Paris, Flammarion, p. 52.
(Sur la nécessité d'aller au-delà des propos des enquêtés en procédant à une « rupture épistémologique avec la manière dont les individus se pensent eux-mêmes spontanément ».
[452] Karl Marx & Friedrich Engels, *Sur la Religion*, Textes choisis, traduits et annotés par (G.) Badia, (P.) Bange et Émile Bottigelli, Paris, Les Éditions sociale, 1968, p. 13.
https://www.marxists.org/francais/marx/works/00/religion/Marx_Engels_sur_la_religion.pdf
[453] Entretien Lamine.

mesure où cette définition dégage les caractéristiques générales qui, selon lui, permet de dire que telle type de pensée est une religion et telle autre n'en est pas une. Il faudrait signaler en passant, que la religion a été source de débats, surtout dans le champ anthropologique. En effet, elle a surtout beaucoup souffert de l'ethnocentrisme qui caractérise les travaux anthropologiques du dix-neuvième siècle.

Les chercheurs occidentaux de cette époque avaient érigé une dichotomie entre, ce qu'ils considéraient comme la religion véritable (celle des européens) et celle des non-occidentaux considérée comme des « superstitions ». À ce titre, ils considéraient que les occidentaux avaient le seul vrai Dieu, et que, par conséquent, les autres en adoraient des faux. Ce qui fut à la base des missions d'évangélisations. Tylor définissait, quant à lui, la religion comme la croyance aux êtres surnaturels. Cette définition fit l'unanimité jusqu'au vingtième siècle. Cette dernière nous a amené à un deuxième type de définition qui se particularise par son empreinte « irréligieuse ». En effet, elle ne saisit dans la religion que son caractère surnaturel (croyance en un Dieu superpuissant). Ce qui nous paraît être une restriction interprétative et abusive de la religion et de toutes ses dimensions. Cette position tend à faire voir la religion comme la réalisation fantasmagorique de l'individu sur ce qu'il ne saurait être, sur ses limites face au déterminisme naturel. Il faudra attendre pratiquement la fin de la deuxième moitié du vingtième siècle pour voir l'opinion changer sur la définition et donc le regard porté sur la religion.

En 1966, Clifford Geertz va publier un article novateur sur la question religieuse[454]. Il y prendra ses distances par rapport aux précédentes idées véhiculées depuis Tylor et P.W. Schmidt[455], pour défendre l'idée selon laquelle, la question religieuse devrait être abordée à partir d'un contenu culturel particulier, c'est-à-dire que cette religion-ci consiste en la croyance en telle divinité ou encore que la religion constitue en une croyance dans le surnaturel. Ainsi, la religion sera considérée comme une forme culturelle, c'est-à-dire un système créateur de sens. Dès lors, on sort de ce que Milton Yinger appelait la « définition de valeur », c'est-à-dire décrire ce que « devrait être » à ses yeux la religion, telle que nous l'a précédemment proposé Lamine.

La définition de Tylor, quant à elle, met l'accent sur la religion en tant que système culturel, en insistant sur les doctrines, les rites, les textes sacrés, évidemment en comparaison par rapport aux autres. Geertz par contre, invitera à s'intéresser aux fonctions remplies par la reli-

[454] Clifford Geertz, "Religion as a cultural system" *in the interpretation of cultures: Selected Essays*, pp. 87-125, Fontana Press, 1993.
https://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic152604.files/Week_4/Geertz_Religon_as_a_Cultural_System_.pdf
[455] P.W. Schmidt, *Origine et Évolution de la religion* : *Les théories et les faits*, Paris, Grasset, 1931.

gion en s'intéressant à la question du sens. L'école de pensée fonctionnaliste s'intéresse, quant à elle, aux fonctions remplies par la religion, c'est-à-dire qu'elle est perçue comme un « réseau de rapport » réciproque pour reprendre Parson. Cependant, en dehors de la fonctionnalité, il y a la question du sens qui est également pris en charge par le modèle fonctionnaliste dans l'étude du phénomène religieux. La religion devient un élément incontournable dans l'analyse de la religion, dans la mesure où l'individu agit dans une perspective de production de logique donc de sens. Il est, ce qui détermine toutes nos actions, quelles qu'en puisse être la nature.

C'est d'autant plus vrai que Marc Augé, structuro marxiste à ses premières heures dans la recherche, finit par prendre ses distances par rapport à la « théorie marxiste du reflet » qui stipulait que tout, même le phénomène religieux était déterminé par la superstructure, c'est-à-dire par le système économique. Ce principe ne voyait dans la religion qu'un moyen de domination économique d'un tiers sur une masse. Ce qui fut également le cas avec l'Islam des confréries aux Sénégal avec les travaux de la deuxième vague sur lesquelles nous prenons nos distances. Louis Dumont[456] en fit de même avec l'analyse des castes, pour montrer que ce ne sont pas les castes, mais plutôt l'idéologie des castes qui est déterminante. Dans *Construction du monde africain*, Augé remarquera :

> *Tout ordre est simultanément organisation concrète et représentation, l'ordre social ne s'inscrit sur le politique et ne se situe les uns par rapport aux autres les individus qu'à compter du moment où il se donne aussi pour intelligence d'un rapport fondé en nature. Les représentations de la personne, des pouvoirs bénéfiques et maléfiques, de l'hérédité et de l'univers et de ses forces se combinent en outre les unes aux autres cohérentes et systématiques. La nature et la culture, l'individuel et le social se référant à un ordre toujours déjà donné qui inscrit les aléas de la vie individuelle dans les contraintes de l'ordre social et celles-ci dans la nécessité d'un ordre naturel*[457].

On constate que la religion est ainsi saisie comme un mécanisme culturel permettant de produire du sens. Il s'agit là, d'un sens pour l'individu mais également pour la société en général dans la mesure où le sens ainsi donné à l'activité religieuse, servira à établir des codes et règles de conduites pour le groupe. Dans cette optique, la religion nous apparaît comme un

[456] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus : Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1996.
[457] Paris, Maspero, 1975, p. 5.

comportement. Ce n'est pas pour rien que nous parlons essentiellement d'activité religieuse. Ce qui nous intéresse, c'est la religion en train de se faire, l'aspect pratique et le sens qui est attribué à cette pratique qui ne saurait être autre chose que culturel.

1.1.1. La religion comme comportement social

Il ne s'agit pas ici de verser dans un quelconque béhaviorisme ou encore de revenir à la gestalt. Quand nous parlons de la religion en termes de comportement, il s'agit essentiellement de la saisir comme acte humain utile, nécessaire à étudier pour une meilleure compréhension de l'activité humaine, en général. Dès lors, elle devient un objet scientifique que l'on pourra saisir en toute objectivité dans la mesure où elle se départira de toutes ses dimensions émotionnelles et/ou fanatiques. Elle apparaîtra essentiellement comme un objet extérieur, un comportement stable et saisissable dans une société donnée, qui a un sens et un but particulier pour ceux qui l'accomplissent. Prise dans cette dimension, il serait impossible de saisir l'objet religieux séparément de l'individu. Ce qui est logique, car c'est l'individu, l'homme qui la pratique qui lui donne sens.

Marc Augé avait parfaitement compris cette nécessité de tenir compte de la réciprocité entre saisir la religion comme objet, comme activité et l'individu qui agit. Il initiera la notion « d'idéo-logique » qui peut être comprise comme une sorte de réseau plus ou moins conscient de croyances et de présupposés sur le monde qui nous entoure ainsi que sur la nature humaine. Selon Augé, il ne faudrait pas saisir l'« idéo-logique » comme un discours figé mais plutôt comme un répertoire de règles que l'on utilise inconsciemment lorsque l'on parle de nous-mêmes, des autres et du monde, sans passer par l'idéologique. Aussi, écrira-t-il à ce sujet : « […] aucun individu n'adhère à la religion pour répondre à ses besoins. L'individu est religieux avant de les sentir »[458]. C'est donc, parce que l'individu participe à une culture religieuse qu'il sera confronté à un type particulier de conflits dont les solutions ou antidotes se trouvent inscrites dans la dévotion. Si alors, l'individu était irréligieux, il ne participait à aucune civilisation religieuse, et nombreux seront des problèmes auxquels il ne serait pas confronté. La religion devient, par conséquent, la réponse, la solution aux conflits qu'elle a fait naître d'abord chez l'individu et ensuite dans la société concernant les rapports sociaux et collectifs d'organisation et de répartition des statuts.

Cependant, Marc Augé insiste sur la notion l'« idéo-logique » en montrant, par contre, que c'est elle qui construit la notion d'individu. En effet, dans son environnement, le monde

[458] *Génie du Paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 54.

occidental moderne, la personne est constituée d'un corps et d'un esprit. Par contre, dans les sociétés traditionnelles telles celles africaines, au-delà du corps matériel qui d'ailleurs n'est pas notre propriété, il y a la possibilité de plusieurs esprits hérités d'ancêtres plus ou moins éloignés dont on porte le nom. De plus, il peut arriver que l'individu soit considéré comme la réincarnation d'une autre personne. Ce qui fait, qu'il ne sera pas, tout long de son existence, perçu comme un individu avec tout ce qui le caractérise (liberté, autonomie…). Il ne sera vu qu'à travers celui qu'il incarne, comme sa continuité, cet autre au présent à qui il prête certes son corps, mais qui guide et motive ses actions et ses pensées. Si toutefois c'est lui qui pense et agit.

Dans cette optique, l'individu africain en particulier, n'est que reproduction, il est continuité de ceux qui ont déjà été. Il réglera son pas sur les traces de ceux qui l'ont précédé. Il existe même des expressions toutes faites dans la société wolof tendant à illustrer cette idéologie : *Donn sa baay doon sa baay mo ko guen*[459]. De là, la question du statut social pose bien évidemment celle de l'identité. On occupe la place de quelqu'un d'autre et on est lui. La notion de personne se rapporte donc dans un sens collectif. Nous sommes tous ceux qui nous ont précédé. Et, c'est effectivement cette dimension que l'on trouve encore dans la société sénégalaise wolof où le jeune se voit comprimé entre les personnalités qui l'on précédé.

1.1.2. Participation confrérique comme action sociale

La participation religieuse comme action sociale est orientée vers autrui. Elle a comme motivation la reconnaissance de soi comme sujet existant. Si la religion n'est que « théorie », tel que le notait Marx, « certes, l'arme de la critique ne saurait remplacer la critique par les armes. La force matérielle ne peut être renversée que par la force matérielle, mais la théorie devient une force matérielle dès qu'elle pénètre les masses »[460] et qu'elle devient « phénomène de masse » en contact de la masse, alors ne pourrait-elle pas devenir un biais libérateur et émancipateur pour elle, comme nous l'inspire l'anthropologie marxiste italienne qui, malgré tout, tente de sortir de la dialectique hégélienne en répondant au souci de Marx. Cependant, il faudrait noter que dans sa tradition, la sociologie religieuse s'est ainsi inscrite comme une réaction contre le déterminisme religieux. Max Weber, bien que se défendant d'une explication spiritualiste, écrivait en 1920, bien des années après Karl Marx :

[459] « Plutôt que d'hériter de ton père, pense plutôt à devenir ton père ».
[460] Karl Marx, & Friedrich Engels, *Œuvres*, Tome1, p. 422.

> *Est-il nécessaire de protester que notre dessein n'est nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement « matérialiste » une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale ?*[461]

Toutes deux appartiennent, comme nous pouvons le remarquer, au domaine du possible. Si l'une et l'autre prétendent apporter des conclusions au lieu de se livrer à un travail préparatoire, elles font mal à la vérité historique. Bien sûr, il aura su trouver, dans les conceptions religieuses, des valeurs déterminantes de l'organisation sociale. En ce sens, le capitalisme y apparaît comme un modèle de réussite économique du monde occidental chrétien protestant. Dans une de ses œuvres fondamentales, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber définit la sociologie religieuse comme une branche des sciences de la culture, une étude qui, en définitive, cherche à comprendre l'action sociale. L'action entendue en termes de comportement humain, retraduit dans l'idée d'action sociale, la « somme des actions individuelles ». Il en distinguera quatre : l'action rationnelle en valeur qui utilise des moyens comme la connaissance pour atteindre son objectif. Ce qui correspondrait au mode de pensée technocratique dominant dans les sociétés modernes qui se particularisent par la quête matérielle.

Un deuxième type est l'action rationnelle orientée vers les valeurs éthiques, religieuses et/ou philosophiques. L'action affective, déterminée par des considérations d'ordre émotionnel, et l'action traditionnelle guidée par la coutume, c'est-à-dire, les habitudes et us en vigueur. Cette démarche inspirée du platonisme à laquelle nous nous inscrivons, vise à étudier la société et son fonctionnement à travers les actions des individus. L'individu pris comme entité autonome bien évidemment avec des aspirations individuelles et/ou partagées en communauté qui élabore des stratégies individuelles ou encore communes dans le but d'atteindre le bien-être social et l'épanouissement.

Dans cet ouvrage, Weber se concentre essentiellement sur deux types d'actions sociales qui, bien que différentes, se nourrissent l'une et l'autre : la rationalité matérielle et la rationalité éthique. La somme des deux types d'actions donne, selon lui, l'esprit du capitalisme et l'éthique protestante, facteur de progrès social. Contrairement à l'action affective et l'action traditionnelle qui serait source d'immobilisme social. Nous montrerons, dans notre analyse, que les deux premiers y sont à l'œuvre. La perception moderne de l'Islam au Sénégal, même s'il y a un appel des actions affectives et traditionnelles, n'apparait qu'en substance. En réali-

[461] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* 1920, pp 158-159.

té, la religion apparaît en action rationnelle dans toute sa splendeur, un calcul judicieux élaboré dans le but d'atteindre un but fixé, un idéal, une sorte d'ataraxie sociale et d'épanouissement.

1.2. Le protestantisme comme modèle d'analyse du religieux

Le protestantisme est à considérer comme le point d'appréciation des autres religions. Apparu en Europe au 16ème siècle, à la suite d'une séparation avec le catholicisme traditionnel et le pouvoir de l'église, le mouvement prend forme en Allemagne en 1521 quand, Martin Luther déclara ne se référer uniquement qu'à la Bible, « toute la Bible et rien que la Bible », récusant ainsi le pouvoir de l'église et de son chef, le Pape. Cette idéologie s'inscrit dans un manifeste proclamé en 1529 qui stipule :

> *Nous protestons devant Dieu, ainsi que devant tous les hommes, que nous ne consentons ni n'adhérons au décret proposé dans toutes les choses qui sont contraires à Dieu, à sa sainte parole, à notre bonne conscience, au salut de nos âmes*[462].

Pour Marx, « Luther a brisé la foi dans l'autorité en restaurant l'autorité de la foi […] Même si, le protestantisme n'était pas la vraie solution au problème, il était la vraie façon de poser le problème »[463]. En France et en Suisse, c'est Jean Calvin qui l'y instaurera. Il s'oppose également à la théologie de Saint Thomas d'Aquin accusé d'apporter, dans la chrétienté, les conceptions païennes de la philosophie aristotélicienne, au lieu de s'en tenir uniquement à la Bible, et du zwinglianisme plus politique qui inspirera le protestantisme libéral suisse. Ainsi, le protestantisme traditionnel se démarquera du Catholicisme sur des points spécifiques tels :

1) La référence exclusive à la Bible en rejetant certaines croyances traditions du catholicisme telles les doctrines sacrementales : la trinité, les indulgences expiatoires de péchés *:* le « ego te absolvo » des prêtres et les dîmes payées à l'église pour expier ses péchés à ; le culte de Marie et des saints ; la croyance aux reliques et statuts, la prière pour les morts, la vie monastique, le célibat des prêtres, etc.

2) De plus, dans l'esprit du protestantisme, le croyant, quel que soit son statut, est lui-même prêtre. Ce qui supprime, de *facto,* toute intermédiarité avec le di-

[462] Sébastien Fath, *Les protestants,* Paris, Le Cavalier Bleu, 2003, p. 17.
[463] K. Marx et F. Engels, *Sur la Religion,* Textes choisis, traduits et annotés par (G.) BADIA, (P.) BANGE et Émile BOTTIGELLI, Paris, Les Éditions sociale, 1968, p. 51.
https://www.marxists.org/francais/marx/works/00/religion/Marx_Engels_sur_la_religion.pdf

vin. Instaurant ainsi une dimension plus individuelle dans l'exercice de la foi. Contrairement au catholicisme traditionnel dans lequel il y a l'intervention d'un tiers dans la relation au Divin. Ce qui était pour l'époque une idée innovante qui n'existait encore que dans l'Islam. Un autre point innovant de cette doctrine religieuse « est celle du salut et de la prédestination ». Pour Calvin, Dieu a établi, par un décret immuable, de sauver certains individus (les élus), par sa grâce et d'en damner d'autres (les reprouvés) en la leur retirant. Les bonnes œuvres ne sont non pas un moyen de salut, mais un moyen de se débarrasser de la crainte de la damnation. S'engager dans les bonnes œuvres, c'est se soustraire de la poursuite effrénée des plaisirs de la vie. Cependant, les bonnes œuvres ne sauraient consister à fuir la vie en se réfugiant dans le monachisme. Le chrétien devrait plutôt s'acquitter pleinement de ses devoirs en ce monde. Cette conception des bonnes œuvres constitue l'éthique protestante.

Le protestantisme ainsi présenté avec ses points innovants ressemble beaucoup à l'Islam. Sur le but du protestantisme, la production de richesse comme viatique religieux, Weber part du constat que, dans la plupart des pays de confessions religieuses différentes, les dirigeants d'entreprises et les propriétaires de capitaux en général, les plus qualifiés des travailleurs au niveau les plus élevés, le personnel technique et commercial le mieux formé des entreprises modernes sont en grande majorité protestants. Seule une faible proportion d'étudiants engagés dans les études techniques, industrielles et commerciales sont catholiques[464].

Cette révolution avait pour but d'émanciper l'homme des contraintes économiques traditionnelles. C'est donc pour Weber, une réforme qui valorise le rationalisme économique, le culte du travail dur et du progrès. Ce qui semble, à bien des égards, rappeler l'idéologie *mûrid* au Sénégal. Weber reviendra sur un point qu'il juge important dans le protestantisme, l'« Appel ». Déjà Luther le considérait comme un point de départ, comme il l'est de nos confréries et de notre religion. Pour M. Luther, le mode de vie acceptable auprès de Dieu n'est pas la fuite du monde dans un ascétisme monastique, mais dans l'accomplissement des obligations qu'impose, à chaque individu, sa position dans la société. Le monachisme qui est une fuite devant les responsabilités, procède alors de l'égoïsme[465]. C'est tel que nous le traiterons, avec ce que nous appelons, en référence à Souleymane Bachir Diagne, le « soufisme action » développé dans nombre de ses travaux sur la question.

Du philosophe sénégalais, nous retiendrons que :

---

[464] Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* 1920, pp. 57-59.
[465] Max Weber, *op. cit.,* p. 53.

> *L'intellectuel ou le savant à une responsabilité d'éducation, c'est-à-dire de reconstruction continue de la fidélité dans le mouvement contre la pétrification où la tient ce que l'on peut appeler, pour utiliser l'heureuse expression du philosophe Gaston Berger, un entêtement rétrospectif.*[466]

Dans ce même ordre d'idées, Malick, un de nos principaux informateurs, nous livrera une anecdote de Cheikh Tidiane Sy, le *xalif* de la *Tidjaniyya* sénégalaise. Connu durant ses jeunes années pour son goût pour la vie ainsi que son intérêt pour ce qui s'y passe, même s'il vit reclus depuis quelques années. Selon Malick, certains marabouts lui reprochèrent, un jour, d'être trop attaché à la vie mondaine pour que Dieu ait confiance en lui pour le laisser mener des âmes des croyants à lui. Il leur répondit qu'eux détestaient trop cette vie pour que Dieu leur demande d'y rester pour s'occuper des âmes qui y vivent. Selon Malick, son Cheikh voulait montrer que le bon guide, le meilleur des *sûfi,* était celui qui avait un pied ici et l'autre dans l'espace divin. Qu'il lui fallait s'occuper de ce qui se passe ici en vue d'éduquer les gens dans les vraies valeurs.

Pour le capitalisme, cette idée se matérialise dans le travail perçu comme la manifestation de l'amour fraternel. Travailler, produire des richesses pour les générations futures. Cependant, pour Weber, Luther n'est qu'une étape qu'il faut nécessairement dépasser afin d'arriver à une symbiose, une unité parfaite entre éthique protestante et esprit capitaliste. Identifiant ainsi ce qu'il nomme « idéal type » qui n'est en réalité qu'une « vue de l'esprit ». En effet, cette idée d'« idéal type » n'est en fait qu'une exagération d'un aspect ou d'une dimension sociale dans le but de les synthétiser avec un ensemble. Cependant, l'intérêt de l'idéal type, dans une démarche compréhensive, est qu'il permette de le comparer avec la réalité afin de voir ce qui est au fondement des divergences. L'esprit du protestantisme devient pour Weber, une « attitude de recherche rationnelle et systématique du profit. »[467]. Comme modèle de réalisation, il prendra Benjamin Franklin, en qui il voit l'idéal type de l'entrepreneur capitaliste qui évite l'ostentation et les dépenses non nécessaires, ayant un mode de vie modeste malgré sa fortune et son statut. Un train de vie qui frôle l'ascétisme bien qu'il ne fût pas religieux.

Un tout autre caractère qu'il lui trouva, la ponctualité et la justice dans l'accomplissement de tous les actes. Comportements dans lesquels il faudrait, selon lui, éduquer les jeunes. C'est par son modèle qu'il introduit l'idée d' « éthique économique » qu'il

[466] Souleymane Bachir Diagne, *Comment philosopher en islam* ? Paris, Éditions du Panama (« Cyclo collection), 2008, p. 134.
[467] M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* 1920.

présente comme l'impulsion pratique à l'action telle que l'on peut le trouver dans les religions. Il estime, ainsi, que le mode de vie qui s'inspire de la morale religieuse doit être un facteur déterminant de l'éthique économique qui, elle doit être entièrement déterminée par la religion. Même si c'était le cas, « fût-il pétri de bonne volonté, l'homme moderne est incapable d'accorder aux idées religieuses l'importance qu'elles méritent pour les conduites, la culture et le caractère national »[468]. Maintenant, il nous faut sortir de cette vision « occidentalocentrique » de l'interprétation religieuse qui aurait conduit à la marginalisation de la sociologie religieuse.

1.2.1. Sens et motivations de l'action religieuse chez E. Durkheim et M. Weber

La religion joue un rôle fondamental dans la donation de sens à la vie humaine et au monde social. C'est en vertu de la profondeur et de la cohérence de la signification qu'elle confère à la réalité existante, que la religion peut effectivement intervenir dans la multitude des expériences humaines. Le salut constitue la quête ultime. Il s'agit d'être sauvé du mal et de l'ignorance.

Chez Durkheim, le désir d'être sauvé équivaut à celui de s'élever au-dessus du profane. L'aspiration au salut devient une aspiration à l'idéal que seul le sacré peut fournir. Il propose un « dévoilement » de la source commune de la religion et de la morale qui réside dans la société. La notion de salut suppose une représentation sociale de la morale religieuse. Le sacré devient chez Durkheim, un dispositif théorique. Pour cause, plutôt que de penser une analyse des significations qu'ont les phénomènes du salut au regard des intérêts spirituels et matériels de la vie humaine, il s'efforce d'intégrer ces phénomènes dans la catégorie du sacré et d'y dégager une voie vers la moralité collective.

Max Weber propose, quant à lui, une étude comparatiste portant sur les diverses modalités du salut. En ce sens, il cherche à déterminer le rôle des différentes notions de salut dans la mise en forme du sens religieux, susceptible d'influer, sur la constitution des dispositions et des conduites de vie et à concevoir, par là, ce qui rend possible la genèse de la modernité occidentale. En gros, il s'agit, d'une explication du sens et des fonctions du salut religieux à l'égard des multiples registres de l'activité humaine.

[468] Max Weber, *op. cit.*, p. 158.

1.2.2. Religion et modernité

On ne saurait traiter du rapport entre religion et modernité, sans faire référence à l'importante œuvre du sociologue et philosophe allemand Ernst Troeltsch[469]. Dans cet ouvrage, il revient sur le rôle du protestantisme dans l'édification du monde moderne. Pour lui, la construction d'une modernité suppose, avant tout, en une transformation de l'intérieur que seule la croyance religieuse peut élaborer. Il s'agit, tout d'abord, de veiller à la démocratisation de ses structures d'accès, et *in fine,* de rompre avec la mentalité conservatrice. Pour Troeltsch, seul le Calvinisme a su réussir cette « évolution socio-politique moderne ».

Il serait honnête de reconnaître que sa vision de la religion et particulièrement celle du protestantisme qu'il a étudiée, oriente le regard modernisateur que nous portons sur nos grandes institutions : État, famille, droit entre autres. Parmi ces influences, nous pouvons affirmer celle reconnaissant la religion comme capable de conférer à l'individu un regard nouveau et particulier sur le monde dans lequel il vit à saisir plus profondément sa situation, voire sa condition d'homme d'une époque ainsi que toutes les dimensions de son individualité (sans oublier les responsabilités qui en découlent).

> *Dans chaque cas, notre enquête a débouché sur ce résultat ambigu que le protestantisme a simulé souvent de manière puissante et décisive la formation du monde moderne, bien que, dans aucun des domaines observés, il n'en ait pas jamais été l'initiateur. Il a seulement assuré à la modernité une plus grande liberté d'évolution*[470].

Dans cette optique, il s'agit de saisir les dimensions politiques de l'idée de modernité par rapport à la religion. Dès lors que l'on parle de modernité, il s'agit, en fin de compte, d'une ambition politique, un regard qui est posé sur son époque et sa relation actuelle avec les institutions. Toutefois, il faudrait tenir compte du fait que pour saisir le rapport entre religion et modernité, il faudra tenir compte des particularités des différentes religions, c'est-à-dire les fondements idéologiques qui en constituent les socles d'existence.

Pour traiter de ce rapport, nous convoquerons naturellement Alexis Tocqueville qui, toutefois, préfère, dans le champ religieux, parler de démocratie plutôt que de modernité. En effet, nous nous rendrons compte que les deux concepts ne sont que synonymes dans ce champ particulier, dans la mesure où la démocratie pourrait, de façon profane, être perçue

[469] *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1991 (Trad. Max B. Launay).
[470] Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 111.

comme l'instant de la rupture avec les croyances et l'essor de l'action libre. Si cela est, faudrait-il penser à une disparition de la religion. Tocqueville nommera cet instant de rupture ou encore de reconsidération des types de pensées et d'action sociale, « l'âge démocratique ». Cet instant revêt, selon lui, plusieurs étapes : dans un premier temps, nous avons l'« état social démocratique» qui se caractérise par l'égalité des conditions; l' « état de gouvernement » qui se fonde sur une démocratie politique, des institutions solides ainsi que le culte des bonnes mœurs comme garant d'une démocratie comme état social ; et enfin, la défense de la liberté et du pluralisme (des croyances comme des pratiques morales).

L'« 'âge démocratique » ou encore l' « âge de l'inégalité » sur lequel nous nous appuierons principalement dans ce travail, correspond à un état de maintien de la liberté. Il s'agit, pour Tocqueville, de saisir les stratégies déployées par les citoyens afin de conserver leur liberté. Or, tel que l'écrit Jean Claude Eslin :

> […] *La démocratie donne l'occasion au développement de quelques tendances lourdes : elle est encline à préférer l'égalité de tous à la liberté à favoriser parfois même la servitude de tous, elle est sujette à une perpétuelle mobilité, à une agitation, à un émiettement des opinions*[471].

Aussi, faudrait-il travailler à saisir l'importance capitale que Tocqueville confère à la notion de liberté. Pour lui, « la religion enseigne l'art d'être libre »[472]. Ce qui peut paraître contradictoire dans la mesure où on considère très souvent la religion comme une instance de contrôle et de privation. La liberté serait ici celle de l'homme par rapport à lui-même et à son instinct. On retrouve également cette idée dans l'essence du communisme à travers l'apparente volonté de libérer l'être humain de toute entrave, de toute domination afin qu'il puisse jouir parfaitement de son existence. Sauf que dans le cas de la liberté inspirée par la religion, il s'agira de saisir la liberté comme l'absence de servitude, l'absence de toute contrainte hormis celles émanant de la divinité. Il ne s'agit donc pas de faire ce que l'on veut ou de refuser l'autorité. La seule jugée légitime étant celle divine.

[471]Eslin Jean-Claude. « Tocqueville : religion et modernité politique », *in Archives des sciences sociales des religions*, n° 89, 1995, p. 27.
[472] Alexis Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, Vol. I, 1981, p. 393.

1.2.3. Religion et changement social

Quand nous parlons de changement, c'est à entendre en termes de transformation sociale, c'est-à-dire un ensemble de modifications structurelles[473]qui auront comme finalité la transformation profonde de la société, en général. Ces modifications ou renouvellements toucheront toutes les composantes du groupe. Elles sont repérables dans le temps en s'inscrivant dans une durée plus ou moins longue[474]. Ces modifications, quel qu'en soit le domaine, sont à la fois sources et produits de mutations complexes de différentes sphères de la société. La particularité étant qu'elles s'influencent entre elles.

Pour Weber, le religieux est au centre du changement social. Il montre comment, la croyance religieuse peut inspirer à un type particulier d'agissements et aussi comment elle peut inspirer de nouveaux types de comportements et transformer totalement une société. Il prendra l'exemple de la morale ascétique qui est pour lui, un passage, une manière de gagner l'au-delà. Rappelons que pour Durkheim, le but de toute action religieuse est de conduire au salut. Dans sa vision, s'oppose deux types d'hommes les élus et les damnés. Les premiers étant ceux qui sont parvenus au salut par la force de leur dévotion, sans aucun déterminisme, ni aucune forme prédestination et les damnés qui seront du rang des pêcheurs. On peut supposer avec Durkheim, que le changement premier avec la religion, est avant de conduire à une transformation de soi, de sa propre nature afin de mériter ou de se préparer à recevoir le salut ou grâce divine. C'est à la suite de la transformation de soi que cet élan de pureté sera reproduit dans l'environnement afin de la rendre conforme ou cohérent avec ce que l'on ressent au fond de soi.

Dans son travail sur le protestantisme, il montrera que la transformation inspirée par la religion ou mieux par la morale ascétique offre avant tout, au croyant, la conviction de son salut. C'est ce qui l'amènera à vouloir changer les choses et observer un certains types de comportements que ceux n'ayant pas eu la même expérience que lui ne comprendront pas et trouveront peut-être insensés. Dans la morale protestante, il s'agit, d'exclure en soi l'extravagance et l'ostentation, le gaspillage, la paresse, l'oisiveté, etc. Le croyant est invité à travailler pour la construction sur terre du royaume divin[475].

Le travail apparaîtra, dans cet ordre d'idées, comme la manifestation même de la gloire divine dans une civilisation qui considérait qu'ils existaient des couches sociales dont leur condition sociale était telle qu'elles ne pouvaient s'adonner au travail. D'autre étant plus habi-

[473] Il s'agit de modifications qui touchent, la plupart du temps, l'organisation même du groupe.
[474] Pensons, ici, au principe de stabilité que l'on retrouve dans les critères d'existence du fait social.
[475] Nous reviendrons sur cette quête en abordant la morale le jéohovisme.

lité de par leur naissance à le faire pour eux. Ainsi, le croyant à l'obligation de vivre dans la simplicité et d'éviter le luxe et l'avarice qui sans doute pourront lui faire oublier la présence de la divinité. Cette influence de la morale religieuse que soulève Weber sur le protestant oriente le croyant vers l'entreprenariat et la création de richesse, dans la mesure où, ce qui est attendu de lui, ce n'est plus de profiter des richesses que lui offrent l'existence ou son ascendance mais de travailler pour les agrandir en vue d'accroitre la richesse du royaume divin.

On se rend compte que ces transformations inspirées par la religion visent la création de valeurs qui respectées devront assainir l'environnement social. C'est sur cette base que prendront sens les révolutions sur base religieuse que l'on a connu tout au long de l'histoire politique du monde et dont les plus impressionnantes furent celles qu'ont vécu les nations islamisées. La révolution iranienne a par exemple inspiré plusieurs pays musulmans et offre se pays, depuis lors, comme modèle de société. La compréhension du sens et de l'importance de la prise en compte de valeurs, quelle qu'en soit la forme ou le type, nous vient d'Alain Touraine. Ce dernier insiste plus précisément sur la notion d'idéologie et la présente comme le facteur déterminant de toute action et de tout mouvement social. Il demeure convaincu au point de l'écrire que les valeurs ont une fonction essentielle de clarification des consciences collectives. Leur raison d'être est en ce sens, d'éclairer la collectivité et de donner un sens, une base intellectuelle à leur conviction et à leur vision du monde.

De ce fait, le changement, quelle qu'en soit la forme devra être saisi comme une façon d'orienter une vision sur un monde, sur une époque, sur une société ou sur des hommes. Il s'agit de susciter par la parole et les actes, une volonté de rupture avec ce qui est jugé sur la base de sa référence ou de son inspiration jugée inadaptée ou inconvenant, voire amorale. Il s'agit de donner au groupe, à travers un cadre de référence, les lunettes nécessaires pour scruter et diriger leur société faire ce qu'ils considèrent comme plus juste et meilleur pour le type de société et d'hommes qu'ils souhaitent construire. L'idéologie est alors le discours construit sur la base d'un cadre de référence particulier qui devra inspirer les hommes à l'action, suivant un modèle déjà établi. C'est sans doute ce qui amènera Parsons à considérer le changement comme le résultat d'une évolution au sein d'un système social. Il est pour lui, la conséquence d'une rupture d'équilibre au sein de la société. Ce qui selon lui, entraîne la modification de la structure toute entière.

Il distinguera, à cet effet, deux types de changements à prendre en compte pour une meilleure compréhension de ce processus. Dans premier temps, il est celui qui conduit à un nouvel équilibre sans que le système ne soit grandement bouleversé. Et ensuite, un type de changement qui affecte la structure et conduit à une rupture radicale, car incitant à une trans-

formation de fond. C'est de ce dernier type de transformation auquel invite la religion en se présentant sous les traits d'une révolution dans tous les domaines : sociale, culturelle, politique, institutionnelle, etc.

Toutefois, Guy Rocher abordera dans son travail, une dimension du changement social qu'il nous paraît important de théoriser même pour la religion. Il dégage en fait une spécification importante qui lui donne sens et pertinence. Il note en effet que toute volonté de changement est avant tout « un phénomène collectif »[476]. Comprenons par-là, que le projet de changement, une fois adopté, doit affecter les conditions et les modes de vie des concernés. Sans oublier qu'il devra s'inscrire dans leur esprit comme code de référence. De plus, nous conviendrons avec lui, qu'il est primordial que le sujet adoptant le projet puisse, avec précision, indiquer les éléments structurels et culturels sur lesquels ont porté le changement. Enfin, le changement devra être appréciable partir d'un « point de référence », c'est-à-dire, que l'on doit être en mesure d'identifier les transformations entre deux ou plusieurs points dans le temps. Sans oublier que les transformations doivent être durables et non passagères.

Pour définir et présenter la parfaite réalisation d'une transformation sociale, Rocher écrira :

> *Transformation observable dans le temps, qui affecte d'une manière qui ne soit pas que provisoire ou éphémère la structure ou le fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité donnée et modifie le cours de son histoire*[477].

Aussi, Rocher ne laisse-t-il pas place, dans sa présentation, à la notion de changement d'équilibre énoncée par Parsons. Celle-ci nous parait déterminante dans l'analyse de la religion comme inspiratrice de changement social. En considérant la religion comme moyen d'accéder à une reconnaissance sociale, nous pensons que le changement social s'appliquera à la façon même de reconnaître et de conférer le statut de *persona* à un individu. La transformation s'appliquera à la façon de saisir et d'attribuer les rôles sociaux. Elle invite dès lors à une autodétermination de soi par le refus de l'invisibilité et des rapports fondés sur la piété traditionnelle. Le nouveau cadre de référence devient la religion et le modèle de société qu'elle inspire. Les rapports sociaux s'orienteront et se définiront, sur cette base même si certains se présentant comme puristes, indiqueront des contre-sens. Ainsi, les jadis considérés comme dominés et exclus des sphères de décisions, à savoir les jeunes et les femmes, s'affirment,

[476] *Introduction à la Sociologie générale*, Vol. III, Ed. HMH, 1996, p. 22.
[477] *Ibid.*

prennent la parole et revendiquent une reconnaissance religieuse et sociale à travers une volonté de visibilité de leur existence et de leur réalisation.
Cette volonté se manifeste à travers le refus de toute subordination vis-à-vis des dominants ou tenant du pouvoir social. Dès lors, ils procéderont à une forme d'individuation poussé à son extrême, car pour générer un rejet des prédestinations familiales et même de toute autorité.

L'« individué », ayant conscience désormais de sa singularité à travers une profonde affirmation de soi comme sujet libre et autonome, préférera poser ses propres actes et choix et suivre ses propres règles. Ce qui affectera la société toute entière qui s'en trouvera fortement modifiée autant dans son organisation que dans les rapports collectifs de pouvoirs et d'autorité.

La question qui se posera d'elle-même sera de savoir qui, aujourd'hui détient le pouvoir social. Est-ce véritablement entre les mains de ceux qui pensent élaborer une révolution sociale avec, comme nous le montrerons, l'effort du religieux qui lui fait part des pratiques du même type, faire l'expérience de lui-même et de son individualité ? Ou serait-ce, tout simplement, un leurre, une ruse pour les conduire à la reproduction sociale, sans qu'ils ne s'en rendent compte, pensant que ce sont eux qui décident, orientent le changement et donnent le rythme social alors qu'il n'en est rien ? Le pouvoir et notamment celui engendrant les profonds changements, est toujours une illusion. Telle une ombre sur un mur, on ne sait jamais qui la projette. Elle ne fait que passer en n'étant pas toujours proportionnelle aux mensurations de celui ou ceux qui la projette.

En cela, les jeunes sont, aujourd'hui, opposés à une génération qui, d'une manière plus violente, a connu le même type de conflit. En effet, la génération *baby boomer* dans laquelle sont issus les tenants actuels du pouvoir social sont, pour la plupart, les instigateurs de mai 1968. Ces derniers, oubliant, semble-t-il, quand il le faut leur combat et engagement de jeunesse, se cachent derrière la religion qu'ils ont jadis combattue pour asseoir leur domination et affermir leur position. Jeunes parents, ils ont éduqué leurs enfants selon le rationalisme occidental, avec la revendication à l'existence et la légitimité de parole et d'action.

Aujourd'hui qu'ils vieillissent, qu'ils sentent que leur pouvoir s'effrite entre leur main, ils veulent revenir à ce qu'était jadis la société sénégalaise, au *pater familias*, autoritaire, craint et auquel on se soumet. Ils attendent de leurs descendants qu'ils reproduisent les comportements qu'ils ont peut-être tenus à l'encontre de leur parent alors qu'ils ne les ont inculqués ni comme valeurs ni comme façon de faire à leurs enfants. Même si, leur revendication et révolte était, en leur temps, orientée vers les structures politiques, ils semblent, aujourd'hui,

être rattrapés par la crainte de Michel Foucault, qu'ils finissent par aimer le pouvoir plus que ceux qu'ils combattent, « ne tombez pas amoureux du pouvoir »[478].

1.3. Religion et rapport de pouvoir

Quand nous présentons l'action religieuse comme stratégique et structurant les motivations ou aspirations inconscientes et peut-être conscientes d'une génération, nous sommes bien loin de vouloir voir en elle une dimension utilitaire.[479] Cependant, nous nous rangeons sur l'argument de Karl Kautsky. Même si ses travaux sur le religieux sont, aujourd'hui, tombés en désuétude, surtout dans le monde francophone, il n'en demeure pas moins que son analyse marxiste de la sémantique de l'action religieuse reste pertinente à nos yeux. Ainsi, selon lui, la religion chrétienne en particulier n'a été que « le reflet utopique et transcendant du lumpenprolétariat inorganisé et désemparé de l'Antiquité tardive »[480].

Cet argument, bien que permettant de saisir les motivations de l'action religieuse ainsi que ces structurations dans une époque bien déterminée, a été violement rejeté par de nombreux penseurs de la religion en Europe. Le plus virulent a été Ernst Troeltsch pour qui, cet argument viserait à réduire l'essence de la religion en un épiphénomène ou un simple rapport de classe. Pour lui, « cette idée critique d'inspiration marxiste ne sert au fond que les fins de la polémique contre le christianisme »[481].Cependant, l'ambition de Kautsky était, tout simplement, à travers cette étude, naturellement avec le paradigme marxiste, de dégager l'essence communiste des sectes et autres groupes religieux. Selon lui, « le communisme date de l'enfance de notre race, et a été le fondement social de presque toutes les nations jusqu'à notre époque »[482].

Il serait, par conséquent, intéressant, à travers Kautsky, de travailler à saisir les mouvements religieux comme des manifestations inavouées des luttes et aspirations de groupes dominés désireux de s'emparer d'un pouvoir, mais plutôt de penser leur condition et de lutter pour une justice sociale. Autrement dit, quel intérêt y aurait-il à présenter les religions, dans leur essence comme des moyens de rééquilibrage social ? En ce sens, Kautsky parlera d'instaurer un communisme non encore scientifique qu'il présentera comme un « commu-

---

[478] Michel Foucault *in* Préface à la traduction du livre de G. Deleuze et Félix Guattari, *L'anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie.*
http://1libertaire.free.fr/PrefaceFoucaultDeleuezGuattari.html
[479] Nous renvoyons à Marc Augé sur la notion d'« idéo-logique ».
[480] Karl Kautsky, *Communism in central Europe in the time of Reformation*, New York, Russel and Russel, 1959. Il existe une traduction française de cet ouvrage faite par J. L. G. Mulliken.
[481] Ernst Troeltsch, *op. cit*., p. 136.
[482] Karl Kautsky, *op. cit.*

nisme hérétique ». Il tentera de dégager la différence entre le communisme actuel, abouti et l'« idéal hérético-communiste » que l'on retrouve dans les associations religieuses.

La différence entre le communisme actuel et l'« idéal hérético-communiste »que l'on retrouve dans les sociétés traditionnelles et dans les mouvements religieux, se trouverait dans la volonté manifeste qui anime les groupes dominés d'accéder à la consommation ou à la jouissance d'une situation reconnue dans la société. Alors que le marxiste scientifique, dans sa vision moderne, s'intéresserait plutôt à saisir les modalités, voire les moyens mis en œuvre dans la lutte pour la conservation des moyens de production.

Ce qu'il faudrait retenir de l'œuvre de Kautsky, ce serait justement la prise en compte de la situation prolétarienne, à travers le religieux et la volonté dont font montre les concernés pour s'en sortir. Cependant, il faudra tout de même reconnaître que même dans cette dimension, la rupture se trouverait inscrite dans la « reproduction » des valeurs des dominants ou encore dans l'acceptation du « transfuge » de classe.

1.3.1. Religion et rapport de domination : tentative de démarcation par le réformisme

Le rapport de domination d'un groupe sur un autre avec la religion musulmane comme facteur de légitimation ainsi que celui d'extrême soumission des jeunes envers les séniors sont des éléments analysés et traités dans le Pakao. Dans un village de la localité, à forte influence religieuse, les jeunes tentent de se soustraire à cette réalité à travers le réformisme et le fondamentalisme religieux. La plupart de ces communautés mandingues sont affiliées à des confréries *sûfi* : *Qadiriyya,* et *Mouridiyya* pour la plupart. Ces deux groupes font généralement appel à une extrême soumission ainsi qu'une parfaite dévotion envers les maîtres et parents. Cependant, les jeunes commencent à les fuir, rejetant, en même temps, les traditions familiales. Il nous plaira, dans ce cadre, de présenter le cas de Khadim, jeune salafiste issu d'une famille religieuse très réputée du Pakao. La raison, elle détient un patrimoine religieux de grande notoriété mystique.

Vers les années1950, son arrière-grand-mère aurait, de sa main propre, rédigé un exemplaire du Coran, comportant des commentaires. Réalisé à une époque où l'Islam n'était pas encore la religion à succès qu'elle est aujourd'hui, les populations, ne sachant ni lire ni écrire, mais voyant les formes et la sacralité que leur inspiraient les symboles arabes, lui confièrent des vertus magiques. Selon la croyance populaire rapportée par Khadim, « quiconque avait le privilège d'y apposer ses mains, verra ses vœux les plus chers exaucés ». Pour ce faire, il faut

naturellement se rendre dans le domaine familial, le village est contrôlé par deux puissantes familles religieuses. L'une s'occupe de l'instruction de tous les jeunes du village, mais également de la localité. Khadim nous a soufflé les noms de grands dignitaires religieux de la localité, réputés hommes de sciences qui ont été instruits chez eux.

La deuxième famille, quant à elle, se charge de la conservation de la relique et de l'organisation des *ziyaara.* Et, c'est de cette deuxième famille qu'est issu Khadim. Son père en est, aujourd'hui, le gardien et le *xalif* de la famille. Il a pour mission de veiller à la sécurité du vestige, à la conservation de la tradition et au secret familial lié à l'exploitation de ce texte. Comme dans la plupart des familles religieuses, le patrimoine religieux est renfermé dans un livre rédigé par le saint initiateur (analyse Vincent Monteil sur les écrits des chefs religieux). Perçu comme sacré, le livre devient plus qu'une relique, même s'il traite très souvent de questions générales liées à vie de tous les jours. Il est alors considéré comme sacré et relevant du mystère. Ceci est une résurgence des époques d'« ignorance » vécue par les populations locales qui faisaient que les lettrés étaient vus quasiment comme des « surhommes », du fait de leur maîtrise de l'écriture. C'est ce qui, aujourd'hui encore, alimente la croyance aux gris-gris, extraits de récits coraniques rédigés sur un monceau de papier enroulé avec un morceau d'étoffe ou de cuir et porté autour des reins (Vincent Monteil). Ceci procure protection et *baraka* et peut, parfois même, nous prémunir de la mort ou de la maladie, contre le mauvais œil et le pouvoir malfaisant du malin.

Dans la famille de notre enquêté, il fallait tout simplement que le gardien ouvre le livre et que le demandeur appose ses mains sur le livre ouvert, et en pensée, formule ses vœux. En même temps, le gardien susurre frénétiquement des incantations en guidant les mains du demandeur. Khadim trouve, dans cette pratique, un contre-sens à sa religion, prétendant qu'il y a un fond satanique dans le procédé, car soupçonnant le recours à des *djinns* avec les lesquels les familles avaient pactisé.

En rejetant ainsi la pratique et faisant, à travers ses connaissances, une campagne de boycott du *gammu* il est en train de se désengager vis-à-vis de ses prédéterminations familiales et traditionnelles. Ce qui est source d'un grand conflit entre lui, les jeunes qui partagent son opinion et les anciens du village. Pour ces jeunes, « il faut détruire ces reliques et revenir à la religion pure ». Abandonnant ainsi la magie qu'ils considèrent comme de l'associationnisme ainsi que le culte fait aux saints (vivants ou morts). Khadim dira à cet effet : « mon père ne sort jamais le livre en ma présence. Il sait bien qu'à la moindre occasion je la détruirais ».

1.3.2. Des origines du besoin de changement

Le changement provient de l'instruction. À la base, pour assurer l'instruction des jeunes et les contraindre dans le respect des valeurs et des traditions, ils étaient« formatés » et instruits dans des *daara* familiaux et traditionnels où l'instruction était assurée par les anciens mêmes, détenteurs du pouvoir social et descendants du saint vénéré. L'enseignement de la religion et de la s*unna* était mêlé à celui des valeurs traditionnelles en vigueur dans la localité. Il fallait les éduquer et faire d'eux des hommes dont la société avait besoin pour perdurer. Ceci passait par le *daara,* où entre autres valeurs, étaient inculquées l'obéissance et la soumission extrême…

De nos jours, les jeunes abandonnent de plus en plus les *daara* traditionnels pour les *medersa*. Là, ils y font l'apprentissage de nouvelles valeurs et de nouvelles visions par rapport à leur société et leur existence. Ils font l'expérience de l'individuation et le revendique. Ils sont en cela, influencés par les jeunes sortis de ces écoles qui les considèrent comme ne possédant qu'un niveau élémentaire. Des chefs religieux plus au fait tentent d'investir et de transformer leurs écoles traditionnelles en édifices modernes et accueillants. C'est le cas d'un marabout d'un village voisin qui a, selon Khadim, construit un centre religieux et académique ultramoderne. Bien que ces jeunes ne soient pas tout à fait d'accord avec sa vision de la religion, ils respectent son engagement et son esprit modernisateur. Ils les incitent, à chaque rencontre, à exceller dans leurs études. Ses enfants sont, également, pris en modèle car, ayant tous fait leurs études dans les grandes nations arabes et reviennent plus érudits qu'eux tous.

Afin de fuir la réalité de son village, Khadim, aujourd'hui établi à Dakar, s'est engagé dans le fondamentalisme, groupe couramment nommé *ibadou rahmane.* Cette posture nouvelle impliquant une identité nouvelle lui confère, à lui et à ses camarades, la possibilité de dire et de faire sans s'attirer les foudres de leurs aînés. Ils s'appuient sur le Coran et les préceptes prophétiques pour dénoncer ce qu'ils jugent incohérent dans leur société. Les séniors, comme stratégies, préfèrent les ignorer, ne les écoutant pas et, surtout ne répondant pas à ce que certains considèrent comme des provocations. Ils les laissent dire et faire, visiblement sans s'inquiéter. Selon Khadim, « c'est parce qu'ils savent qu'on est dans le vrai qu'ils ne disent rien ».

1.4. Religion et pathologie

Tapha a trente-deux ans. Après deux années passées à l'Université de Dakar, à la faculté de droit, il est contraint d'arrêter sans diplôme, en 2009, sans emploi et sans revenu régulier[483]. Déçu de lui et de la société toute entière, il noie son chagrin et sa colère dans l'espoir divin. Issu d'une famille modeste, Tapha présente l'image même de la famille dysfonctionnelle au Sénégal. Un père sévère et contraignant qui l'a forcé, contre son gré, à mettre un terme à ses études et chercher un emploi.

Selon notre enquêté, il lui répétait très souvent, « Je ne vais pas te nourrir toute ta vie ! ». Dans un premier temps, il a travaillé avec lui dans sa boutique, mais ne pouvant plus supporter le caractère colérique et dominateur du père, il a préféré le quitter. Au grand dam de ce dernier qui ne manqua pas de le honnir publiquement, le traitant de « fainéant et de bon à rien ». Sa mère en qui, il trouva un temps un allié[484], était attentionnée et remplie d'amour. Elle allait très souvent querir des bénédictions pour eux auprès de marabouts faiseurs de miracle. Elle ne lésinait pas sur les moyens quand il s'agit de *sarakh*[485] devant assurer un brillant avenir à ses enfants. Cependant, elle n'arriva pas, selon Moustapha, à le protéger de la rigueur de son père. Considéré comme « raté » dans sa famille et rejeté de tous, c'est durant cette période de profond désarroi qu'il trouva Dieu.

Lui, n'est pas dans une confrérie, et ne croit pas en à la sacralité de ces organisations. Même si son destin semble intrinsèquement lié à celui des autres jeunes de son âge que l'on retrouve dans ces instances *sûfi*. Tapha est plus proche de la *Jamahitoul Ibadourahmane*. Il suit avec passion un imam, retraité d'une Université sénégalaise, qui dispense tous les jeudis, dans une mosquée de Dakar, des prêches incendiaires sur la place des pays musulmans dans la géopolitique actuelle, l'absence de vertu au Sénégal comme source de tous les maux, et surtout sur le complot des sionistes et des sociétés secrètes, cherchant à nous faire renier notre foi en l'islam. Cependant, Tapha fait bien la part des choses. Il arrive des moments où il se dit être choqué, voire heurté par les déclarations du conférencier. Alors, il évite de trop porter dans son cœur ce genre de discours qui selon lui, pourrait le conduire à la haine. Ce qui

[483] Il a bien un emploi de commercial ambulant pour une marque de thé d'origine arabe. Il est payé au nombre vendu, sachant qu'il peut lui arriver de rester plusieurs jours sans ne rien vendre.

[484] Elle finit par déchanter et rejoindre les idées du père sur son fils. Selon Tapha, elle a été, une fois, très vexée et en colère, revenant de chez une de ses amies dont le fils est un ami d'enfance qui a réussi en Europe. Ce dernier venait de lui changer les meubles de sa maison et envisageait de raser complètement le bâtiment pour la reconstruire. Elle maugréait, à cet instant, se demandant ce qu'elle avait bien pu faire au bon Dieu pour mériter un sort pareil. Elle s'était sacrifiée pour son ménage, avait supportée l'insupportable et espérait que la récompense soit des enfants qui allaient réussir, mais rien !

[485] Dons offerts aux esprits ou à des personnes efficacement choisies ou désignées par un marabout, dans le but de corriger un destin ou faire appel à la chance.

l'intéresse le plus, au-delà des discours, c'est la rencontre avec les frères, le sentiment d'être avec des gens qui l'apprécient et le comprennent. Des gens avec qui il a l'impression de partager quelque chose.

Tapha semble trouver dans la religion, et non dans le discours fanatique, le réconfort et l'acceptation qui lui manquent dans sa famille. Même s'il se sent toujours aussi en colère et frustré par sa situation professionnelle et familiale, la « découverte de Dieu » semble avoir envahi son être et sa volonté devient pour lui sacrée, puisse cela se faire dans la souffrance et le déni de sa personne. Lui-même dira : « Je suis ce qu'il a voulu que je sois. Il attend de moi acceptation et dévotion ».

L'acceptation est un principe important dans la dévotion. Cela, dans plusieurs domaines. Si cela retraduit l'idée stoïcienne de renoncement, elle permet de supporter les revers de fortunes et bien plus encore. De plus, il y a l'insistance sur le quatrième commandement. Si beaucoup nous ont, à un moment ou un autre, parlé de conflits avec leur famille, père ou mère, aucun d'entre eux n'affirmera que s'en est la raison véritable de leur rapprochement, voire de leur engagement religieux. Ils insistent, quasiment tous, sans le nommer expressément, sur l'obligation de respecter le quatrième commandement. Pour beaucoup, « c'est Dieu qui a choisi les parents, qu'il a voulu que nous ayons. Quel que soit leur comportement envers nous, c'est Dieu qui l'a voulu. Et nous devons l'accepter ». Seulement, « on peut ne pas aimer ce qu'ils sont ou ce qu'ils font, mais nous ne devons ni porter un jugement, ni leur manquer de respect. Il convient de toujours avoir un esprit de dépassement », aller au-delà de l'humain et de ses faiblesses et ne plus voir que le symbole sacré qu'ils représentent : le pouvoir de la création.

1.4.1. Conséquence d'une exacerbation du sentiment religieux

L'engagement religieux comporte des conséquences qui peuvent parfois faire penser à des formes de « pathologies » que nous retrouvons chez certains sujets entretenus. Ce qui est intéressant, c'est que, ce sont, la plupart du temps, leur proche qui en décèle l'existence et tente de trouver des solutions à ce que l'intéressé ne peut saisir ou constater en lui. Cependant, n'ayant pas de prérogatives psychiatriques pour être en mesure de nous aventurer dans le terrain des définitions des pathologies mentales, nous considérons, ce qui est décrit par les proches des acteurs religieux, comme relevant du pathologique comme relevant des conséquences d'une supra-généralisation des effets de la foi et de l'extase sur la personnalité de l'adepte.

Ainsi, nous nommons l'apparente volonté d'un sujet converti de vouloir se conformer exactement aux attentes de sa communauté, autant dans ses actions de tous les jours que dans sa pensée. Cela, en oubliant, voire reniant totalement qui il est et d'où il vient[486]. Ils ont un modèle en tête et tente de se conformer, ne cherchant pas à savoir s'il est ou pas d'une synthèse aisée avec son environnement traditionnel. Ce modèle peut, et c'est très fréquent, ne pas répondre aux attentes de sa communauté ou encore à sa façon d'appréhender son monde. Il peut paraître remontant d'un autre âge ou tout simplement marginal. Cette inadaptation des modèles suivis sans tenir compte de son adaptabilité à son environnement d'origine génère donc de changements qui peuvent être difficiles à concevoir et vivre autant pour l'intéressé que pour ses proches.

À travers ce besoin de supra généralisation de la foi et de sa plus apparente conséquence qui est la rupture et le détachement, l'individu manifeste une volonté de proximité avec le divin, sans oublier qu'il réclame, voire s'attend, en retour, à une intervention de sa part dans une situation difficile. Il présentera ou considérera le divin, à ce titre, comme son plus proche « ami » et le modèle comme l'intercesseur qui a rendu possible cette relation. Se pensant investit d'un pouvoir ou appartenant au peuple de élus, il verra des signes et des manifestations de la grandeur de son Dieu dans les accomplissements les plus anodins de l'existence. Tout sera pour lui source d'adoration et moyen d'attester de la grandeur de son Seigneur.

Suivant ce raisonnement, nous en sommes arrivé à penser que les individus hypersensibles ou mélancoliques tendent plus à s'engager dans le religieux parce qu'ils y trouvent la réponse à des questions de vies fondamentales. C'est, semble-t-il, une tradition dans la religion, en général, tenant compte de Jésus à qui, dans la Bible, on attribue les propos suivants : « Venez à moi, vous tous qui peinez sous la charge ; moi, je vous donnerai le repos »[487].

Les psychologues occidentaux ont tendance à voir dans l'extrême religiosité une tendance à la névrose. Même si nous reconnaissons avec Meissner[488] que « les systèmes de croyances religieuses peuvent servir de véhicule à l'expression de tendance et de besoins névrotiques »[489]. Ce qui est dangereux ou qui pourrait être source de dérive, ce n'est pas la foi ou les églises, en général, mais la manière dont une personne s'approprie les enseignements des textes et les discours des maîtres.

---

[486] Il s'agit d'une sorte de déni, non seulement de sa personnalité propre, mais également de son identité. C'est ce que l'on retrouve, très souvent, chez les *Baay* Fall ou encore chez les *Ibadou Rahman*. Ce qui, au final, revient à ce qui était combattu au préalable, à avoir une identité unique au détriment de celles particulières. Il s'agit ici, de construire le type d'homme dont la société a besoin pour assurer sa survie.

[487] Bible, *Évangile selon Mathieu*, chap. 11, verset 28.

[488] Cité par James K. Boehlein.

[489] James K. Boehlein (Eds), *Psychiatry and religion: The convergence of mind and spirit*, American psychiatric press, Inc., 2008.

Cependant, reconnaissons, tout de même, que l'activité religieuse a assuré, dans bien des cas, une stabilité émotionnelle à une jeunesse qui, très souvent, faisait face aux conséquences d'une famille, voire d'un environnement dysfonctionnel. L'expérience religieuse et mystique permet de façonner les problèmes ou difficultés que rencontre l'individu et de les transformer en éléments positifs pour son existence et son épanouissement psycho affectif.

Par ailleurs, force est de reconnaître qu'une profonde et extrême religiosité peut nuire à un individu hypersensible, en lui donnant une perception altérée de la réalité, idées déformées de Dieu (*fana)* et de produire des relations interpersonnelles conflictuelles. Assane, musulman pratiquant, mais non allié, nous raconte un épisode de la vie de son frère *taalibe ñaseen* :

> *Quand mon frère a commencé ses wird, il s'éloignait, de plus en plus, des gens. Aimant à se retrouver seul et parler tout seul. Un jour il est rentré à la maison vers treize heures, tout en sueur et complètement fou. Il se mit à raconter des choses incompréhensibles, à cogner sa tête contre les murs et à traiter les gens faux-dévots. Notre mère était dans la cours avec son amie diseuse de bonne aventure avec des cauris. Ce qui semble l'avoir encore plus irrité avec les gris-gris que je portais. Nous avons été obligés de l'attacher et quelqu'un dans le feu de l'action, nous suggéra de le conduire à son marabout qui était établi à Pikine Tally bou Mak. Dès qu'ils se sont entretenus, il est redevenu plus calme*.

L'expérience mystique peut bien conduire à des dérives pathologiques comme nous le constatons avec cette anecdote. Loin de vouloir verser dans un quelconque psychologisme, il s'agit d'une réalité plutôt manifeste aux yeux de la société. Selon les expérienceurs, cet état considéré comme pathologique se manifeste par : la sensation d'entendre des choses ; la perception de ce qui, à leurs yeux, se cache derrière les éléments ou les choses ; le sentiment de posséder un pouvoir quelconque permettant d'agir sur les gens, les choses et les événements ; que leur rêve a un sens ou qu'il comporte un message divin. Selon Bachir :

> *Il y a des gens qui, sans le vouloir, voient des choses […]. Il y a des gens qui voient en rêves des choses ou parlent à des gens qui sont morts depuis des années. Comme il y a aussi des gens à qui des djinns apparaissent. Et ce n'est rien comparé à d'autres. Pour certains, ce sont des amusements pour enfants tout ça* […]

Le perçu comme « dangereux », dans le propos de Bachir, suppose que la mystique puisse causer une certaine désorganisation mentale due, très souvent, à un profond état de stress ou angoisse qui peut conduire à une dépression ou un surmenage, par manque de sommeil. En effet, cela survient come une forme de surmenage dès lors que l'individu passe le plus clair de son temps, nuit comme jour, en prière. Se plongeant dans la religion, il se sent comme investi par le divin et détenteur d'un pouvoir ou d'une protection particulière. La religion prend une dimension importante dans la vie d'un individu. Nombreux sont les sujets qui présentent à travers leur propos des hallucinations qui reflètent leurs croyances religieuses :

*rêver du prophète ;

*rêver de Dieu ;

*rêver de son marabout ;

*rêver de soi dans une situation céleste traduisant une élévation mystique.

Ce qui peut nous faire penser que le religieux ou l'expérience mystique peut valoir des stratégies d'adaptation ou de déni des troubles mentaux. Sinon, comment désigner ces comportements qui peuvent être considérés comme *pathos* : extase, sortie hors du corps…Ces derniers états conduisent à une transformation à tout point de l'« expérienceur » et de sa façon de concevoir le réel. La transformation est avant tout spirituelle (psychique). Elle se manifeste par un changement dans la perception de la réalité ; sentiment d'extase, d'être dans une autre dimension… Ce qui est nommé chez eux « éveil » sans oublier les visions, la sensation d'une présence protectrice ; le fait d'entendre des voix, la fusion avec l'univers, la perte de contact avec le monde matériel, la connexion avec le monde animal et végétal, le sentiment d'une intelligence ou d'un savoir hors du commun.

Section 2 : Les religions (révélées) au Sénégal

1. Introduction

Au Sénégal, se pratiquent les deux grandes religions révélées à savoir l'Islam et le Christianisme. Cette dernière apparaît sous ses deux orientations idéologiques, le catholicisme traditionnel, avec un culte voué à la l'Église et à la Vierge Marie et le protestantisme. L'Église catholique se trouve sous l'autorité d'un cardinal choisi par le Vatican. Le protestantisme s'organise selon des temples dirigés par des pasteurs. Il en existe un grand nombre dans tout le Sénégal et se sont même réunis en associations pour ne pas dire ONG. Tout comme les autres inspirations religieuses, l'histoire du protestantisme reste intimement liée à l'histoire politique du Sénégal. Les premiers temples ou églises protestantes[490] sont apparues à l'époque coloniale et ont accompagné l'« évolution » politique et administrative du pays. Cependant, on constate, depuis près d'une dizaine d'années, une nouvelle orientation du protestantisme au Sénégal inspirée par les ressortissants d'Afrique centrale. Ces dernières inspirent de nouvelles orientations dans les pratiques chrétiennes, en général et luttent, en même temps, pour une plus grande visibilité au sein de l'espace social. Nous n'en voulons pour preuve que le succès extraordinaire que connaissent, aujourd'hui, les groupes charismatiques qui appellent à une expérience plus émotionnelle et plus collective de la foi, et aussi plus festive[491].

1.1.Le catholicisme et ses nuances

C'est à partir de la fin des années soixante-dix et début quatre-vingts qu'apparurent timidement ces groupes religieux d'influence chrétienne voués au mysticisme. Importées d'Afrique centrale, ces églises étaient des réactions face à l'église traditionnelle qu'elles jugeaient trop éloignées des réalités et besoins des chrétiens d'Afrique. Ses adeptes réclamaient une approche plus émotionnelle et plus personnelle et plus commune de la foi chrétienne. Ils les nommaient les « Églises du Réveil ».

[490] Le premier temple protestant de Dakar a été construit en 1907 à Colobane. Depuis lors, ils n'ont pas cessé de fleurir un peu partout à Dakar et à connaître d'autres formes importées qui sont souvent source de conflits.
[491] Dans les rencontres charismatiques, les actions de grâce sont réalisées en chant et en danse. Toutes les rencontres commencent et se terminent de la sorte.

En réalité, cela répondait à un besoin d'appropriation de la religion chrétienne qui conduisit à une sorte de syncrétisme religieux, un mélange entre religions traditionnelles africaines et christianisme évangélique. Selon Frère Flavien, membre d'une église chrétienne d'une autre influence, ces communautés érigées en églises, traduisent un besoin grandissant d'expériences religieuses, spirituelles et mystiques. Il s'agissait dans leur entendement d'une rencontre personnelle et émotionnelle avec la divinité. Le corps y prend une importance capitale et n'est plus une entité vouée à la mortification. Il devient l'instrument privilégié qui met l'homme en contact direct avec la divinité.

Ces groupes rappellent, dans leur forme d'organisation, des comités restreints de prière composés majoritairement de jeunes. Sous l'autorité d'une bergère, ils se retrouvent régulièrement pour des séances de prières communes. Durant ces rencontres, toujours avec l'action de la bergère, ils partagent une expérience commune de la foi et de la prière. Les difficultés des uns et des autres sont traitées et des prières formulées pour le ou les intéressés. Aujourd'hui, ces groupes ont de plus en plus de succès et introduisent des pratiques comme le *gospel*, qui prend désormais la place des traditionnelles chorales, avec des sonorités nouvelles, plus proches de ce qui se fait dans les églises protestantes noires des États-Unis.

Nous avons, par curiosité, visité et participé à une séance de prière dans ce que nous pensions être une église protestante à Ouakam[492], quartier situé à l'ouest de Dakar. Là, se trouve un temple, composé de fidèles originaires d'Afrique centrale, mais également fréquenté par des croyants indigènes. C'est, en les ayant approchés pensant qu'ils étaient protestants qu'ils nous rectifièrent, nous apprenant qu'ils étaient, en réalité, Témoin de Jéhovah. Ils nous édifièrent alors sur la différence en les deux groupes religieux que nous pensions identiques.

[492] Le rendez-vous a été organisé par un jeune étudiant sénégalais membre de cette église. C'est un lundi soir qu'ils nous ont donné rendez-vous à partir de dix-sept heures. La prière commença par une homélie du frère Flavien sur la solidarité entre les hommes. Ils étaient tous habillés d'une soutane blanche avec un chapeau blanc, femmes comme hommes. Il y avait au moins une vingtaine de fidèles, y compris des enfants. Frère Flavien qui vient du Bénin, vit au Sénégal depuis trois ans. Il est cadre dans une banque et dirige régulièrement les prières au temple. Lors d'une discussion informelle, ils ont refusé l'enregistrement, ils prétendent posséder le terrain depuis une dizaine d'années. Il est beaucoup revenu sur les malentendus qui règnent entre eux et les autochtones (allusion faite aux récentes attaques de temples protestants au Sénégal). Pour lui, tout comme les musulmans ils combattent le mal et le diable et n'ont rien à voir avec les accusations de sorcellerie ou de sacrifice humain et d'animaux qu'ont leur imputent. Ils ont, dans leur plan d'action, des caisses de solidarité et offrent leur aide à tous les hommes, sans tenir compte de leur origine ou de leur religion. Il leur arrive de donner de l'argent ou des provisions aux nécessiteux et aussi d'offrir de la viande. C'est, généralement, cet acte qui est mal interprété, et parfois, sujet à exagérations. Le fait également qu'ils rendent grâce, durant leurs prières, en chant et en danse est, encore, source d'incompréhension pour certains autochtones qui y voient un culte à Satan, surtout lorsqu'il s'agit d'interpréter les transes des fidèles et les moments durant lesquels l'inspiration, voire l'esprit saint investit le pasteur. Il aurait été intéressant, pour nous, d'aller plus en profondeur sur cette question, d'interroger également les riverains de ces églises afin de saisir leurs représentations sur cette communauté religieuse qui porte l'image de l'étranger qui tente d'introduire de nouvelles pratiques. Une question que nous ne manquerons pas d'approfondir dans nos travaux ultérieurs.

Nous avons voulu avoir une meilleure connaissance de ce groupe religieux qui a fait dernièrement l'objet de nombreuses attaques de la part de natifs musulmans[493].

Nous avons été accueilli, dans leur temple, par Frère Flavien avec qui nous nous sommes entretenu sur leur organisation et leur regard sur la société sénégalaise et leur présence dans ce pays. Malgré leur réserve, des premiers instants, ils ont été, par la suite, très accueillants et prolixes même s'ils ont refusé l'usage de l'enregistreur et la prise de photographies. Ce qui ne freina, en rien, notre curiosité concernant ces deux ordres religieux, et de vouloir réfléchir sur leur différence.

1.1.1. Du protestantisme au jéhovisme

Considérés comme identiques dans l'entendement populaire, on a tendance à penser le Jéhovisme comme une « religion protestante ». Ce que rejette fortement Frère Flavien du temple Jéhovah de Ouakam. Pour saisir la nuance, même si le frère Flavien n'est pas allé trop loin dans sa quête de différenciation, s'arrêtant simplement à la vocation instructive du témoin de Jéhovah, il nous aura fallu travailler à saisir les fondements de ces deux volontés réformistes du christianisme orthodoxe, l'une étant plus extrémiste dans sa réforme en reniant même certaines vérités de la bible : il s'agit du Jéhovisme.

À travers le protestantisme, on perçoit par l'usage du « isme » une idéologie transmise. Il s'agit d'une idéologie religieuse à laquelle sont affiliées tous ceux qui adhèrent à la doctrine et aux objectifs de la réforme. Le protestant est celui qui « nie » l'autorité universelle du pape (Saint Pierre considéré comme imposteur lui qui, par trois fois, avait nié connaître le Christ.). Ils forment par-là, les principes de la réforme à savoir : la justification de la foi seule ; le statut de prêtre pour tous croyants et enfin l'autorité de la Bible comme unique source de vérité révélée. C'est sur ces points fondamentaux que les jéhovistes penseront leur opposition qui sera plus une différence interprétative des textes.

En effet, les jéhovistes trouvent que les protestants, bien qu'ils aient rejeté certains éléments caractéristiques du catholicisme, en ont tout de même conservé certains dogmes comme la trinité, l'enfer et l'immortalité de l'âme humaine.

[493] Vers juillet 2011, sept églises évangéliques ont été saccagées. Ces actions, revendiquées par des riverains, outrés par leur présence, ont failli conduire à un conflit religieux. Les pasteurs responsables de ces lieux de cultes ont ouvertement accusé des imams, apparemment trop zélés dans leur prêche, d'attiser la haine des jeunes à leur encontre. Ces derniers leur reprochent d'introduire, dans la société, des pratiques occultes et diaboliques et de chercher à corrompre les jeunes en ce sens. Nombreux sont ceux qui, méconnaissant cet ordre religieux, l'assimilent à une organisation d'obédience maçonnique ou encore, satanique en dénonçant des sacrifices humains ou d'animaux.

Alors qu'eux réfutent même le discours biblique sur ces croyances qu'ils pensent héritées directement du Concile de Nicée. Ils iront jusqu'à conférer à Dieu, une nature différente de celle traditionnellement inspirée par les traditions religieuses. Tout d'abord, sur la question de l'immortalité de l'âme, ils considèrent que ce n'est pas une vérité biblique, mais plutôt un héritage de la tradition philosophique grecque. On peut lire à cet effet, dans *l'Encyclopédie Britannica*, sur la question de l'origine de l'idée d'une immortalité de l'âme que « les premiers chrétiens adoptèrent le concept grec de l'immortalité de l'âme ; pour eux, l'âme était créée par Dieu et insufflée dans le corps au moment de la conception »[494]. Alors que dans la Bible, on peut lire : « l'âme qui pèche, c'est celle qui mourra »[495]. Ce qui, aux yeux des Jéhovistes, contredit l'idée d'immortalité » de l'âme et sur l'origine de la croyance et ensuite sur le fait qu'elle n'est pas générale.

L'autre point de désaccord porte sur l'idée d'un Enfer, endroit de supplice pour les âmes damnées. Il apparaît que dans certains textes, cette tradition soit présentée comme inspirée également de la tradition philosophique grecque. On pourra lire chez G. Minois que « des philosophes grecs classiques, celui qui a marqué le plus la pensée infernale traditionnelle est Platon. »[496]. Dans *l'encyclopédie Universalis*, il est également écrit que « Pour construire leur théologie, ils [les Pères de l'Église] s'adressent tout naturellement au matériel conceptuel et doctrinal élaboré par la tradition grecque, par la tradition platonicienne, en particulier »[497].

Les jéhovistes semblent avoir très tôt, à travers une connaissance minutieuse du texte original, saisi une somme de croyances ou traditions importées des savoirs « païens » et œuvrent, dès lors, pour rétablir le texte. Alors que :

> *L'enseignement de l'Église affirme l'existence de l'enfer et son éternité. Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel descendent immédiatement après la mort dans les enfers, où elles souffrent des peines de l'enfer ; « le feu éternel ». La peine principale de l'enfer consiste en la séparation éternelle d'avec Dieu*[498].

Dans la bible, on peut lire sur cette question, « les vivants savent au moins qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien du tout […] car il n'y a ni œuvre, ni réflexion, ni savoir, ni

[494] *Encyclopaedia Britannica*, 1988, Volume 11, p. 25.
[495] Bible, *Ezekiel*, 18 :4, second, 1910.
[496] Georges Minois, *Histoire des Enfers*, Paris, Fayard, 1981, p. 50.
[497] *Encyclopédia Universalis*, Vol. 2, entrée « Antiquité et christianisme ».
[498] *Catéchisme de l'Église catholique*, première partie, deuxième section, article 12, IV, § 1030.

sagesse dans le Shéol où tu t'en vas »[499]. Le terme *shé'ol* désigne « le séjour des morts », traduit dans le récit biblique comme Enfer. Pour les jéhovistes, l'enfer, s'il existe, n'est pas un lieu des tourments, mais plutôt une tombe commune à tous les humains. Ce lieu se caractérise alors par l'inactivité et la conscience de l'éternité. L'idée d'un Dieu d'amour suppliant sa créature pour l'éternité leur est inconcevable. Ce qui pose alors la question du sens du paradis. On peut penser que cette tradition s'est imposée vers le deuxième siècle avec la période des Pères de l'Église. Nous pouvons lire, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* que « tous sont unanimes à affirmer l'idée d'une vie ultra-terrestre commune à tous les bienheureux, dans un séjour particulier qui est le ciel »[500].

Cependant, une lecture de la bible inspirera aux jéhovistes une autre conception du paradis et de sa symbolique. À travers ce psaume, « Heureux ceux qui sont doux de caractère, puisqu'ils hériteront de la terre »[501], ils considèrent que la destinée de l'homme n'est pas seulement le paradis céleste. En effet, en reconsidérant cette prière de Jésus : « Que votre volonté se fasse sur terre comme au ciel »[502], les jéhovistes en viennent à penser qu'au lieu d'une, deux destinées s'offrent aux hommes de bonne volonté, une minorité devra régner au ciel aux côtés de Jésus et une majorité vivra éternellement sur terre[503]. La même idée revient dans le soufisme. Fallou, disciple dans le mouridisme dira lors d'un entretien de groupe avec sa *dahira*.

Selon le jeune *mûrid* :

> *[…] autant le paradais que l'enfer se trouvent sur terre. Si un individu meurt, il sera ébouillanté avec les larmes de ses proches qui, à travers leurs larmes manifestent un non acceptation de la volonté divine. Condamnant ainsi leur défunt à être, jusqu'au jour du jugement qui se fera également sur terre, aspergé par l'équivalent d'un océan de larmes bouillant.*

Il en sera de même avec la croyance en la « Trinité » qui fait voir Dieu en trois êtres réunis en un. La réfutation de ce dogme par les jéhovistes provient du fait qu'il le conçoive, également, comme une imposition de l'empereur Constantin qui, par-là, visait à mettre un terme aux dissensions de l'Église de l'IVème siècle. On peut lire à cet effet, dans la *New Catholic Encyclopedia* :

---

[499] E*cclésiaste* 9 : 5, 10 Bible de Jérusalem, Darby.
[500] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Leyouezy et Ané, tomme II, 2e parie, col. 2483.
[501] Bible, *Mathieu*, 5 : 5.
[502] Bible *Mathieu*, 6 : 9.
[503] Bible, *Révélation* 5 : 10.

> *On pouvait avoir l'impression qu'en dernier ressort le dogme de la Trinité est une invention de la fin de l'IVème siècle. Dans un certain sens, c'est exact […] La formulation « un Dieu en trois personnes » n'a pas été solidement étable ni sans doute pleinement intégré à la vie chrétienne et à sa profession de foi avant la du IVème siècle*[504].

De plus, il se trouve que :

> *L'empereur Constantin qui venait de réunir sous son pouvoir l'ensemble du monde romain, convoqua à Nicée, en 325, un concile général afin de fixer les termes du dogme de la Trinité […] et définir la divinité du Fils : « Engendré par le Père, vrai Dieu, né du vrai Dieu, il lui est consubstantiel. L'emploi de ce terme [consubstantiel], qui ne figure pas dans l'Écriture, ne fut accepté que sous la contrainte, par de nombreux évêques orientaux*[505].

Parmi les autres éléments d'oppositions doctrinaires, entre jéhovisme et protestantisme, nous avons celle de la vocation première de chacune d'elle. Tout se définira à travers les termes de désignation. Quand le protestant osera l'utilisation du terme « protester », le jéhoviste y verra une attitude, voire un objectif négatif. Eux préféreront se tourner dans l'action instructive, faisant leur cette recommandation biblique, « le serviteur du Seigneur ne doit pas être querelleur, mais accueillant à tous, capable d'instruire, patient dans l'épreuve, c'est avec douceur qu'il doit reprendre les opposants »[506]. Ils se donnent, ainsi, pour mission d'éclaircir l'humanité sur les contradictions entre ce que dit véritablement la Bible et ce qu'enseignent certains groupes religieux. Leur but est, de ce fait, d'aider les personnes sincères dans leur foi, quelle que soit leur religion, à acquérir une connaissance exacte de Dieu et de sa Parole. Ils développent ainsi une idée de fraternité et de solidarité entre les hommes de toutes races et toutes confessions. Ce qui fait que ce groupe religieux reste l'un des seuls rares dans l'histoire des religions à n'avoir pas connu de scissions dans la l'appropriation ou la réappropriation de leur idéologie.

Si la rencontre avec les Jéhovistes a été assez facile, mis à part quelques restrictions, ce fut plus difficile avec les groupes charismatiques. Nous avions au tout début souhaité rencontrer le père de la paroisse universitaire Saint-Dominique pour recueillir son avis sur ces groupes de prières. D'origine centre africaine, il aurait été utile pour nous de discuter avec lui

---

[504] *In New Catholic Encyclopedia*, Vol. 14, 1967, p. 299.
[505] *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayart, Vol. 2, pp. 429 - 423.
[506] Bible de Jérusalem, *Livre 2Timothée* 2 : 24, 25.

sur cette question et surtout sur sa position. Malheureusement, nous n'avons pas pu avoir un rendez-vous bien que l'ayant plusieurs fois sollicité. Il a été tout aussi difficile de participer à un groupe de prière charismatique.

Tilda, jeune sénégalaise d'origine cap verdienne que nous avions rencontré un soir à Dakar, se proposa de nous organiser une rencontre avec son groupe de prière. Une fois que la rencontre a été fixée avec une de ses coparticipantes, elles annulèrent la veille, sous prétexte qu'il y avait un membre qui avait eu un décès dans sa famille et que tout le groupe devait s'y rendre pour prier avec lui. Nous proposions alors de prendre part à la séance, cela aurait été, pour nous, un moyen de nous rapprocher du groupe, de saisir sa dynamique, mais également, de façon plus opportuniste, d'instaurer une certaine complicité nécessaire à un travail de recherche. Cependant, elles déclinèrent poliment notre proposition et nous ne voulions pas insister d'avantage sentant une certaine gêne de leur part à travers le timbre de leur voix. Toutefois, nous ne manquions pas de revoir Tilda qui, au détour d'une conversion, nous confessa que ce fut leur bergère qui refusa notre visite pour des raisons qu'elle nous taira. Elle nous raconta, quand même, le déroulement des séances qui se tiennent tous les jeudis dans une salle de l'église des martyrs de l'Ouganda.

Tout d'abord, ils commencent par une lecture dirigée de passages Bible. Un nouveau psaume est lu et commenté chaque semaine par la bergère, encourageant le partage d'expérience et le débat des jeunes membres. Ce qui nous avait le plus motivé dans ces associations, c'est le statut que semble y détenir la femme. En effet, même si on voue un culte important à certaines femmes dans l'église traditionnelle avec celui de Marie ou d'autres saintes, il n'en demeurait pas moins qu'elles avaient des prérogatives assez limitées dans l'organisation cléricale. On semble, maintenant, bien éloigné de l'épreuve de la chaise creuse[507], la femme dirige un office et exerce une autorité sur les hommes. Elle livre un savoir et transmet une vision religieuse. Ce qui, à notre avis, témoigne d'une certaine modernité, voire une innovation, tant dans les rapports de sexe, mais également dans la posture et le regard dans l'ouverture de ces espaces de réalisation du religieux.

[507] Épreuve qui, selon la légende, est subie par les candidats pontificaux. Il s'agit, pour l'élu, après avoir reçu les voix des principaux cardinaux, nécessaires pour le porter sur le trône de Saint Pierre, avant que ne soit proclamé le *Habemus papam,* on le ferait s'assoir sur une chaise creuse afin de vérifier ses attributs de mâles. La pratique proviendrait de l'histoire d'une femme nommée Jeanne qui, se faisant passer pour un homme, fut élevée au rang de Pape. Ce n'est qu'en accouchant lors de la célébration d'une messe que l'on découvrit la supercherie. L'histoire retient son nom par l'appellation de « Jeanne la papesse ». Dès lors, fut instaurée l'épreuve de la chaise creuse, avec la célèbre phrase qui en est inspirée, pour signifier la réussite de l'épreuve, *duos habet et bene pendentes.*

Nous reviendrons sur cette question en traitant de la représentativité des femmes dans les instances de contrôles religieuses ainsi que de leur visibilité actuelle qui semble donner une nouvelle orientation à la question de la représentation des rapports sociaux de genre dans l'imaginaire religieux. Ce qui motive le détour historique que nous ferons, nous appuyant sur les travaux de G. Walter, sur l'histoire sociale et culturelle de l'apparition et de la formation de l'idéologie islamique. Le même travail de reconstitution sera fait au Sénégal avec le monde wolof, car nous voyons dans l'islam originel comme moderne, un cadre d'élaboration, voire d'inspiration de transformation sociale et politique. Dès son apparition, il a contribué de façon significative à la transformation de la stratification sociale mecquoise et fit le même parcours dans les autres sociétés où elle s'est imposée.

Section 3 : Histoire de la religion musulmane

1. Introduction

L'Islam est une religion monothéiste révélée aux hommes, au septième siècle par Mohammad. Personnage illustre dans la religion, il est considéré par les musulmans comme détenteur du sceau des prophètes. Sa personnalité et son charisme sont, comme nous le verrons, étroitement liés au succès de sa religion. Cette dernière qui, du reste, est considérée par ses adeptes, les musulmans, comme la dernière des religions révélées et son prophète Mohammad comme le dernier des prophètes. En réalité, l'islam est perçu, par ses convertis, comme faisant partie des trois religions abrahamiques avec le judaïsme et le christianisme. Il est, de plus, considéré comme la réalisation finale, la dernière des religions révélées et son prophète comme l'élu, celui que Dieu a choisi parmi tous les prophètes pour transmettre et enseigner sa religion dans sa forme la plus achevée et la plus aboutie.

La parole ou le texte, quelle que soit l'interprétation ou l'entendement, prend une dimension importante, voire essentielle dans l'Islam. En effet, sa révélation est reportée dans un livre, le *Coran*[508] qui est considéré comme étant la parole sacrée de Dieu, sans intermédiaire,

[508] Le Coran se présente sous la forme d'un livre, d'où l'appellation *Al Kitab* le livre. Il est composé de cent quatorze chapitres appelés sourates qui ont été réunis en livre par Abou Bakr, premier calife du prophète Mohammad. Bien qu'il soit le lieu de toutes les réponses et de toutes les solutions pour le musulman, le Coran ne demeure pas la seule source de connaissances pour les musulmans. Il y a également la *sharîa* ou la loi musulmane… En plus de la loi, il y a la *Sunna* qui est un ensemble de *hadîth*, des témoignages ou récits des actes du prophète rapportés par ses compagnons. L'importance de la *sunna* est qu'elle offre au musulman les comportements du prophète en modèle, en des circonstances particulières de sa vie. Cela dans l'ambition de ne pas commettre d'impair face à Dieu, la religion ou tout simplement face à ses pairs. C'est en réalité un travail de remémoration de certaines circonstances marquées par des actes ou des paroles du prophète qui ont été rapportés et écrits par des compagnons… En plus de la *sharîa* et de la *sunna* comme source d'inspiration du musulman, il y a également le *Fiqh* qui peut être perçu comme l'équivalent du droit dans la tradition musulmane. On peut aussi parler de la théologie, *ilm al Kalem* comme étant également une source de connaissance pour le musulman.
Il s'agit là, des sources de connaissances de l'Islam qui sont, comme nous le constatons aussi variées qu'enrichissantes pour le musulman. Par contre, traiter de l'Islam comme religion revient à s'intéresser aux principes qui la fondent. Par principe, il s'agit de comprendre les piliers sur lesquels l'Islam se fonde comme religion. Piliers qui lui donnent sens et prouvent, en même temps, l'adhésion de l'individu à la religion. Ils sont au nombre de cinq. Il s'agit tout d'abord de la *chaada* ou attestation de la foi. Il est l'élément essentiel qui marque l'entrée dans la religion musulmane, le point de départ est l'acceptation des principes et codes qui la régissent comme religion. Il s'agit d'une profession de foi dans laquelle le néophyte « atteste qu'il n'y a qu'un seul Dieu Allah et que Mohammad est son prophète ». Ensuite, vient la prière ou *salat* qui est un rituel accompli cinq fois par jour, à des heures et à un rythme régulier, en récitant des sourates. La *zakat* qui traduit l'obligation pour tout musulman de verser une partie de ses biens en charité. C'est une aumône obligatoire à sortir une fois par an. Il s'agit de biens ou argent qui ont été conservés sur une année sans que l'on ait eu besoin d'y toucher pour vivre. Dans ce cas on prélève le vingt-cinquième que l'on donne à des gens qui sont dans le besoin, pas

ni détour. Le fait que le texte se présente sous la forme d'une « égologie divine », d'une qualité littéraire impressionnante, de sur quoi rapportée par un prophète illettré, en fondent la sacralité. Le Coran est, pour le musulman, plus qu'un viatique, l'accompagnant le long de son parcours de vie. Il représente, à ses yeux, un espoir. Quand on parle d'espoir, nous avons surtout à l'idée le contexte d'apparition de l'Islam. Il est né dans un contexte assez difficile, avec certaines gens qui ne trouvaient plus de sens à leur existence. Une époque où la foi en un Dieu Unique, n'était plus à la mode. La religiosité et la spiritualité étaient devenues des faits économiques banals orientés ou dirigés par de grands barons qui en imposaient le rythme et les divinités nouvelles ou à la mode à louer. Les personnes pauvres n'« existaient » pas et subissaient les exactions des Seigneurs. L'Islam, avec ses principes et son idéologie, est venu remettre de l'ordre et redonner de l'espoir à des catégories de gens meurtries par les souffrances et les angoisses existentielles.

1.1. Une religion nouvelle pour un nouveau type de prophétie

L'Islam n'est, à proprement parler, plus une religion méconnue du monde scientifique. Il a, comme organisation sociale et politique[509], comme communauté de foi, fait l'objet de plusieurs ouvrages et études[510]. Tous ont tenté, avec une remarquable originalité, de définir et de présenter cette vision du monde, de la spiritualité et des rapports sociaux. Cela, quel que soit le contexte ou le sol où se pratique la religion. Contextualité, l'Islam l'a bien été, dans les territoires où il se pratique. En fait, il ne serait pas, à notre sens, trop de dire que l'Islam s'adapte parfaitement à la culture locale et au mode de vie des autochtones[511], même s'il n'est pas exclu que certains puristes, surtout dans les nations noires africaines, cherchent à transpo-

---

forcément à des mendiants. Le jeûne est pratiqué durant le mois de Ramadan. Il s'agit, pour le musulman, de s'abstenir de manger et boire de l'aube au coucher du soleil. Enfin vient le pèlerinage à la Mecque pour ceux qui en ont les moyens, financiers et physique, il va de soi…

[509] Il serait tout de même intéressant de considérer l'Islam, au-delà de toute spiritualité comme une organisation politique. Mohammad (PSL) a eu à diriger un État qui s'étendait dans toute la péninsule arabe. Ce dernier survécut, dans la mesure où l'Empire musulman a atteint l'Europe, une partie de l'Asie.

[510] Voir Mamadou Dia, *Essais sur l'Islam. Socio-anthropologie de l'Islam*, Dakar, Abidjan, Lomé, Les N. E. A., Tome II, 1979 ; Jean-Pierre Digard, « Perspectives anthropologiques sur l'Islam », *in Revue française de sociologie* , n° 4 Vol. 19, 1978, pp. 497-523 ; C. Geertz, *L'islam observé*, Paris, La Découverte, 1992 ; E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[511] Ce qui fait la particularité de la religion musulmane, au-delà de son caractère universel, c'est qu'elle arrive à s'adapter au contexte d'accueil en se mariant parfaitement avec la façon de vivre des adeptes, c'est également sa capacité à s'adapter aux besoins d'une époque et à fournir des réponses aux maux et angoisses que vivent ou ressentent ses convertis. C'est ce qui en fait une religion dynamique dans la mesure où elle s'appuie toujours sur les problèmes les plus cruciaux d'une époque, d'une génération pour se redonner un nouveau souffle, un nouvel élan en offrant aux désœuvrés des réponses et des solutions à ce qu'ils vivent. De cette façon, quelle que soit l'époque, quel que soit le lieu, le chercheur qui s'intéresse à l'Islam dans une ou toutes ses dimensions, aura toujours quelque chose de nouveau et de tout à fait original à dire.

ser la culture arabe à la leur, en adoptant les comportements et les us arabes. Un fait qui, en soi, n'a rien de condamnable dans la mesure où ils le font en ayant en tête le respect scrupuleux de la *sunna* de leur prophète.

1.1.1. Contexte d'apparition

Dans un sens philosophique comme sociologique, politique et même économique, l'apparition de la nouvelle religion s'impose comme un changement brusque, une rupture soudaine et « violente » entre un état premier qui sera jugé obsolète ou mauvaise. Pour qu'il y ait changement, il faut nécessairement un « hiatus », un élément dichotomique, un point de rupture entre l'ancien et le nouveau révolutionnaire. Dans l'Arabie préislamique, ce « hiatus » fut le message de Mohammad. L'Islam a, comme l'écrit Ndèye Anna Gaye[512], « une histoire linéaire. », en ce sens qu'il n'est qu'un prolongement, voire une synthèse de la civilisation sémitique. Rejoignant Henri Serouya[513], elle mentionne que ce peuple de nomade, bien avant l'apparition de la religion mahométane, avait une claire notion de l'idée de Dieu dans son unicité. Selon lui, cela témoignait des « prédispositions biologiques » des peuples sémitiques au monothéisme.

Quoiqu'il en soit, nous pouvons considérer que cette religion s'est présentée sous l'Hégire, comme source de modernité et de transformation sociale. Elle a été un moyen de cohésion sociale, politique et économique[514]. C'est, sans doute, ce qui inspira Bernard Lewis qui écrivait dans un ouvrage consacré à la religion de Mohammad, qu'elle fut, « une révolution en elle-même »[515], et non comme nous aurions pu le prétendre, une religion inspiratrice de révolution. Elle conduisit un certain nombre de changements et de transformations d'une société qui se présentait comme hermétique à toute innovation. Ce qui ne fut pas sans heurts.

Revenant sur les sphères où s'est appliquée l'influence réformatrice de l'Islam, Anna Gaye ne manquera pas de souligner que, sur le plan social, « l'Islam a tout d'abord réussi la prouesse de décréter l'unicité d'un peuple hétérogène et complexe »[516]. En effet, le monde arabe était, en cette époque pré-hégirienne, composé de plusieurs tribus, avec chacun à sa tête un chef avec des lois et codes personnels. Les différentes sociétés, organisées sur un mode traditionnel, étaient fondées selon une stratification maîtres et esclaves. Ces derniers n'avaient

[512] Ndèye Anna Gaye, *L'Afrique à Cuba, La regla de Osha : culte ou religion*, Paris, Harmattan, 2009, p. 9.
[513] Henri Serouya, *La pensée arabe*, coll. « Que Sais-je ? », P. U. F., Paris, 1962.
[514] Ndèye Anna Gaye, *op. cit.*, p. 11.
[515] Bernard Lewis, *Le retour de l'Islam,* Paris, Gallimard, 1993, p. 9.
[516] Ndèye Anna Gaye, *L'Afrique à Cuba, La regla de Osha : culte ou religion*, Paris, Harmattan, 2009.

aucun droit et statut dans la société et son organisation. Il en était de même pour la femme qui était assujettie au pouvoir des hommes.

La première réalisation « remarquable » de l'islam se matérialise par une sorte de charte des droits humanistes, supposant que les existants étaient dignes de dévotion et avaient les mêmes droits et prérogatives, même si ceux-ci s'accompagnaient de devoirs. Tous avaient le même statut devant son créateur, riches comme pauvres. Sur le plan politique, l'Islam impose un État islamique face au collège des notables (*Mala*) qui gouvernait la Mecque. Il s'agissait des différentes familles qui géraient des secteurs clefs de l'économie et de la défense et de la politique[517.] L'Islam proposait des préceptes orientant vers une autre organisation sociale et politique impliquant une morale, volonté de moralisation d'une société en décadence : problèmes de mœurs. De plus, c'est ce qui contribua à faire de la nation arabe un État prospère, juste en pensant un modèle de démocratie théocratique et d'une économie sociale.

Selon Mamadou Dia :

> *Cet humanisme ouvert qui est à la source de l'économie d'équité […] qui honore non seulement l'Islam, mais les traditions judéo-chrétiennes les plus pures, dans lesquelles il baigne, est l'œuvre, non point d'un régime totalitaire où l'appareil religieux écrase l'individu, mais d'une République théocratique fidèle à son idéal de fraternité, d'un État au service de Dieu et de son peuple, la ummah, de chefs plus soucieux de se dévouer que de régner, aussi soucieux de maîtriser que de créer des richesses, refusant de séparer le succès de la vertu, le bien-être de la piété. C'est un Islam démocratique qui ne connait ni tyran, ni dictateur, où l'avis de la ummah constitue l'instance suprême, où la personne jouit de la plénitude de ses droits dans le cadre de la collectivité* […][518]

Loin de la vision progressiste de l'Islam achevé de Dia, G. Walter dépeindra, quant à lui, une Arabie préislamique marquée par :

> *Une période qui se particularisait par l'anarchie et la confusion qui n'a pris que grâce à l'action bienfaisante du prophète Mahomet, lequel sut mettre de l'ordre dans le désordre et remplacer une grossière idolâtrie par la vraie foi en Dieu unique et tout-puissant*[519].

---

[517] Serouya, *La pensée arabe,* coll. « Que Sais-je ? », P. U. F., Paris, 1962, p. 9.
[518] *Essais sur l'Islam. Socio-anthropologie de l'Islam,* Dakar-Abidjan-Lomé, N. E. A., 1979, p. 44.
[519] *Le Mémorial des siècles. VIIe siècle les hommes. Mahomet,* Paris, Éditions Albin Michel, 1965, p. 11.

Sur le plan politique, la période préislamique se caractérisait par la prédominance de grandes puissances : l'empire Perse Sassanide et l'empire Byzantin qui venait de se libérer de sa tutelle romaine. Même s'il en restera, jusqu'à son déclin, marquée par un « certain aspect »[520] de cette civilisation. L'empire sassanide était, en cette époque, en plein essor, autant politique qu'intellectuel. Aux abords de leurs frontières, vivaient plusieurs tribus[521] arabes. Cependant, il est arrivé un moment où deux tribus satellites, l'une de Rome, l'autre de Perse, eurent l'idée de se réunifier pour former un État libre et autonome. Ils eurent comme souverains des chefs qui se succédaient dans un ordre monarchique[522]. Il s'agissait des Ghassanides initialement sous l'autorité byzantine et les Lakhmides sous domination perse.

Aussi, nous paraît-il intéressant dans ce rappel historique, de nous attarder sur l'évolution de la dynastie Ghassanide. Cela, même si les données à son sujet sont quasiment inexistantes dans les sources historiques en langue française, Walter le fait descendre de la tribu Azd originaire de l'Arabie méridionale. Elle aurait quitté le Yémen et une partie se dirigea vers la Syrie. S'étant arrêtés au bord de l'étang de Ghassan, les hommes en auraient pris le nom pour se distinguer de l'autre. En Syrie, ils se heurtèrent aux djudham, vaste confédération de nomades placés sous l'autorité de l'empire byzantin. Ils avaient, sous leur contrôle, les déserts entre le Hedjaz, la Syrie et l'Égypte qui leur versait un tribut.

Dans cette région du Hedjaz, vivaient des communautés arabes païennes. Loin d'être des guerriers, à l'image des autres tribus arabes de cette époque, les premiers côtoyés vivaient de commerce avec leurs voisins et l'étranger qui les avaient considérablement enrichis. Trois cités s'y étaient formées et y rivalisaient en prospérité : la Mecque, Taïf et Yatrib aujourd'hui Médine. La Mecque devait, quant à elle, sa suprématie à son double caractère de centre commercial et de ville sainte.

1.1.2. La Mecque

Historiquement, cette ville se présente, à l'esprit des musulmans, comme étant celle dans laquelle naquit le prophète Mohammad, en 570. Elle a été fondée par le prophète Abra-

[520] G. Walter, *Le Mémorial des siècles. VIIe siècle les hommes. Mahomet,* Paris, Albin Michel, 1965, p. 12.
[521] Dans sa définition sociologique, l'idée de tribu renvoie à un groupe composé de plusieurs familles établies sur un même territoire et soumis à l'autorité d'un même chef. Ces derniers, composaient essentiellement de guerriers mercenaires, vivaient de guerres et de pillages. Elles étaient à la solde de l'une ou l'autre des puissances limitrophes. Ainsi, pouvons-nous supposer que, bien que libres, elles étaient sous tutelles, soit des perses soit de byzantins. Celles alliées à la Perse étaient dirigées par un chef de tribu promu phylarque. Il avait autorité sur son groupe, mais avait pour obligation de se mettre, ainsi que ses hommes, à la disposition du chef de province si besoin en était. Les chefs phylarques étaient, quant à eux, regroupés sous l'autorité d'un phylarque supérieur qui recevait et transmettait les ordres de la puissance tutélaire.
[522] G. Walter, *Le Mémorial des siècles. VIIe siècle les hommes. Mahomet,* Paris, Albin Michel, 1965, p. 13.

ham (Ibrahima) qui, en compagnie de Hagar, aurait trouvé la pierre noire à partir de laquelle fut construite la *Kaaba,* temple considéré comme *Al Bayta* (la maison de Dieu). Ismaël qui naquit dans cette région travailla à sa construction et en devint, à son tour, le gardien. Cette charge se transmit, dès lors, de père en fils par ses descendants. Ce qui justifie le fait que les Qoraïchites, tribu au sein de laquelle naîtra le prophète de l'Islam, et qui prétendait descendre d'Abraham, en avait le contrôle. Qui contrôlait la *Kaaba* contrôlait forcément la cité toute entière.

1.1.2.1. Organisation sociale et économique de la cité

La population de la cité était loin d'être homogène. Sur le plan économique, elle comportait des disparités de tailles. Ce qui se reflétait sur l'occupation de l'espace urbain. Les riches habitaient à proximité de la *Kaaba* et avaient ainsi constamment la bénédiction des idoles sur leurs personnes et leurs familles. Les pauvres s'étaient installés dans des faubourgs aux environs de la ville. Ils vivaient essentiellement de pillage et assuraient des tâches militaires ou peut-être policières pour les gouvernants de la cité.

L'aridité des sols, dans cette zone désertique, faisait que les mecquois n'avaient d'autres moyens de survie à part le commerce. Il s'agissait d'un type de commerce particulier qu'ils ont été les premiers à expérimenter, le commerce transitaire. Ils n'étaient pas producteurs et n'en avaient pas les moyens. Surtout, qu'à cette époque, l'essentiel des produits provenaient soit de la terre, soit de la mer. Et, la transformation s'opérait par la suite. De plus, ils ne pouvaient également prétendre être comptés parmi les grands consommateurs de biens importés du fait que la majeure partie de la population vivaient dans une misère extrême. Aussi, la situation géographique de la ville favorisait-elle pleinement ce type de commerce, car se situant aux confins des routes menant de la Syrie vers les rives de l'océan Indien. Ce qui en fit une « cité caravanière » pour reprendre l'expression de Walter[523] .

Dans son travail sur cette période de l'histoire de l'Arabie, Henri Lammens désigne un régime politique spécial instauré à la Mecque. Il s'agit de ce qu'il nommait la « République des marchands »[524]. Il ne s'agissait pas d'une république au sens occidental du terme, bien au contraire. Mais plutôt d'un pouvoir exercé par un collège de puissantes familles représentées par des chefs qui se succédaient de pères en fils par ordre de primogéniture. Rappelons qu'à l'origine, la Mecque avait comme une sorte de régime monarchique qui, sans doute, avait inspiré ce nouveau régime.

[523] G. Walter, *La Mecque à la veille de l'hégire*, p. 124.
[524] *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth, 1928. [Cité par G. Walter, p. 33].

1.1.3. Les Quraychites

Cette tribu arabe avait été fondée par Qusay, aventurier étranger au groupe, venu du Nord. Il eut l'idée de rassembler les petits groupes épars qui vivaient aux alentours de la Mecque. À la tête de ce groupe, composé essentiellement de pillards et de brigands, il envahit la riche cité en y chassant les Quzaïtes qui y régnaient en maître absolu depuis trois générations. Devenu chef de la ville, il exerça un pouvoir essentiellement monarchique[525]. Les descendants de Qusay régnèrent en maître absolu de la Mecque, pendant au moins trois générations avant qu'un de ses descendants ne décidât une insurrection contre la Byzance qui, pour calmer leurs assauts, leur accorda de commercer avec la Syrie. Bientôt, le roi de la Mecque laissera, au fur et à mesure, la place à un gouvernement sous l'autorité du puissant empire.

Il aura fallu attendre quelques siècles pour voir une tentative de réinstauration d'une monarchie autonome. Elle fut, à l'époque de l'empereur Justinien, orchestrée par un riche marchand mecquois du nom d'Othman. Tentative qui échoua et vit la mort de ce dernier, après le refus catégorique de l'assemblée des chefs de clans de le sacrer roi. Dès lors, le pouvoir revient aux représentants des dix plus importantes familles de la cité.

Selon Walter, il ne s'agissait pas d'un gouvernement à direction collégiale où les décisions arrêtées étaient destinées à traduire le résultat des délibérations prises en commun, à la majorité des voix. Mais, cela se présentait plutôt comme un conseil de ministre qui siégeait, sous l'autorité de dix départements distincts exerçant chacun son autorité dans le domaine particulier qui lui était attribué. Si l'époque de Qusay était marquée par une centralisation des pouvoirs, celle-ci se particularisait, par contre, par une division des compétences réparties comme suit :

*distribution de l'eau au Beni Hâchim ;

*la conservation de l'étendard de la cité aux Beni Omaïa ;

*la collecte des impôts aux Beni Naoufal ;

*le règlement des conflits et litiges aux Beni Asad ;

*la fixation des prix du sang et le recouvrement des dettes aux Beni Taïm ;

[525] Rappelons que ces événements lus dans les travaux de Walter et de Lammens, remontaient à un siècle avant la naissance de Mohammad. Illustratifs, ils nous permettent de dégager le contexte économique et politique qui précéda et favorisa la naissance et le succès du message du prophète de l'Islam.

*les Beni Makzoum avaient une charge symbolique, mais remplit de sens qui leur conférait une grande considération auprès du peuple. Le chef de la famille était celui qui tenait les rênes du chameau transportant la relique sacrée, lors des processions ritueliques ;

*les Beni Adi représentaient la diplomatie. Ils étaient le lien entre les mecquois et les nomades ;

*la conservation des flèches utilisées dans la prédiction était dévolue aux Beni Jouma.

*et, enfin, les Beni Amr qui avaient pour tâche de protéger les biens sacrés.

Ces familles représentaient, dans une certaine mesure l'aristocratie mecquoise. Ils établissaient les lois et assuraient l'ordre de la cité. Ils avaient pleins pouvoirs sur tout ce qui passait par la ville et sur les habitants. Cependant, les affaires publiques se traitaient de deux manières, tantôt en petit comité, tantôt en assemblée générale des chefs de clans. Il sera, tout de même, observé un fait assez particulier dans cette société qui, bien que très attachée à ses coutumes et traditions, se particularise par l'absence de castes, autant professionnelles que purement sociales[526].

Il n'y existait pas aussi d'armée régulière ou de groupe assumant exclusivement cette prérogative. Ce qui faisait de la Mecque, une cité foncièrement civile, bien qu'elle connût d'innombrables luttes intestines durant son histoire. En fait, tout le monde portait une arme, et chacun était initié, dès l'enfance, à son maniement. De plus, il n'y avait pas également de groupe s'occupant exclusivement des processions religieuses. Chacun exerçait librement et individuellement son culte, chez lui ou au temple. Il n'y existait pas de clergés ou de prêtres initialement, ou institutionnellement établis. Toutefois, on pouvait remarquer une prolifération de devins et autres diseurs de bonne aventure qui officiaient sous le culte de l'une ou l'autre des différentes divinités louées.

[526] Il n'y avait, comme découpage, que ces dix familles qui avaient l'exercice du pouvoir et connaissaient un pouvoir ainsi qu'une légitimité égale. Cela, même si les administrateurs de la *Kaaba*, les Ben Addar, en constituaient la hiérarchie supérieure. Au bas de l'échelle, venaient les pauvres qui étaient au service de ces derniers. On peut même se garder de dire qu'ils étaient à leur service dans la mesure où la cité était gérée comme une immense entreprise dans laquelle tout le monde était associé. Les pauvres de la cité travaillaient la plupart du temps dans les caravanes, comme comptables ou guides. En échange de leurs services, ils recevaient une part après chaque mission. L'ascension sociale était possible et conférait un statut reconnu et respecté qui pouvait mettre l'individu en dehors de l'autorité des grandes familles et donnait des privilèges. Il n'existait pas d'homogamie de clan et l'individu pouvait se marier dans n'importe laquelle des familles si toutefois ses moyens le lui permettent.

1.1.3.1. La foi Quraychite

Le peuple arabe était, en ce temps-là, essentiellement porté sur le polythéisme. Il s'était, peu à peu, détourné du monothéisme de leurs fondateurs et avait fait de la Kaaba, un sanctuaire d'idoles. Les seuls monothéistes étaient les juifs et les chrétiens. Selon G. Walter, « la réussite de Mahomet était due précisément à son habileté d'avoir recueilli le legs du polythéisme, en le vidant de sa substance. »[527].

L'introduction de l'idolâtrie à la Mecque était due, selon Walter, au premier roi des Quzaïtes. Ce serait, au cours d'un voyage en Syrie, en traversant le pays habité par les Amalékites, qu'il les vit adorer des idoles et leur demanda ce que c'était. Ils lui répondirent que c'étaient des Dieux confectionnés à l'image des corps célestes. Ils les imploraient dans la sécheresse et ils leur envoyaient la pluie, dans le danger et ils les secouraient. Voyant son intérêt pour leur culte, il lui fut offert en présent le Dieu Houbal qu'il installa dans un sanctuaire de la Mecque et invita ses administrés à l'adorer. Houbal fut considéré comme le père des dieux et la divinité principale du panthéon arabe. Il était accompagné de ses filles Lat, Uzza et Manat.

1.2. Mohammad

Voulant élaborer un portrait du prophète, Francesco Gabrieli entame son propos par une question bien intéressante à nos yeux « est-il possible de tracer un portrait fidèle et efficace du fondateur de l'Islam ? ». En réalité, c'est la question que l'on se pose toujours quand il s'agit d'éclairer sur un grand homme. Comment rester fidèle à ce qu'il était, ce que l'on pense qu'il était et qu'il pense avoir été ? Comment rester objectif et fidèle à la fois ? Comment faire la part entre le discours partisan et romancé de l'affilié de celui du scientifique soucieux d'objectivité ? Tout comme Gabrieli, nous nous tiendrons à ce qui aura été dit sur lui dans le *Coran.* La caractéristique fondamentale qui le particularise dans le Livre sacré est sa piété exceptionnelle, dans une époque où cela n'était guère à l'accoutumé.

Mohammad est né à la Mecque, ancienne Yatrib, vers 570. Il est issu de la grande famille des Bani Hâchim de la tribu des Quoraïchs. Son père, Abdallah, mourut peu de temps avant sa naissance et sa mère, Amina, apparentée à des familles mecquoises, mourut quand il n'était encore âgé que de six ans. Il fut, dès lors, placé sous la tutelle de son grand père Abd El Muttalib et de son oncle Abou Talib.

[527] G. Walter, *Le Mémorial des siècles. VIIe siècle les hommes. Mahomet,* Paris, Albin Michel, 1965, p. 34.

1.2.1. Révélation de l'Islam

La Mecque était forte et prospère, en ces temps-là. Elle était dirigée par de gros marchands représentants l'aristocratie. Ils contrôlaient les caravanes qui expédiaient en Syrie des produits de toutes saisons. Les pauvres et les esclaves n'avaient aucun droit, ni de revenus et vivaient dans la misère la plus extrême. La famille du prophète, les Banu Hâchim, appartenait à la classe moyenne et avait le pouvoir d'acheminer des caravanes vers le nord, cela, même si elle semblait quelque peu déchue de son prestige d'antan. C'est lors d'une de ces expéditions, auxquelles le prophète, encore jeune garçon, prit part en compagnie de ses oncles, que lui fut prédite, par un ermite chrétien, sa divine destinée. Devenu grand, il travaillait toujours dans les caravanes, un coup pour lui, un coup pour d'autres. C'est ainsi qu'il fit connaissance et se lia avec la riche Khadija qui deviendra son épouse. C'est aux environs de quarante ans qu'il eut la révélation de sa mission par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (Djibril) dans une grotte du mont Hira. Dès lors, la vocation première de la nouvelle religion sera la réforme, la transformation de la société et des hommes, par la même occasion.

La société arabe se particularisant par l'impiété, l'idolâtrie et un bas niveau moral, se prévalait d'un matérialisme sans commune mesure. Sans oublier l'exploitation de pauvres par les riches, sans aucune forme de salaires ou de gratifications. À cela, s'ajoutait un statut plus dégradant pour la femme, surtout pour celles pauvres. La vision nouvelle de Mahomed et de sa religion fut de faire adopter, par ses congénères, l'unicité de Dieu (*Allah*), la création de l'univers par lui et au jugement dernier. Il s'agissait également pour lui, de faire croire à la responsabilité de l'homme et à la rétribution dans l'autre monde du bien ou du mal qu'on fait. De plus, il insista fortement sur l'enseignement des bonnes œuvres, de la piété, de l'honnêteté, de la charité, ainsi que des préceptes et pratiques qui s'y rapportent. Sans oublier le fait important de se faire reconnaître comme le dernier de toute une série d'envoyés, élus par Dieu, pour porter son message. Il s'agissait de prêcher l'essence d'une nouvelle foi, « Islam » (qui signifie « abandon » de l'homme à la volonté et à l'omnipotence de Dieu), en restant fidèle à la mention coranique : « à celui qu'Allah veut diriger, il ouvre le cœur pour l'Islam »[528].

Les premiers adeptes se recrutèrent dans son entourage immédiat, sa femme Khadija, son cousin Ali, son ami Aboubakr, de son oncle Abbas. Les notables mecquois lui opposèrent une farouche résistance pour ses idées nouvelles qu'ils estimaient dangereuses et subversives envers l'ordre social et économique. Ces objections se portaient contre certaines affirmations de Mohammad sur la résurrection et l'immortalité du corps, et encore sur les menaces qu'il

[528] *Coran*, *AL-ANAM* (LES BESTIAUX), Sourate VI, verset 125.

proférait à l'endroit idolâtres. Il sera très vite rejoint, dans sa foi, par une communauté composée d'individus issus des classes les plus modestes de la ville. Ces derniers virent dans son appel un message des paix et d'espoir.

Attaqué et pressé de toute part par les autorités, il bénéficiera, en plus de celle de sa riche épouse, de la protection de ses oncles très influents dans la cité. Parmi les plus remarquables, Abou Talib qui, sans avoir adhéré à sa foi, le protégea contre ses puissants adversaires tels Abou Dajl, chef Makhzoumite, Abou Lahab, Abou Sufyan, riches marchands et chef du clan Bani Umayya. Ces derniers dirigeaient une campagne de calomnies contre Mohammad et les siens. Ce qui le contraint, vers 622, à quitter nuitamment la Mecque avec ses hommes.

Après un voyage plein de périples et l'ennemi qui les suivait, il entra à Médine. Cette étape périlleuse fut nommée *la grande hégire* (migration), période durant laquelle l'Islam fera dater son ère. Elle marque un point crucial dans l'histoire de la nouvelle religion. Mais, plus encore, elle en est le point le plus déterminent. En effet, Mohammad, en plus du statut de prophète, se verra investi de celui d'homme politique, de chef militaire et de législateur. C'est effectivement ce modèle qui sera suivi et adopté par les marabouts africains et sénégalais, en particulier qui vont tenter d'ériger des communautés de fois qui seront sous leur autorité et qu'ils tenteront d'organiser selon le modèle prophétique, dans une société, essentiellement païenne et menacée par une pénétration étrangère qui vise à la déstructurer afin d'en fonder une nouvelle bâtie sur d'autres valeurs.

1.2.2. Particularité de l'islam selon Max Weber et Claude Lévi-Strauss

C'est effectivement chez ces deux auteurs que l'on comprendra l'hostilité des penseurs occidentaux à l'égard de l'islam. Max Weber, même s'il demeure dans le champ économique, ne voit pas dans l'islam, une action rationnelle à cause de ce qu'il nomme la « foi en la magie ». Selon lui, en se reposant essentiellement sur la « magie », la religion musulmane véhiculerait l'obscurantisme et, *de facto,* s'enfermerait sur des dogmes et traditions en rejetant la science et le progrès. Cette religion se caractérise, selon lui, par l'adoration, la prière et les sacrifices. Des éléments qui trouveraient racine dans la magie. Il y aurait, à cet effet, une incompatibilité qui existerait entre Islam et science. Il n'hésite pas à écrire que : « le type idéal

de personnalité dans l'Islam est non pas l'homme de science, mais le guerrier »[529]. Car, « la religion de Muhammad est essentiellement politique dans son orientation »[530].

Le fait que qu'il présente également l'Islam *sûfi* comme contre sens à l'Islam originel[531] comme « le culte des saints et la magie sont étrangers à l'Islam originel » ou encore que « la propagande de l'Islam en Afrique s'est faite sur la base de la magie »[532], en ayant à l'idée que l'action du soufisme dogmatique et du pouvoir des marabouts. Même si l'Islam, dans le fond, c'est cette dimension émotionnelle qui se symbolise à travers le soufisme avec le culte des saints a permis l'émancipation des masses par la définition d'identités particulières. Et, aujourd'hui, il permet à certaines catégories de faire face à des prédéterminations de toutes sortes (familiales comme traditionnelles), dans le but de s'inscrire dans une modernité. Nous voyons que le travail de Weber, même si cela n'est pas forcément reconnu, a eu une influence prépondérante dans la sociologie religieuse de l'Islam, particulièrement dans celui pratiqué en Afrique subsaharienne. Seul Bernard Lewis[533] aura su reconnaître cet aspect « révolutionnaire » dans la religion de Muhammad depuis son apparition.

Quand, dans l'intitulé de notre travail, nous parlons de « sens » comme « signification » d'un comportement, nous nous incluons dans l'optique d'une démarche compréhensive, même si, sur plusieurs points, notamment, sur sa vision de l'Islam, que nous aurons à traiter, nous nous posons en critique de Weber. Pour ce faire, nous pouvons admettre nous intéresser à l'individualisme méthodologique qui, comme l'écrivait Raymond Aron, « la sociologie compréhensive est par postulat de méthodologie individualiste. »[534]. En effet, nous tentons de trouver un sens, une signification et par conséquent une motivation à un comportement humain[535]. Comportement que nous considérons comme social pour des raisons que nous allons aborder dans les prochaines lignes. Afin de trouver le sens, voire la motivation d'un comportement qui est la participation religieuse des jeunes, il conviendra tout d'abord, d'en montrer

---

[529] Max Weber, *op. cit.*, p. 265.
[530] Max Weber, *op. cit.*, p. 51.
[531] Max Weber, *op. cit.*, pp. 238-266.
[532] Max Weber, *op. cit.*, p. 78.
[533] B. Lewis, *Le retour de l'Islam*, Essais traduits de l'anglais par Tian Jolas et Denise Paulme, Paris, Gallimard, 1993, p. 8.
[534] Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Librairie Felix Alan, Paris, 1935, p.145
[535] Dans son ouvrage publié à titre posthume, *Économie et société*, il définit la sociologie comme la « science de l'activité ». L'activité, d'après son sens visé par l'agent, se rapporte au comportement d'autrui par rapport auquel s'oriente son déroulement » [Max Weber, *Économie et Société*, Tome1, Plon, Paris, 1971, p. 4.] ; une activité est alors un comportement humain qui a un sens aux yeux de celui qui l'accomplit. La signification peut être subjective, mais l'activité devient sociale quand le sens visé par l'individu qui l'accomplit, se rapporte au comportement d'autrui. C'est-à-dire, que l'activité réalisée ne prend du sens qu'au cours d'une interaction alors que prise séparément, elle n'a aucune signification sinon pour celui qui l'effectue.

les déterminants et par la suite, de montrer en quoi nous nous éloignons de la méthode de Durkheim.

Dans un style propre à lui, Lévi Strauss[536] raconte sa raconte sa rencontre avec l'Islam. Il reconnaitra avoir été tourmenté par l'Islam[537] parce que mal préparé à accueillir cette civilisation différente en tout point de la sienne. On peut lire avec lui que : « Déjà, l'Islam me déconcertait par une attitude envers l'Islam l'histoire contradictoire en elle-même : le souci de fonder une tradition s'accompagnait d'un appétit destructeur de toutes les traditions antérieure »[538]. Sur le présupposé magique, il reviendra sur une anecdote à la Grande Mosquée Jamma Masjid :

> *Pour quatre cents francs, on m'y a montré les plus anciens exemplaires du Coran, un poil de la barbe du prophète fixé par une pastille de cire au fond d'une boîte vitrée remplie de pétales de roses, et ses sandales. Un pauvre fidèle s'approche pour profiter du spectacle, mais le préposé l'écarte avec horreur. Est-ce qu'il n'a pas payé quatre cents francs, ou que la vue de ces reliques est trop chargée de puissance magique pour un croyant ?*[539]

Il trouvera, dans les actions religieuses des pakistanais, plus une façon de renier l'Inde que de dévotion religieuse. Il note que :

> *Comme la séparation entre l'Inde et le Pakistan s'est faite selon la ligne de clivage religieux, on a assisté à une exaspération de l'autorité et du puritanisme. L'art, dit-on ici "après le maquis". Il ne s'agit pas seulement de rester fidèle à l'Islam, mais plus encore, peut-être, de répudier l'Inde : la destruction des idoles renouvelle Abraham, mais avec une signification politique et nationale toute fraîche. En piétinant l'art, on abjure l'Inde*[540].

S'en suivra, aux pages 480 et 481, une critique acerbe de l'art musulman à qui il ne trouve valeur esthétique. Son discours ne se détache en rien de ses affects. Ainsi, on lire : « On éprouve ici encore, la difficulté pour l'Islam de penser la solitude. Pour lui, la vie est d'abord communauté, et le mort s'installe toujours dans le cadre d'une communauté, dépour-

[536] *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1957.
[537] Lévi Strauss, *op. cit*., p. 475.
[538] Lévi Strauss, *op. cit*., p. 476.
[539] Lévi Strauss, *op. cit*., p. 477.
[540] Lévi Strauss, *op. cit*., p. 479.

vue de participants »[541]. L'usage du verbe « éprouver » montre que l'auteur travaille essentiellement sir le ressenti et nie toute distanciation envers l'objet. Il livre sa vision, ses impressions et ainsi, le choc de la rencontre d'une civilisation en tout différente de la sienne. Nous passons ses interprétations / considérations sur l'ornement des tombeaux musulmans et les critiques de la morale religieuse des musulmans. Ses critiques portent surtout sur surtout sur la tolérance qu'il nie chez les musulmans.

Selon lui :

> *Plutôt que de parler de tolérance, il vaudrait mieux dire que cette tolérance, dans la mesure où elle existe, est une perpétuelle victoire sur eux-mêmes. En le préconisant, le Prophète les a placés dans une situation de crise permanente, qui résulte de la contradiction entre la portée universelle de la révélation et l'admission de ma pluralité des fois religieuses. Il y a une situation " paradoxale" au sens pavlovien, génératrice d'anxiété d'une part et de complaisance en soi-même de l'autre, puisqu'on se croit capable, grâce à l'Islam, de surmonter un pareil conflit. En vain, d'ailleurs : comme le remarquait un jour devant moi un philosophe indien, les musulmans tirent vanité de ce qu'ils professent la valeur universelle de grands principes : liberté, égalité, tolérance ; et ils révoquent le crédit à quoi ils prétendent en affirmant du même jet qu'ils sont les seuls à les pratiquer*.[542]

De plus, selon lui, « tout dans l'Islam semble être, en effet, une méthode pour développer dans l'esprit des croyants des conflits insurmontables, quitte à les sauver par la suite en leur proposant des solutions d'une très grande (mais trop grande) simplicité »[543]. C'est de là, à travers un style rempli d'humour, qu'il présentera le sens du voile intégral dans l'islam. Ce qui eut comme conséquence d'influencer le débat actuel sur cette question. Pour le père du relativisme culturel, « vous inquiétez-vous de la vertu de vos épouses ou de vos filles pendant que vous êtes en campagne ? Rien de plus simple, voile-les et cloitrez-les. »[544].

En fin de compte, on peut considérer que chez Lévi-Strauss,

> *L'islam apparaît comme une tentative de maîtrise rationnellement la croissance de la population humaine par un volontarisme social et un formalisme juridique – ce en quoi il ressemble selon lui à l'Occident, et en pousse même*

[541] Lévi Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1957, p. 480.
[542] Lévi Strauss, *op. cit.*, p. 481.
[543] Lévi Strauss, *op. cit.*, p. 482.
[544] *Ibid.*

la logique à la limite -, le bouddhisme aurait renoncé à cette maîtrise volontaire en se présentant simplement comme une sagesse méditative, selon une opposition que Lévi-Strauss considère comme analogue à celle qui passe entre le masculin et le féminin[545].

[545] Fréderick Keck, « L'écologie négative de Claude Lévi-Strauss », *in Esprit*, n° 377, Paris, 2011, p. 66.

Chapitre 2

Ethnographie et analyse situationniste du fait religieux au Sénégal

> *L'islam, le christianisme et le judaïsme ont tous les mêmes racines, presque les mêmes bases, et sont nourris à la même source. Bien qu'ils aient vécu comme des religions rivales pendant des siècles, leurs points communs et leur responsabilité commune de construire un monde meilleur pour toutes les créatures de Dieu, rendent nécessaire le dialogue intercommunautaire. Ce dialogue s'est maintenant élargi au point d'inclure les religions d'Asie et d'ailleurs. Les résultats ont été très encourageants.*
>
> M. Fethullah Gülen, *Essais, Perspectives et opinions*, Clifton, Édition du Nil, 2011, p. 30.

Ce chapitre se propose d'analyser le fait religieux, au Sénégal, en rapport avec les réalités contextuelles auxquelles il peut être corrélé. Il s'agit de procéder à une « interprétation clinicienne » dans la mesure où il nous revient de suivre l'acteur concerné à travers le support de sa foi et de sa visibilité : la confrérie et enfin la *dahira*. Dans une démarche essentiellement ethnographique, nous présenterons les différents instruments d'élaboration de la visibilité religieuse de la jeunesse dans l'espace public, et le rapport entre situation sociopolitique et construction ou articulation du fait religieux.

Section 1: Islamisation du Sénégal

1. Introduction

Il est unanimement reconnu que l'Islam a été introduit, au Sénégal, au du XIème siècle à partir du Tékrur, suite à la conversion du chef Ouar Diaby Ndiaye, au contact des almoravides[546]. Cependant, il faudra attendre le dix-huitième siècle pour voir la religion recouvrir un aspect plus populaire. Même si, entre temps, la plupart des rois locaux[547] (wolof en particulier) s'étaient déjà convertis et s'entouraient de savants arabes. Loin d'être de véritables conversions, voire actes de foi, elles étaient plutôt opérées dans une visée essentiellement prospectiviste et diplomatique. Car, se convertir à l'islam, avoir des émissaires arabes dans leur cours était, pour les chefs d'alors, le meilleur moyen de se prémunir contre les invasions des djihadistes maures.

À partir du dix-huitième siècle, la situation politique du territoire favorisa le caractère populaire de l'islam. D'un islam de cours, essentiellement pratiqué par les rois et leurs proches, il s'étendit à la population dans toutes ses composantes statutaires. Le succès des marabouts viendra à cette époque et particulièrement des marabouts autochtones. Cette nouvelle classe de marabouts, formée à l'encre des savants arabes, profita de l'instabilité politique pour s'instituer en chefs invétérés de guerres et commandeurs de communautés organisées autour des préceptes mystico-religieux et l'originale philosophie islamique, par la même occasion.

La déstructuration de l'organisation politique traditionnelle avec la pénétration coloniale comme principale cause, laissa place, dans les zones rurales, à la terreur et à l'insécurité. Les *ceeddo*, société guerrière, profitaient des troubles et du manque d'autorité pour mener des razzias et des rapts afin d'alimenter le commerce d'esclaves. Terrorisées et meurtries par toutes cette insécurité, les populations, il s'agissait des franges les plus vulnérables, se cherchaient des protecteurs. Ils se réfugièrent auprès des marabouts qu'ils avaient l'habitude de voir dans les cours des rois. En plus de leur protection, ils leur offrirent également l'apprentissage de la dévotion religieuse ainsi que l'instruction d'une philosophie qui les aide-

[546] Voir, sur cette question, Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof : tradition et changement. Les systèmes d'inégalités et de domination, Paris*, Karthala, 1981, p. 215.
Selon lui, « l'Islam serait présent sur les bords du fleuve Sénégal vers le XIème siècle, grâce au mouvement almoravide ».

[547] Selon Abdoulaye Bara Diop, il s'agissait, en premier lieu, d'« une islamisation des ordres dominants, souverains et autres chefs politiques. », *op. cit.*, p. 216.

rait à garder foi au divin et espérer des lendemains meilleurs. Mamadou Dia revenant sur ces périodes écrirait, il y a trente-quatre ans sur la pénétration de l'islam dans la société wolof, « Dans un univers où règne une peur morbide, il introduit plus de rationalité dans les croyances ; il restitue à l'homme sa dignité en l'arrachant à l'humiliation des tyrannies locales »[548].

Les marabouts deviennent, ainsi, des personnalités d'une envergure de haute facture dans la société traditionnelle. Ils sont médiateurs dans les conflits sociaux et protecteurs des classes opprimées. Dans cette dynamique il leur naitra une grande influence sur les nouveaux adeptes de l'Islam. Ils acquièrent ainsi une légitimité telle qu'ils auront même le pouvoir de défaire un roi lorsqu'ils jugent qu'ils s'écartent des injonctions divines[549]. Ainsi, a-t-il fallu à la Linguère Yacine Boubou l'appui du Cadi[550] Ndiaye Sall du *Kajoor* pour destituer le Damel Déthié Maram (1681-1683) et l'accession au trône du Damel Ma-Faly (1683). Vers le dix-neuvième siècle, l'Islam et ses marabouts connaissent d'autres desseins. Une nouvelle race de marabouts-guerriers, inspirée des croisades d'El hadji Omar Foutiyou Tall vase donner comme mission de sortir du carcan des cités religieuses pour propager l'Islam dans le reste du territoire national. Ils vont prendre les armes et partir en croisade contre les terres encore sous joug animiste *ceeddo.* Leurs ambitions étaient de créer des États ou empires entièrement dévolus à l'Islam, et enrôler le maximum de masses à la *Tidjaniyya.* Ils furent tous stoppés nets dans leurs élans impérialistes par l'armée coloniale. Boubakar Barry reviendra sur le parcours de ces stratèges musulmans d'influence *tijaan*. Selon lui :

> *La défaite de Dillé Fatim Thiam et Niaga Issa en 1830 au Walo, de Cheikh Oumar en 1857 devant Médine, de Maba en 1867 […] enfin celle de Mamadou Lamine Dramé en 1887 à Tuba Kuta, constituent les différentes étapes qui marquent la victoire respective des souverains légitimistes et du pouvoir colonial sur le mouvement maraboutique*[551].

La défaite des marabouts-guerriers permit à l'administration coloniale d'assoir, à son aise, toute sa politique impérialiste. En réalité, ces religieux armés étaient les derniers remparts de la révolte autochtone, incarnant ainsi l'image de la liberté et du devoir rester soi-même. Avec leur installation, nous assistons à un nouveau type de marabouts, engagés dans

---

[548] *Islam et civilisation négro-africaine*, Abidjan, N. E. I., 1980, p. 34.
[549] Lire Thierno Ka sur les correspondances politiques des marabouts du 18 ème siècle.
Culture arabo-islamique au Sénégal : Place de la langue arabe dans la société sénégalaise, Copyright Thierno Ka Dakar, 2008, pp. 66-114.
[550] Titre porté par les représentants de la justice dans les sociétés musulmanes.
[551] *Le royaume du Walo*, Paris, Maspero, 1972, p. 100.

un autre type de combat, celui de la conservation de leur religion, et par des moyens pacifiques, de repousser la rapide propagation du christianisme au sein des masses paysannes. Ils avaient très vite compris que la religion était, à la fois, un support de transmission d'une civilisation, mais qu'elle était également dotée d'une idéologie qui, instrumentalisée, favorisait des desseins colonialistes et assimilationnistes par la même occasion.

Des marabouts tels Malick Sy ou encore Amadou Bamba en seront les figures de proue. Avec l'instruction et l'éducation des masses paysannes comme principales armes, ils vont mener leur combat en s'adressent directement à l'esprit de leurs disciples. De là, commence une longue et âpre rébellion pacifique à contenu idéologique et culturel. Leur motivation première était d'arriver à détourner les masses des plaisirs et jouissances de la vie au profit de la quête des bienfaits du monde divin. Allah étant pour eux, le seul digne de soumission et d'adoration…

La « dé-structuration du pattern wolof »[552] leur conféra une aura politique et religieuse inimaginable à cette époque. Les foules n'en avaient cure que pour eux. Ce qui ne manquait pas de créer des frustrations, surtout du côté des colonialistes, du fait qu'en plus du côté religieux, ils incitaient ouvertement les foules à la résistance face aux valeurs occidentales qu'ils véhiculaient, tentaient et généralisaient dans la société toute entière. C'est ce qui explique que leurs écoles de pensées furent, dès leur apparition, perçues, par l'autorité en place, comme des foyers de désobéissance civile et de freins à l'impérialisme. Certains comme Amadou Bamba seront plusieurs fois assignés à résidence et interdis de foules. Il sera même, plusieurs fois, exilé du pays pour de longues années. Cela, même s'il prônait un parfait pacifisme et a même parfois collaboré avec eux[553].

1.1. Institutionnalisation de l'Islam

Dans son travail de thèse, M. Moustapha Dièye[554] identifie quatre étapes dans l'orientation de la pratique et de la pensée islamique au Sénégal. Dans un premier temps, il y a la période qu'il identifie comme étant celle d'un Islam sunnite d'inspiration malékite introduit

[552] Cheikh Tidiane Sy, « Mouride et traditions négro-africaines du travail », *in Ethiopiques* n° 21, janvier 1980, p. 3.
[553] Nous pensons à sa prise de position durant la première guerre mondiale et l'octroi de soldats pour participer à l'effort de guerre après entretien avec Blaise Diagne.
[554] « L'Islamisme au Sénégal : Crise de société et/ou dynamisme de l'islam », Thèse de doctorat de troisième cycle, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Département de Sociologie, 1995-1996.

vers 1040 après Jésus Christ[555]. Ensuite, il y a, au onzième siècle, la période d'institutionnalisation d'un l'islam essentiellement guerrier et conquérant par les almoravides. Vers les années 1893, apparu l'islam confrérique dans le monde wolof. Et enfin, l'Islam militant et rectificateur représenté par les mouvements tels que l'organisation *Al Falah, la Jamara atou ibadou*. Ces mouvements islamistes sont, pour les jeunes en mal de référence et d'identité, des sortes de remparts. Aujourd'hui, ce sont les confréries religieuses, revisitées dans leur enseignement, qui jouent ce rôle. En réalité, dans le vécu quotidien de l'islam pour les jeunes actuels, nous sommes dans ce que Malek Chebel nomme un « Islam des Lumières ».

Face à l'absence, aujourd'hui, de référents, symboliques et d'idéologies, les confréries proposent de nouveaux modèles qui prendraient en charge les aspirations profondes d'une jeunesse en quête d'elle-même et d'authenticité. Les marabouts modernes portent, en leur discours, un projet de société inspiré de l'islam et des valeurs traditionnelles *sûfi*. Ce projet tire sa pertinence de l'opposition entre occidentalisme et valeurs reconnues comme traditionnelles. Dans leurs représentations, les jeunes voient la confrérie comme un marqueur identitaire important. Si, en situation de migration, elle permet à l'individu de se rattacher à sa culture et d'éviter la rupture, dans l'imaginaire collectif, elle tient une place beaucoup plus symbolique encore. Il ne s'agit pas, pour eux, d'œuvrer en faveur de la création d'un État islamique, bien au contraire. Mais plutôt, de laisser sa place dans les débats de société aux religieux et de tenir compte de leur présence et de leur importance. Ce qui nous renseigne sur l'aspiration généralement partagée dans ces instances qui est d'accéder à une plus grande visibilité institutionnelle. Il arrivera certainement le temps où les confréries, atteignant une plus grande visibilité et une plus nette reconnaissance, se présenteront en plus du statut de grands électeurs, comme des contre-pouvoirs. C'est là un fort indicateur du dynamisme tentaculaire de ses membres et de ses dirigeants.

L'instauration de cercle de réflexion d'intellectuels dits « confrérisés » pour reprendre l'expression de cheikh Guèye nous conforte dans notre idée. La question que l'on se pose est, alors de savoir qu'elle en sera la finalité. Se substituer au pouvoir politique en instaurant une « République de confréries ». Il serait légitime, dans un contexte aussi particulier, de s'inquiéter pour l'avenir de la laïcité et du respect de la diversité dans société. Dès lors que la

[555] C'est, cette inscription dans la vision théologique de l'imam Malick qui, semble-t-il, oriente la pratique islamique sénégalaise dans un islam reconnaissant le soufisme et par conséquent le pouvoir des saints. C'est plus une école de pensée ouverte au mysticisme et à l'interprétation rationnelle des textes et des préceptes coraniques.

frontière entre les deux types de pouvoirs s'estompe, que la religion se mêle à la politique et la politique à la religion, il devient assez difficile de parer à des conflits et débats passionnés.

Moriba Magasourra[556] à la suite d'une présentation des aspects de l'« Islam sénégalais », analyse son rapport avec la politique. Selon lui, ce type d'islam avec comme socle les confréries, présente une tendance réformiste ou « intégriste ». Les politiques, devant le succès de ces instances, tentent de se rapprocher de lui afin de profiter de leur aura et de leur influence sur les masses. Le statut particulier du marabout, vénéré et écouté par ses *taalibe* est, pour lui, une source de légitimité inconditionnelle aux yeux des hommes politiques. Il reconnait, pour cela, que ces derniers détiennent un véritable pouvoir politique, tant il est rare de voir un sénégalais exempt d'affiliation religieuse.

Si, dans d'autres sociétés, on est en quête d'un père spirituel ou symbolique, dans la nôtre c'est celle d'un *kilifa* ou encore *wasila,* un guide et protecteur à qui on devra respect obéissance et soumission dans tous les domaines. Même si aujourd'hui les choses commencent à, de plus en plus, changer avec la nouvelle génération. L'expérience de la modernité, des nouveaux états d'esprits véhiculés par les leaders confériques comme l'autonomie, l'individuation et l'affirmation de soi, conduisent les jeunes à, de plus en plus, s'éloigner des *ndigël* et autres consignes. Quoiqu'il en soit, la question de la domination du religieux dans l'espace public se pose avec acuité.

1.1.1. Originalité de l'Islam sénégalais

L'Islam vécu et pratiqué au Sénégal n'est en rien différent de ce qui se fait ailleurs, d'où son caractère universel. Cela même si nous ne cessions de clamer, depuis l'entame de cette partie, la remarquable spécificité que nous trouvions à cette religion qui est sa capacité à s'adapter au contexte local et de faire corps avec les réalités socio-culturelles du terroir en question. Cependant, beaucoup de chercheurs qui ont eu à s'intéresser à l'Islam au Sénégal semblent, dans leurs travaux, le particulariser, voire même l'étiqueter en lui attribuant une coloration particulière.

Cette particularité ou étiquetage naît du fait que les musulmans sénégalais leur paraissent se distinguer des autres musulmans, notamment de ceux des nations arabes, par exemple, mais également entre eux, par leur adhésion ou appartenance à des groupes ou associations confessionnelles qui, généralement, vouent une allégeance à un leader charismatique qui aurait pour mission de leur faire découvrir la profondeur de la foi ainsi que le savoir conforme à

[556] Moriba Magasourra, *L'islam au Sénégal. Demain des Mollahs*, Paris, Karthala, 1985.

leur dévotion. Ce qui peut sembler hérétique aux yeux de certains puristes qui se fondent sur le fait qu'il n'existe pas de clergé dans l'Islam ou d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Ces associations confessionnelles sont appelées confréries et sont dirigées par des personnages charismatiques souvent perçus par leurs adeptes comme dotés de force ou de savoirs mystiques. D'inspiration *sûfi*, ces groupes couramment appelés confréries sont, semble-t-il, les moteurs de l'Islam au Sénégal. Ce qui fait que certains emploient, pour caractériser l'Islam au Sénégal, la formule « Islam sénégalais ».

Les confréries religieuses mettent à la disposition des adeptes des enseignements fondés sur la perfection de la foi, la contemplation, la médiation, l'interprétation et la quête du sens caché des versets du Coran. Au Sénégal, elles sont au nombre de quatre et chacune d'elle présente des particularités dans son enseignement et son idéologie. Il s'agira pour nous, de présenter les différentes confréries au Sénégal, leur particularité et le rôle qu'elles ont joué et jouent encore au sein de la société sénégalaise. Entendons que le présupposé de cette réflexion est de saisir le sens, voire la signification historique réelle d'une tradition confrérique au Sénégal. Cela avant d'en arriver à notre question de recherche qui est cette fois de saisir le sens de la l'implication des jeunes actuels dans ces assemblées religieuses. Avant tout, il serait intéressant de revenir brièvement sur la pénétration de l'Islam au Sénégal ainsi que le rôle que les confréries ont eu à jouer dans son processus d'islamisation.

L'islam sénégalais est analysé par la plupart des chercheurs comme un islam confrérique. Quand nous parlons d'Islam confrérique, nous ne faisons pas allusion à une foi, mais à une communauté. Chez Durkheim, on peut considérer que le religieux est« un système de croyance et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église tous ceux qui y adhèrent »[557].C'est, dans cette perspective que nous présentons l'« islam sénégalais » qui a comme point d'originalité, la présence de guides religieux à qui, se remettent, corps et âme, des disciples, afin de les aiguiller dans tout ce qui est relatif à ses conduites religieuses et à sa vie dans l'au-delà. Les guides accueillent les fidèles, les initient, nomment des cheikhs et exigent fidélité et soumission.

La confrérie, quant à elle, est avant tout une appellation occidentale pour désigner ces organisations d'inspirations *sûfi* jadis présentées comme des écoles de pensées. En réalité, elles se présentent au Sénégal comme des instances de contrôle et de diffusion de l'Islam, s'imposant comme des sortes de clergés même si l'Islam originel orthodoxe en est dépourvu.

[557] Raymond Boudon & al, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Larousse Bordes, Coll. Larousse, Réf, 1997.

La *Qadiriyya*, la *Tidjaniyya*, la *Layiniyyya* et la *Mouridiyya* en sont les principales existantes au Sénégal. Leurs initiateurs ou inspirateurs sont vénérés du fait de leur grâce et *baraka*. Ils prirent, en quelque sorte, la place des rois locaux dans la société coloniale en incarnant une nouvelle chefferie opposée à celle des rois tyranniques. Le marabout est un homme de paix, éducateur, protecteur et aimable. Respect et soumission lui sont dus. Perçu comme un saint détenteur de baraka, un *walî*, il est mythifié et même considéré comme le représentant de Dieu auprès des hommes. Celui qui distribue la grâce, détient le pouvoir de corriger le destin, mais également de lui faire subir un sort funeste si on lui désobéit. Selon Anne Stamon :

> *Les confréries (mot français qui traduit les « voies » ou « chemins de Dieu » arabes, dont les membres se disent frères) se reconnaissent un maître ou cheikh, ou encore marabout. Ce guide fait subir au postulent une période probatoire, il l'instruit et l'éprouve en même temps. S'il l'accepte comme disciple, il lui communique sa baraka et l'initie aux sciences et pratiques religieuses. Les disciples retournés à la vie civile, aiment à revenir de temps à autre se recueillir auprès de leur maître, lui demander conseil, voire pratiquer quelque rite de purification. Les confréries possèdent des sortes de couvents ou des centres de prières, généralement établis près de la tombe de quelques saints vénérés*[558].

Les années soixante-dix marqueront une étape importante dans l'évolution du confrérisme au Sénégal. En effet, ils marquent un nouveau tournant avec l'avènement des « marabouts mondains ». Ils quittèrent les zones rurales et s'établirent dans les grandes villes en compagnie de bons nombres de leurs disciples qui, pour la plupart, étaient en situation d'exode rural, durant cette période qui voyait les débuts de la grande sécheresse au Sénégal. Dès lors, on commence à assister à la naissance d'une nouvelle race de marabouts qui se redent, de plus en plus, visibles dans les espaces urbains en se mettant de plus en plus, au-devant de la scène publique. Le souci de visibilité dans ces espaces urbains et l'ambition de propager leurs idéaux auprès des populations, nécessita de la part de ses membres, de mieux structurer leurs organisations, du fait du nombre grandissant d'adeptes à enrôler. Ainsi, les confréries seront pensées et présentées comme une structure pyramidale avec à la base, des *mouroud* ou disciples et au sommet des cheikhs ou marabouts.

Rappelons que les confréries ont toujours existés sous cette forme, la structure pyramidale avec à la base les disciples aspirant à la connaissance, ou suivant l'appellation locale,

[558] *Les religions africaines*, Paris, P. U. F., « Que sais-je ? », Chapitre 4.

taalibe. Au sommet, nous avons les cheikhs qui sont nommés marabouts ou *sëriñ.* L'appellation désigne aussi bien les initiateurs ou fondateurs de confréries que leurs descendants. Les fondateurs de confréries ont une autorité atemporelle sur les adeptes. Leurs personnages, même s'ils ne vivent plus, restent d'une étonnante actualité au sein de la confrérie. Ils sont la plupart du temps, perçus comme des saints et leur souvenir reste vivace même pour ceux qui ne les ont pas connus. Il existe également une institution plus contemporaine dans sa création, car venant à la suite des fondateurs de confréries. Il s'agit du *xalif* général.

Personnage de très haut rang dans la confrérie, il est l'héritier du marabout fondateur, le dépositaire du savoir et de la volonté de ce dernier. Il dirige et commande sur toute la confrérie. Il a autorité sur tous les adeptes, autres marabouts comme *taalibe*. Il fixe les tâches et oriente la marche à suivre. Pour qu'il y ait confrérie, il faut qu'il y ait un espace. Cet espace représente une ville qui a été fondée par les initiateurs. C'est également là où se trouvent les sépultures des marabouts fondateurs. Des journées sont dédiées à leur commémoration. En plus de la ville, il y a la résidence familiale officielle qui est celle du marabout initiateur, où chaque *xalif* général doit obligatoirement résider durant son règne.

Aussi conviendrait-il avant tout, de présenter son support d'existence, ce sans quoi elle ne saurait exister, ce qui lui donne sens et symbole en assurant sa pertinence : le soufisme. Nous verrons dans les prochaines lignes, que ces deux éléments joints semblent faire la particularité de l'Islam au Sénégal, loin de s'exclure, ce sont des traditions qui se nourrissent, mutuellement, en contribuant, semble-t-il, à l'élévation spirituelle de l'individu, comme en atteste Cheikh Fadhlalla Haeri pour qui, « le soufisme et l'Islam sont inséparables, exactement comme cet état de conscience supérieure ou cet éveil qui ne saurait être séparé de l'Islam »[559]. Pour ce dernier, l'Islam ne saurait être, tout simplement, perçu comme un phénomène historique apparu il y a 1400 ans. C'est plutôt l'art intemporel de l'éveil par la « soumission ». Cette soumission n'étant envisageable que dans le soufisme. La plupart des enquêtés interrogés sur le sens du soufisme et son rapport avec l'Islam répondront conformément à Lamine « le soufisme c'est le cœur de l'Islam »[560]. Désireux de Présenter la vocation religieuse de la pratique *sûfi*, Christian Coulon citera H. A. R. Gibb qui disait du soufisme que sa force,

> *Repose dans la satisfaction qu'il donne aux instincts religieux du peuple, instincts qui étaient dans une certaine mesure découragée et retenus par les enseignements abstraits et impersonnels des orthodoxes et qui furent sou-*

[559] *The Elements of Sufism*, Barnes & Noble, 1999.
[560] Entretien Lamine.

lagés par l'approche religieuse plus directement personnelle et émotionnelle des soufis[561].

Ce qui, semble-t-il, aurait donné naissance aux premières confréries, saisies comme étant des rassemblements de fidèles d'initiés autour d'une autorité commune, en quête d'une commune vérité.

[561] H. A. R. Gibb, *Islam : A Historical survey*, Oxford University Press, 1987, [Troisième Édition], p. 92, cité par Christian Coulon p. 7.

Section 2 : Le soufisme

1. Introduction

Le soufisme est le terme générique communément utilisé pour désigner la mystique musulmane ou *tassaouf*. C'est la dimension spirituelle de l'Islam qui traduit un rapport mutuel d'amour, de complicité entre Dieu et les hommes. Sachant que l'Islam, dans son étymologie, se traduit par l'idée de soumission, un rapport d'extrême dévotion entre un Seigneur, Dieu-créateur et des créatures vouées à une totale soumission à sa supériorité et à sa volonté. L'amour qui unit les deux formes d'existences a comme but une dissolution totale dans l'esprit divin à travers une vie d'ascète. Selon Louis Gardet[562], les premiers *sûfi* étaient des ascètes des premiers siècles de l'Hégire. Ibn Khaldum définissait le soufisme comme : « une recherche de pureté, un respect scrupuleux de la bonne conduite vis-à-vis de Dieu, aussi bien dans les actes intérieurs que dans les actes extérieurs et ce en insistant dans les limites du licite »[563].

Nous remarquons que le soufisme est apparu dans les premiers instants qui suivirent la révélation de l'Islam et cohabita étroitement, avec lui, jusqu'à l'époque actuelle, malgré tous ses détracteurs. C'était généralement le fait d'ascètes musulmans en quête du sens caché des versets du Coran, dans le but d'accéder à une meilleure connaissance de l'essence divine. Le soufisme comme doctrine regroupe, en son sein, une multitude de courants divergeant dans leurs pratiques et leur idéologie, comme on peut le lire dans le dictionnaire de l'Islam[564]. Cependant, ce qui les réunit tous, c'est une ambition, précisément une quête comme le précisent Xavier Coppolani et Octave Depont :

> *Le but du soufisme ou tassaouf, nom sous lequel le mysticisme s'est introduit dans la langue arabe, est de mettre dans la conscience de l'homme, l'esprit caché de la loi, en accord avec la lettre, et d'arriver, par des pratiques pieuses, à un état de pureté morale et de spiritualisme tel que l'on puisse voir Dieu face à face et sans voiles, et s'unir à lui*[565].

[562] Louis Gardet, *L'Islam, Religion et communauté*, Coll. Desché de Brousseau.
[563] Mohamed Aziz Lahbabi, *Ibn Khaldum : notre contemporain*, Harmattan, 1987, p. 152.
[564] *Dictionnaire de l'Islam. Religion et civilisation*, *Encyclopédia Universalis*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 793-800.
[565] Xavier Coppolani et Octave Depont, *Les confréries religieuses*, Alger, 1897, p. 8.

Comme mentionné dans le dictionnaire de l'Islam, le soufisme a connu une période de maturation lente et difficile dans un environnement social et religieux assez hostile à ses débuts. Cependant, le soufisme finira par se faire reconnaître en tant que tendance religieuse à part entière, dans l'ensemble du monde islamique, arabe et non arabe. Même s'il suscite encore des réactions de rejet, ce sont dans les territoires les plus tardivement islamisés de l'Afrique noire par exemple que la pensée *sûfi* trouvera le plus d'adeptes, fidèles et ouverts au prosélytisme maraboutique et sur les ordres « confrériques ». Il s'agit souvent d'un soufisme populaire, fortement marqué par les contextes locaux et temporels avec lesquels il s'est marié pour se doter d'un visage plus exotique.

1.1. Particularité du soufisme négro-africain

Le visage exotique dont le soufisme s'est doté est celui qui sort de l'union entre les conceptions mystico-religieuses *sûfi* et le mysticisme traditionnel négro-africain. En effet, le soufisme est devenu, en Afrique noire, le creuset synthétique dans lequel se mélangent deux traditions mystiques certes, totalement différentes dans leur histoire, mais qui ont su, quand même œuvrer sans s'exclure l'une et l'autre. Rappelons que, quand on parle de mystique musulmane, il s'agit là uniquement du soufisme. La perception africaine du mystique en donne une connotation surnaturelle, ce qui est assez contraire au véritable sens du concept. On parle souvent du soufisme au sens général sans s'attarder sur le fait qu'il a, à travers l'histoire, existé sous des formes très différentes. Chaque forme s'oppose à la vision ou à l'idéologie que l'autre se fait du sens et de la conduite de la mystique.

Cette mystique musulmane a commencé historiquement au huitième siècle et se rattache à l'idée de renoncement au monde, *al-zudh-fi-al-dunya.* Face aux bouleversements économiques, sociaux et idéologiques qui s'opèrent, les mystiques les plus radicaux optèrent pour une attitude de rupture. Leur mot d'ordre est la *ghurba,* c'est-à-dire le fait de se vouloir étranger, *gharib* à un monde déclaré corrompu et égaré par de mauvais guides. Les mystiques de cette sorte ne semblent pas être uniquement des opposants au pouvoir en place. Il leur importe beaucoup plus de prendre le contrepied des normes sociales (antinomisme, *ibaha)* en prônant, par exemple, le célibat, le végétarisme, un habillement excentrique (*ishhar)*- soit plus luxueux que celui des courtisans, soit plus misérable que celui des mendiants, l'érémitisme, l'errance (*siyaha)*, la mendicité, l'absence d'activité régulière (en proclamant la *tawakkul,* remise à Dieu pour la substance, voire le rejet des obligations culturelles (*fara'id*) telles que la prière commune du vendredi.

Jusqu'au début du neuvième siècle, les mystiques de ce type seront considérés et perçus comme fous par leurs contemporains. Ils optaient pour un mysticisme plus dans les actes que dans la pensée. C'était un mysticisme contestataire qui a été vite abandonné, même si on retrouve, par moment, quelques survivances à travers les époques.

Au Sénégal, nous avons le cas des *Baay Fall* de la communauté *mûrid* qui, de par leur excentricité dans leur habillement et leur marginalisation volontaire, sont considérés dans la société contemporaine comme les anciens *sûfi* dont nous traitions à l'instant. Le soufisme ou disons la forme de soufisme que nous connaissons aujourd'hui, apparut au IXème siècle en Irak. Il avait comme principal désir de se destituer de l'image de la forme précédente jugée outrancière et de se doter d'une bonne image au sein du groupe. Les adeptes de cette forme de soufisme rompirent totalement avec les idées de leurs précédents en niant complètement son existence. Raison pour laquelle il existe très peu de textes connus d'auteurs adeptes de cette forme du soufisme. C'est donc à Bagdad, que prit forme la nouvelle vision du soufisme. Pour la populariser, des écoles seront créées autour d'adeptes érudits dont les plus populaires à cette époque, étaient Al Junayd mort en 911 à Bagdad ou encore Shal Ibn Abdallah Al Tustari, mort en 896 à Bassora où il s'était installé après avoir été chassé de Shustar (Khuzestan), sa ville natale par les chaféistes. Ce fut l'époque des grandes publications des maîtres *sûfi* qui consignaient leurs savoirs en des textes magistraux portant en gros sur leur expérience mystique.

Les sujets que l'on retrouve dans ces écrits, portent sur les résultats de leur introspection, sur l'éducation de l'âme, l'amour du divin, l'ascension vers Dieu à travers une série d'étapes progressives, *maqam* et des différents états donnés en grâce, les *hâl*. Sans oublier le thème majeur que l'on retrouve et qui est également la finalité de l'éducation de cette mystique, l'union ou l'anéantissement du sujet en Dieu (*fanâ*). Bien que ce fût et reste encore un état très controversé dans le soufisme, le principe du *fanâ* demeure la quête suprême et ultime du parfait soufi, ce qui devra le conduire à l'extase (*wadjd*). Cet état pourrait bien être comparé à l'ataraxie grecque ou l'atteinte de la tranquillité de l'âme. La rigueur monothéiste fait naturellement concevoir cette quête *sûfi* comme hérétique, dans la mesure où parler d'union dans un entendement consubstantiel comme présenté par les *sûfi* ou encore d'infusion ou de noyer son âme dans l'essence divine font naitre des suppositions et autres interprétations difficiles à saisir pour un esprit non éclairé. Certains mystiques de ce soufisme en ont parfois payé le prix fort pour avoir osé clamer haut leur accession à cet état. Hal Hajj en est l'archétype.

1.1.1. L'enseignement mystique

L'exemple d'Hal Hajj et l'incompréhension de leur contemporain de leur état suprême conduisent les *sûfi* à plus de modération dans leur déclaration publique. La plupart d'entre eux recouvre leurs enseignements et leur découverte d'un voile de mystère qui ne se dissipait ou que l'on offrait qu'à la vue des initiés. En plus des écrits et des conférences que les maîtres *sûfi* offraient dans leurs écoles pour assurer l'éducation de leurs élèves, ils innovaient aussi en suggérant aux leurs un certain nombre de rituels pour faciliter leur formation. N'oublions pas que de tout temps, l'ambition du *sûfi* a toujours été de faire plus pour obtenir plus de reconnaissance de la part de Dieu. Il s'agissait de se purifier en faisant beaucoup plus que le commun des musulmans. Plus de prières, plus d'usage du Coran dans le but de mieux se familiariser au texte.

En ce qui concerne les rituels élaborés par ces maîtres *sûfi* de l'époque, il convient plus de parler d'exercices ascétiques. Ils étaient de plusieurs types parmi lesquels l'évocation répétitive l'évocation répétitive de versets du Coran ou d'attributs divins. La pratique de cette invocation peut prendre deux formes, silencieuse avec l'aide d'un chapelet, il s'agit du *wird* qui consiste à énoncer un certain nombre de fois des noms et attributs divins. Les nombres fois que l'on accomplit l'exercice ainsi que les attributs changent parfois selon le maître *sûfi*. Quand il s'agit de répéter à voix haute, seul ou en groupe, certains versets du Coran ou autres invocations, le *sûfi* s'adonne alors au *dikhr*. Il y a également l'accomplissement de prières surérogatoires qui se différencient de celles canoniques (*salât*). Ces prières s'accomplissent généralement la nuit. En plus de ces exercices, les maîtres *sûfi* mettront également sur pied des enseignements plus profonds et plus individuels dans l'approche.

Ces enseignements mettent l'apprenti mystique sous la direction d'un maître appelé cheikh, qui se chargera de son instruction. Certaines confréries nées à cette époque existent encore aujourd'hui à travers des formes revivifiées ou recontextualisées. C'est le cas de la *Qadiriyya* du Cheikh Abd Al Kader Al- Djilani. Confréries de cours ou d'aristocrates, elles étaient très souvent liées au pouvoir de leur époque. Cela, non pas par esprit thuriféraire, mais tout simplement que dans leur entendement, c'est Dieu qui donnait le pouvoir et choisissait leurs tenants. Par conséquent, les respecter et se rapprocher d'eux, c'était se rapprocher en quelque sorte de Dieu. Dans toute chose, ils y voyaient une manifestation divine. C'est ainsi qu'elles ont joué un rôle important, à l'époque Ottomane, dans l'islamisation des territoires nouveaux de l'est (terres indo-malais) et ceux de l'ouest comme l'Afrique noire qui devinrent des territoires musulmans sous influence *sûfi*.

L'institutionnalisation du soufisme s'est faite en trois étapes comportant chacune une dimension symbolique et représentative qui jouera à sa reconnaissance publique.

1) Le *Taçawwuf as challisiyya ou Taçawwufu al fardiyyi :* (soufisme individuel).

Durant cette étape, il relève de la conscience individuelle dans la mesure où seule une poignée d'individus se consacraient à cette pratique et étaient considéraient comme marginaux.

2) Taçawwufu al idjtama'i (le soufisme collectif).

Dans cette phase, les *sûfi* commencent à sortir de leur marginalité et gagner l'affection des musulmans.

3) *Tçawwufu al âmi* (le soufisme populaire)

C'est durant cette période que le soufisme est devenu un fait social « reconnu » qui relie dans la conscience collective. C'est ce dernier qui donnera naissance à la *tarixa.*

1.2. Regard contemporain sur la pratique du soufisme

Le soufisme est un comportement marqué par l'ascétisme. Or, de nos jours, on pense plus un soufisme action. Cité par Christian Coulon, E. H. Rawane Mbaye revient sur un enseignement de Malick Sy sur la façon de vivre le soufisme à l'état pratique. Il aurait dit, selon Mbaye, à un de ses enseignés : « quitte tes retraites spirituelles pour être au courant des maux qui accablent tes disciples »[566]. Ainsi, le cheikh montre que le *sûfi* devrait prendre part à la vie contemporaine, ne pas vivre tout simplement dans l'ascétisme et le déni des réalités de notre époque. C'est là une autre interprétation du soufisme qui, comme présenté dans *l'Encyclopédie de l'Islam*[567], est une forme, plutôt une vision du soufisme qui favorise plus l'action.

Il faudrait comprendre par-là que le *sûfi* est avant tout un guide, un éclaireur pour ces contemporains. Il est pour son époque, ses disciples et tout un chacun, ce qu'était le philosophe pour Platon. Dans l'allégorie de la Caverne, Platon revient sur la mission du philosophe qui, une fois imprégné de la lumière de la connaissance, doit impérativement revenir parmi les siens pour les guider vers elle. Le *sûfi* est celui qui, imprégné de la lumière de la connaissance

[566] C. Coulon, *Les musulmans et les marabouts en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1982, pp. 51-53.

[567] C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, *Encyclopédie De l'Islam*, Nouvelles Éditions établie avec le concours des principaux orientalistes, Paris, Éditions G. P. Maisonneuve & Larose S. A, Tome VI, 1987.

divine, doit revenir et aider ses pairs à l'atteindre. Il a la lourde tâche de revenir et de leur proposer une voie pour l'atteindre et solutionner leurs maux.

Parlant de maux, il est évident que, pour trouver une solution sur les problèmes de son époque, il faudrait être averti de ce qui s'y passe. Ce n'est pas en observant une retraite, fût-elle spirituelle, que cela sera possible. Le fait que la *Tidjaniyya*, dans son histoire, apparaisse comme une confrérie qui s'est développée et s'est répandue en milieu citadin, a fait que ses marabouts ont activement pris part aux questions politiques de leur époque.

Malick., un jeune enquêté de 29 ans, étudiant, *taalibe tijaan* de la communauté *Moustarchidini* nous racontera une anecdote de *sëriñ* Cheikh Tidiane Sy, actuel Khalife de la *Tidjaniyya*. Répondant aux multiples critiques de ses pairs marabouts qui voyaient en lui un soufi trop dans la mondanité, trop occupé par les choses de monde. Or, selon eux, le *sûfi* devrait s'en détacher pour se rapprocher du Divin. Malick raconte :

> *Un certain marabout a dit un jour au cheikh, tu es trop attaché à ce monde pour que Dieu ait confiance en toi pour te laisser atteindre son espace et ses bienfaits. Le cheikh lui répondit alors, toi tu es trop attaché à l'autre monde pour que Dieu ait confiance en toi pour te laisser dans ce monde-ci pour guider les hommes.*

D'après Malick, ce que le cheikh a voulu faire comprendre, c'est le *sûfi* doit savoir être à cheval entre les deux espaces, avoir un pied dans l'espace divin spirituel et un autre dans le nôtre… L'idée d'un soufisme dans l'action ou agi intentionnellement s'éloigne de l'opinion traditionnelle que l'on se fait du soufisme en général. En réalité, parlant du soufisme, on a naturellement à l'esprit l'éloignement ou rejet des choses et plaisirs que nous offre la vie en général. Or, ce que l'on comprend avec le jeune *taalibe ñaseen*, c'est qu'il faut jouir des plaisirs de la vie sans porter dans son cœur. Jouir de façon modérée et ne pas se rendre accroc à la jouissance, ne pas vivre uniquement pour elle et à travers elle. Pour beaucoup de ces jeunes, nous sommes humains, donc faibles. Nous avons tendance à nous laisser tenter par Satan. Être musulman étant, pour beaucoup d'entre eux, un idéal à atteindre, plus un état accompli avec lequel nous naissons et vivons… Les prières existantes et connues des initiés pour ce faire pardonner leurs fautes et péchés, sont une façon de légitimer ce fait. Elles agissent comme des antidotes, des formules abracadabrantes pour se faire pardonner aussitôt la faute commise, jusqu'à la prochaine.

Quand, dans le christianisme, le pécheur va se confesser au prêtre qui lui donne pénitence à faire pour se faire pardonner à la condition de ne plus le refaire, ici le jeune reçoit as-

sez tôt les formules secrètes de pardon connues uniquement des initiés. Il n'a nul besoin de se confesser et se refuser à certains penchants même scrupuleusement interdits dans les textes. « Celui qui connait ne saurait être comparé à celui qui ne connait pas », ne cesse de proclamer Moustapha. Ces prières sont comme des formules magiques qui tordent le bras au divin pour le faire intercéder en sa faveur. Pourtant ils vous diront tous : « dès que je suis devant mon marabout, dès qu'il pose le regard sur moi, il sait aussitôt tout ce que j'ai fait. Il me dit alors tu as fait ça et ça ne le refait plus. Il faut faire ça et çà »[568].

Cela laisse-t-il penser que le marabout soit complice, en accord avec cette vision des jeunes de la foi dans la magie. Dans ce cas, la religion ne « consiste » plus, comme le notait Schleiermacher, « dans un sentiment absolu de notre dépendance ». L'effroi et l'adoration qui doivent caractériser la vie du croyant et sa posture, vis-à-vis de son créateur, laissent place à celle de la magie. La religion devient alors technique, des voies et moyens pour dominer Dieu, l'enchaîner par ses prestiges. L'homme ne s'incline plus devant la volonté divine dans une attitude d'humilité et d'adoration, mais le contraint à travers des techniques, des charmes, des paroles et actes ritualisés. On observe, entre autres, une nouvelle dimension de la prière. Elle n'est plus *ñaan,* la demande adressée à la divinité qui peut, par conséquent, l'accepter ou la refuser. Elle est une intimation, une exigence…

Dans les religions traditionnelles, les croyants cherchent à charmer leur Dieu par des offrandes, des sacrifices ou encore des vertus dans l'espoir d'obtenir en échange des biens spirituels ou même matériels, ce qui en définitive, trahit l'essence de la prière en en faisant une sorte de sortilège. C'est la même attitude que l'on constate chez certains jeunes qui préfèrent s'appuyer sur un certain déterminisme vis-à-vis de formules magiques que leur proposent leurs maîtres. Ces formules se présentent comme les recettes d'une technique ésotérique. Si on souhaite obtenir telle chose, il faudra réciter tant de fois, tel nom ou verset…

Ce qui alimente certains propos de puristes qui y voient un contre-sens au soufisme et aux valeurs de la confrérie mère. En effet, la véritable prière serait celle qui ne demande rien d'autre pour soi-même que le courage, la force de supporter la volonté divine. Teilhard de Chardin aurait dit « tout ce qui arrive est adorable ».

Bachir révèle, quant à lui, être « très friand de tout ce qui est mystique », « faire des prières pour avoir de l'argent, pour s'attirer les faveurs d'une femme et d'orienter son destin ». Il dit être en capacité d'un don en ce qui s'agit d'un rêve prémonitoire. Il voit les événements avant qu'ils ne se produisent. Quand il lui arrive de faire un rêve difficile à interpré-

[568] Entretien Bachir.

ter, il en parle à son cheikh et se rend compte que ce dernier était déjà au courant de son rêve…

Quand nous parlons de soufisme action ou de soufisme dans l'action, nous parlons bien d'une action spirituelle qui s'inscrit dans des contextes spatio-temporels divers, politiques, économiques et sociaux. Il s'agit de vivre, de sentir le divin et la proximité que l'on entretient avec Lui dans chacune de nos actions. Tout ce que l'on fait, tout ce que l'on dit, pense ou envisage, doit être inscris dans un acte de dévotion envers le divin. Tout est dévotion. Il ne s'agit donc pas de penser que l'on agit à travers le divin, que toutes nos actions sont guidées par Lui, mais plutôt que l'on agit par dévotion à Lui. Nos actions, nos pensées tout ce qui est en nous, tout ce à quoi nous pensons, ne sont qu'acte de dévotion. Quel que soit le domaine de réalisation. Il n'y a plus de réflexion sur le sens de la responsabilité de l'homme comme posée précédemment suite aux propos d'Aliou qui disait : « tout ce que nous faisons, c'est Dieu, ce que nous ne faisons pas c'est Dieu. ». Ce qui supposerait que nous n'agissons pas volontairement, mais que c'est le divin qui agit à traves nous et fait de nous des marionnettes. Ce serait donc lui qui aurait la responsabilité de nos péchés et de nos bonnes actions. Opinion que réfute complètement Moustapha. Comme présenté tantôt… Cela change en même temps le statut de la faute et du refus face à la tentation. Parce que je suis humain, faible, je faute, je cède aux plaisirs défendus…

La vie quasi ascétique du *sûfi* n'est pas toujours favorisée par le cadre de la ville dominée par la distraction et les amusements. Cela en particulier, quand il s'agit de jeunes gens de 16 à 25 ans, éduqués selon le rationalisme occidental. Cependant, on se rend compte qu'ils négocient très bien avec les deux états. Ils domptent l'espace urbain, le rendent malléable et conforme à leur dessein spirituel.

1.2.1. Quel sens pour le soufisme ?:

Le sens du soufisme se fonde sur des pratiques spirituelles dont seuls les initiés peuvent en comprendre la signification. Sans oublier l'obéissance en un maître. Le cheikh reçoit de la part d'un autre relié au fondateur par une filiation spirituelle l'*ijaaza*, un diplôme devant servir de preuve d'une part, de sa science et de sa filiation avec le saint fondateur de la confrérie et avec le prophète. C'est ce qui lui confère la légitimé de donner le *wird* et le nombre de *taalibe* à qui il devra le donner et suivre l'évolution spirituelle. Le cheikh aura, entre autres mission et, celle-ci en sera la plus capitale, d'initier ses *taalibe* à la pratique du *wird.*

Section 3: De la quête du divin à l'organisation confrérique

1. Introduction

Il est, pensons-nous, important de revenir sur l'origine des confréries religieuses que nous connaissons aujourd'hui. En effet, les confréries comme nous les connaissons et les percevons aujourd'hui, sont la réalisation d'une quête spirituelle portée par des mystiques musulmans dits *sûfi* qui ont vécu dans les premiers siècles qui suivirent la naissance de l'Islam. Nous avons vu que le soufisme était le fait d'ascètes musulmans qui étaient en quête du sens caché de la création, de la Vérité, voire de la Réalité divine. Nous avons également pu constater que bien qu'il y eût plusieurs écoles ou doctrines dans le soufisme, il existait cependant une base commune à toutes : la « quête du secret divin et de sa proximité » comme nous le rappellent Coppolani[569] et Depont dans leur œuvre des premiers instants du soufisme en Afrique subsaharienne. Pourtant, l'Islam ne reconnait aucun ordre religieux, encore moins de hiérarchie spirituelle. Cependant, les mystiques musulmans vont, à partir du douzième siècle, s'organiser en association admettant l'autorité d'un maître, pratiquant une discipline et utilisant des rituels communs inspirés de l'expérience religieuse du maître. Ces associations sont plus connues sous l'appellation arabe *tarîqa*[570], (voie ou chemin qui mène à Dieu).

1.1. La confrérie : origine et description

Afin d'entreprendre le voyage, ils pratiquent un certain nombre d'exercices ritueliques dans le but également de parfaire leur initiation. Parmi ceux-ci, les plus répandus étant : l'évocation répétitive de versets du Coran ou d'attributs divins. La pratique de cette invocation peut prendre deux formes silencieuses avec l'aide d'un chapelet utilisé comme outil de décompte ; il s'agit du *wird* pratique sur laquelle nous reviendrons plus longuement. Pour l'heure, retenons qu'il s'agit dans l'acte, d'énoncer un certain nombre de fois des noms et attributs divins. Les nombres fois que l'on accomplit l'exercice ainsi que les attributs changent parfois selon l'ordre *sûfi* auquel on appartient. Quand il s'agit de répéter à voix haute

[569] X. Coppolani & O. Depont, *Les confréries religieuses*, Alger, 1897.
[570] Cependant, nous utilisons ce terme pour désigner les mouvements issus des grands groupes d'inspiration que nous nommons confrérie. On parlera donc de *tarixa ñaseen* et de la confrérie *Tidjaniyya*.

certains versets du Coran ou autres invocations, le *sûfi* s'adonne alors au *dikhr*. À ces pratiques, s'ajoutent aussi l'écoute de musique religieuse et la méditation.

Dans l'ambition de satisfaire leurs aspirations spirituelles, les premiers *sûfi* quittèrent les villes où naquirent et prirent forme leurs sources d'inspiration. Ils préfèrent se retrouver dans un entre-soi communiel et vivre à l'écart de leurs contemporains et des grandes villes. Ils se fixèrent des règles de vies communautaires accompagnées de rituels initiatiques. Avec le temps, certains *sûfi* célèbres rajouteront des pratiques et visions personnelles nouvelles aux doctrines initiales, et fonderont des groupes appelés confréries, qui portent généralement le nom du fondateur. Les tombeaux de ces maîtres *sûfi* deviennent de hauts lieux de pèlerinage fréquentés par des milliers de fidèles.

1.1.1. Le marabout

Dans les divers pays où il s'est introduit, le soufisme s'adapte aux traditions et modes de vie locaux. Il constitue un creuset dans lequel se mélangent l'Islam, religion nouvelle, et les autres religions auxquelles il emprunte parfois des pratiques et croyances. En Afrique noire, le soufisme s'est accordé avec l'animisme et le chamanisme existant. D'où la persistance du terme « marabout »qui est généralement employé pour désigner les chefs de confréries. Citant Azzedine Guellouz[571], Seck montre que :

> *Ce mot « "marabout" (serigne, en wolof transcription du mot "murâbit" de l'arabe (guerrier attaché à une citadelle et, par extension, militant de la foi ne saurait être employé pour saint que traduirait plutôt le mot waliy (ami de Dieu) et que les noms sidi (monseigneur et moulay (mon maître) servent à désigner. Au Sénégal, toutefois, serigne, marabout et saint, se désignent mutuellement, à travers une longue histoire qu'il est possible de retracer*.[572]

Le rôle de ce dernier est de leur faire découvrir la spiritualité *sûfi* et la connaissance des lettres saintes qui composent le Coran. À cela, s'ajoute aussi la connaissance de Dieu et de l'essence de ses créations. Cette connaissance secrète leur est transmise à la suite d'un enseignement oral qui se fonde uniquement sur l'expérience vécue du cheikh et celle à venir du disciple ou *taalibe*. Le *taalibe* étant ici celui qui cherche la connaissance et le *cheikh*, celui qui

[571] « Islam dans le secret de Dieu », *in Autrement*, Janvier 200, n° 190, pp. 72-79 [cité par Abdourahmane Seck, p. 47].
[572] Abdourahmane Seck, *La question musulmane au Sénégal : Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010, p. 47.

montre la voie de la connaissance. La connaissance ainsi que l'enseignement dispensé par le cheikh connaissent une importance plurielle pour le *taalibe*.

Mais la plus importante est celle qui lui permettra de s'élever et d'arriver à une extase complète qui aura comme principale conséquence de l'éloigner des plaisirs et jouissances de la vie. Les disciples qui auront réussi à rompre avec les plaisirs et auront découvert Dieu, se verront remettre par leur Cheikh un *ijaaza*[573]. Perçus comme des saints, les cheikhs font l'objet après leur mort d'un culte. Leurs tombeaux sont visités par des milliers de pèlerins qui vont s'y recueillir et prier pour leur salut. Les villes où ils sont enterrés deviennent des villes saintes et lieux de convergences pour les nombreux fidèles.

1.1.2. Le pouvoir du marabout

Homme de Dieu et lettré musulman, il est un guide spirituel et temporel au sein de sa société[574]. Il est, pour ses disciples, le détenteur d'une vérité cachée qu'il peut transmettre par délégation, ou dévoiler à ses soumis. Le marabout est également, comme l'écrivaient Liliane Prévost et Isabelle de Courtilles, « reconnu comme porteur de droit musulman »[575]. Il est lui est possible, et à même le devoir de fonder une école coranique destinée à l'instruction des enfants ou transmettre sa science à ses disciples et descendants, à travers une relation maître/disciple, par voie d'initiation. Cependant, il existe une distinction entre les marabouts. En réalité, il en existe trois types : le marabout-savant, le marabout-enseignant et le marabout magico-religieux.

1.1.2.1. Le marabout savant

Il est ce qu'il convient d'appeler un homme du Livre et de l'écriture. C'est un ascète perçu et vénéré comme un saint. Il initie et dirige des conférences liées au culte des saints. Érudit, il maîtrise les sciences religieuses : théologie, jurisprudence, science mystique, littérature, poésie, entre autres.

---

[573] *L'Ijaaza* est un diplôme d'investiture que les cheikhs remettent à leurs élèves pour témoigner de leur savoir. De plus, ce document reproduit toute la généalogie spirituelle en instant sur la chaîne de transmission cheikh / disciple. Cette généalogie devra remonter jusqu'au prophète, preuve que leur connaissance leur vient du fondateur de l'Islam.

[574] Nous faisons allusion à l'existence de sociétés théocratiques dans lesquelles, le pouvoir politique est exercé par les marabouts. Nous n'en voulons pour preuve que l'exemple des sociétés *tukulóór* après la révolution *Toroodo* (1776) menée par le savant Thierno Souleymane Baal. Cette révolution vit la naissance d'une nouvelle caste dominante dans la hiérarchie sociale *tukulóór*, celle de savants lettrés qui s'accapareront le pouvoir au détriment des *Dynianki* jusqu'alors maîtres absolus du Fuuta Tooro.

[575] *Guide des croyances et symboles. Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 25.

1.1.2.2. Le marabout-enseignant

Il dépend généralement d'un maître marabout et d'une école de pensée. Il enseigne les prières et les chartes de sa communauté religieuse aux jeunes *taalibe* néophytes. Il est pour ces jeunes, un tuteur et un guide qui les accompagnera tout au long de leur expérience mystico-religieuse. C'est lui qui transmet le *wird* et enseigne ses modalités d'exercices aux *taalibe*.

1.1.2.3. Le marabout-guérisseur

Il est celui qui nous intéressera le moins dans ce travail même si nous verrons que leurs capacités extraordinaires sont souvent attribuées à des marabout-savants ou fondateurs de confréries. Ce dernier se différencie des autres par sa grâce et son charisme. Il joue le rôle de devin et a pris, dans la société islamique, la place du sorcier-guérisseur. Il s'appuie sur sa *baraka* et représente une protection mystique (magique) pour ses consultants. Pour transmettre son charme à son consultant, il utilise à l'image des rebouteux traités par Jeanne Favret-Saada[576], un flux magnétique qu'il transmet par la salive et l'imposition des mains.

Pour purifier le corps d'un patient avant de pouvoir le mettre en connexion avec le divin pour l'acceptation de ses prières, il lui fait boire et se laver, pour une durée fixée à l'avance, des potions bénites ou *saafara*. Il s'agit de textes du Coran inscrits soit sur des tablettes en bois, *álluwa*, qui, après rinçage, on récupère l'eau noircie par l'ancre. Les saintes inscriptions peuvent être également rédigées sur une feuille blanche de type A4 qui sera pétrie dans l'eau jusqu'à dissolution. L'eau sera récupérée dans des bouteilles ou jarres qui après des bénédicités récités par le marabout, sera livrée au patient avec, toujours des conditions, une sorte de posologie à respecter ou encore des interdits susceptibles d'annuler le charme. Il y a également les *téré* ou *nombo* qui sont, soit des passages du coran inscrits sur un morceau de papier, plié en quatre ou en longueur. Destiné à être porté soit autour des reins ou de l'avant-bras, le papier est conservé à l'aide de peau de bête.

L'action est réalisée par les cordonniers de la caste des *uudé* qui ont la réputation de ne pas annuler le charme et qui, également, disposent de la protection nécessaire pour ne pas être atteins par les sorts conservés dans le talisman. Bien qu'étant parfois des pratiques considérées comme anti-islamiques par certains puristes, qui y trouvent une forme d'associationnisme au pouvoir divin, il faudrait reconnaître que c'est façon de conserver tout prêt de soi le pouvoir de la parole divine. Rien à voir avec les autres formes protectrices issues des religions

[576] *Les mots la mort les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

traditionnelles confectionnés, la plupart du temps à l'aide de cornes, d'ossements ou d'écorces d'arbre.

Pour résumer, l'importance et le statut conféré au marabout dans la société sénégalaise, présentation ne saurait être plus belle et plus complète que celle du sociologue, M. Ndiaye qui, dans un article paru dans une revue locale disait, de fort belle manière que :

> *Dans l'univers sénégalais musulman, un marabout est considéré comme quelqu'un qui est dépositaire du savoir coranique dont il a acquis l'érudition et la maîtrise des secrets. Il jouit de ce qu'on peut appeler la légitimité traditionnelle au sens wébérien puisqu'il est le représentant d'une confrérie fondée par son ancêtre. La transmission du pouvoir maraboutique est à l'origine liée à la filiation dont les descendants assurent la pérennité comme dans le modèle d'organisation traditionnelle (royaume ou empire). Il y a eu une démarche culturaliste chez certains fondateurs qui, dans leur pédagogie pour implanter l'Islam, ont choisi de s'appuyer sur les réalités locales pour faire passer le message au lieu de plaquer un Islam à forte connotation exogène et qui aurait du mal à passer auprès des populations autochtones*[577].

1.1.3. Statut et rôle du marabout

Le statut du marabout a, nous pouvons bien l'écrire, connu une transformation, autant dans sa sémantique que sur le statut qu'il a jadis incarné dans l'imaginaire collectif. Au-delà de la légitimité statutaire par filiation biologique, il y a celle conférée par un marabout à des disciples qui ont fait preuve d'allégeance sincère et de dévouement sans faille envers le maître. Ces derniers bénéficient d'une sorte d'adoubement par le marabout pour magnifier soit sa dévotion, ou dans d'autres cas, sa science et son érudition. Ce principe est couramment nommé, dans le milieu confrérique le « cheikhaal ». À travers ce néologisme, on remarque, en premier, le terme de cheikh et le « aal » qui suit, traduit un processus d'élévation ou de reconnaissance conféré par le marabout. Dans le principe, il s'agit d'accorder un statut de guide ou de formateur à un ancien *taalibe*. Ce dernier se verra confier l'éducation et l'instruction d'un groupe qui lui fera allégeance au nom de la reconnaissance que lui a conféré son maître.

Cependant, ce principe de prolifération des cheikhs dans une même organisation n'est pas sans conséquence, autant dans la structure même que dans la reconfiguration de l'espace

[577] Moustapha Ndiaye, *in* revue *Nouvel Horizon*, interview réalisée par Souleymane Thiam, n° 963 du 02 au 08 juillet 2015, p. 14.

religieux lui-même. Jouissant de la même autorité que les descendants biologiques des maîtres fondateurs, il y a une certaine rivalité qui s'opère, autant entre cheikh de naissance que cheikh d'élévation, qu'entre leur *taalibe*. Cette rivalité a conduit, à ce que l'on pourrait analyser comme un éclatement de l'autorité religieuse dans la mesure où il n'y a plus une autorité centralisée qui agirait sur toute une communauté religieuse, mais chacun suivra les instructions de son maître proche. Certains seront plus stricts envers leur *taalibe* et d'autres contrôlant envers leurs soumis. Dès lors,

> *Le marabout ne se définit plus strictement par l'appartenance familiale en raison de l'avènement de nouveaux qui, bien qu'ayant à la base tirée leur légitimité dans le système d'allégeance des guides, ont tracé leur voie. Aujourd'hui, de nouveaux marabouts ont développé leur toile bien que n'étant pas forcément issus des familles des guides qui ont implanté la religion au Sénégal*[578].

1.1.4. Relation marabout / *taalibe*

La relation entre marabout et *taalibe* n'est plus comme le définissait les premiers auteurs sur la question. Il a toujours pour fondement le rapport clientéliste dont parlait Donald Cruise O'Brien[579] avec le mouridisme. Par contre, nous arrivons à un autre type de relation avec A. Piga[580]. Pour cette dernière, il semble que c'est le marabout qui est tenu à toutes les responsabilités, notamment vis-à-vis du devenir spirituel de son *taalibe*. Selon elle, la relation marabout / *taalibe* comme rapport de dépendance est à rechercher dans une époque lointaine, avec une philosophie religieuse et politique qui la favorisait. En ce temps, comme le remarque l'auteur, les cheikhs exigeaient à leur *taalibe* une totale soumission et une obéissance sans faille. Rappelons qu'à cette époque, les *taalibe* comprenaient des hommes issus des masses paysannes qui n'avaient jamais connu d'instruction.

Dans la plupart des cas, ils arrivaient entre les mains du marabout à des âges fort avancés et nécessitaient une rigoureuse socialisation au sens de formatage ou adaptation aux valeurs islamiques. Le but étant de les amener à abandonner, progressivement, les habitudes païennes pour se vouer, essentiellement, aux règles de l'islam. Le *taalibe* devait observer,

---

[578] Moustapha Ndiaye, *in* revue *Nouvel Horizon*, interview réalisée par Souleymane Thiam, n° 963 du 02 au 08 juillet 2015, p. 14.

[579] Donald Cruise O'Brien, « Talibé mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise » *in Cahiers d'études africaines*, 1970, Vol. 10, n° 40, pp. 562 – 578.

[580] Adrianne Piga, *Dakar et les ordres soufis : Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, Paris, l'Harmattan, 2002.

obéir au doigt et à l'œil sans besoin de poser des questions. Le marabout était le seul qui connaissait le chemin de Dieu et les moyens de l'y faire parvenir.

De nos jours, la relation n'est plus de cet ordre. Le jeu ne s'y prête plus en réalité. Les *taalibe* s'individuant de plus en plus, les marabouts ont aujourd'hui du mal à les contenir. L'exemple de Cheikh Abdoul Aziz Sy Junior s'énervant durant un discours télévisé, à la suite de brouilles survenues lors des élections de 2012 contre ses *taalibe* en dénonçant, leur comparant aux *mûrid* leur manque de docilité et leur refus d'obéir au *ndigel*[581].

Il y a, dans un premier temps, un rapport d'interdépendance entre les deux. Les *taalibe* sont la force du marabout, ce qui fait son pouvoir et sa légitimité aux yeux de ses pairs et des politiques. Le *taalibe* aura, quant à lui, besoin du marabout, de sa protection et de son appui pour avancer dans la vie. Ce qui en fait un rapport clientéliste comme le soutenait O'Brien. Piga parlera elle de « réciprocité » en contrepartie de son obéissance et de sa filiation, outre les conseils et les prières, le *taalibe* peut également bénéficier d'un soutien matériel. Le marabout est le protecteur bienveillant et généreux vis-à-vis du faible. Sa générosité est une obligation morale pour lui comme elle l'était pour les autorités traditionnelles.

> *On peut tout lui dire, on aborde tous les sujets avec lui. Maintenant, on ne parle plus seulement de Dieu avec lui, mais aussi et surtout des choses de la vie quotidienne. C'est aujourd'hui j'ai un problème, genre, je rencontre des difficultés dans les études ou ailleurs et que tu lui en parles. Il va te rassurer, t'expliquer pourquoi cela t'arrive et te donner des conseils sur comment appréhender la vie. Mais aussi si tu l'abordes dans le côté divin, genre, tu fais un rêve ou qu'une manifestation divine se présente à toi, tu peux aussi en parler avec lui* […][582]

Cependant, il faudra signaler que la soumission du disciple est moins formelle qu'il n'y paraît. En réalité, celui-ci peut à tout moment rompre le lien et le marabout ne pourra pas l'empêcher de le faire. Il ne dispose pas de pouvoir de punition réelle lorsque le disciple s'écarte de ses recommandations. Jadis, et c'est plus dans le mouridisme, il y avait une

[581] Lors d'une manifestation contre la candidature du président Wade, les forces de l'ordre poursuivant des activistes ont, certainement de façon intentionnelle, lancé une grenade lacrymogène dans l'enceinte de la *zawiya* Malick Sy de Dakar, tandis que les fidèles étaient en plein *xaadara* du vendredi. Les réactions de mécontentement des fidèles ne manquèrent pas de faire entendre, interprétant l'action des policiers comme une attaque personnelle, un manque de rester envers leur foi et la sacralité de l'endroit. Bien qu'ayant émis un appel au calme et à la mesure, le porte-parole de la famille de *Tiwaawan* ne fut pas écouté. Ce qui le plongera dans une grande colère qu'il ne manqua de formuler de façon sèche à l'endroit des jeunes de sa confrérie les comparant aux jeunes *murid*.

[582] Bachir.

croyance selon Abdou qui avilissait. C'est celle qui voulait que le marabout ait le pouvoir de tuer, par des moyens mystiques, le *taalibe* désobéissant. Il s'agit ici plus d'une crainte pour sa vie que de conscience de soumission. C'est ce qui se passe avec les marabouts de magie que l'on doit respecter afin de ne pas subir sa colère qui peut être meurtrière.

De nos jours, ces croyances disparaissent les jeunes n'en font cure. Le marabout ne peut ni punir ni renier le *taalibe* impétueux du fait de ses prérogatives qui sont d'éduquer et de servir de référence à l'égaré afin de le ramener sur le droit chemin. Et cela sans l'y contraindre d'une façon ou d'une autre. Rappelons que la soumission est d'abord volontaire, ce qui fait qu'il ne saurait y être établi de règles formelles de soumission ou d'extrême soumission.

Selon Aliou :

> *Le taalibe souhaite que le marabout l'éduque. Parce qu'entre un marabout et un taalibe, il n'y a que l'instruction. L'instruction de sa religion, de sorte qu'il puisse la pratiquer de la manière la plus parfaite. C'est ce qui fait que les gens sont ainsi devant le marabout. Baay dit que le marabout œuvre pour Dieu. C'est uniquement pour cela que les taalibe sont toujours aux côtés du marabout, pour apprendre sa religion* [...][583]

Christian Coulon abordera cet aspect du fait religieux pour montrer qu'en plus de la soumission personnelle, le marabout jouit d'un halo grâce et d'un charisme du fondateur qui s'incarne en lui. Il est un « prodige de Dieu » d'une *baraka* intarissable. Ainsi, les actes de dévotion sont une façon de profiter de cette *baraka*. Mais, comme Adriana Piga, il trouve, dans la relation marabout et *taalibe*, un aspect clientéliste. Les disciples croient toujours à la « grâce » de leur marabout, mais celui-ci se doit de les mener au paradis et leur apporter un bien- être. Il se doit de les assister, les nourrir en cas de disette, leur trouver un emploi parfois, voire une épouse.

Insistant sur sa relation avec son cheikh, Bachir notera que :

> *Quand tu y rentres, tu te verras que ton cheikh, c'est fort quoi. C'est comme les parents. Les parents ce n'est pas quelque chose que l'on choisit. Le cheikh, c'est la même chose, il a le même statut et la même importance que tes parents. Il y a des choses que l'on ne choisit quoi. Quand tu y rentres tu*

[583] Aliou.

verras que celui-là, il y a une sorte de lien qui existe entre vous qui fera, que tu le verras comme tu vois ton père ou ta mère […]

En tant qu'« homme d'honneur », il doit faire preuve de largesses à ses dépendants. Aussi la soumission n'est-elle pas aussi aveugle qu'elle y paraît au premier abord. Le marabout, en tant que guide des masses, va interférer dans le jeu politique. Ce qui fait que la plupart des écrits sur le fait religieux sénégalais portent sur une description des rapports entre religieux et politique. Les études qui tentent de comprendre le comportement religieux de la population sont déficitaires compte tenu de l'importance de la question. Revenant au cheikh et à son statut nouveau dans la société, on peut convenir à la lueur de nos enquêtés, qu'ils leur offrent, en quelque sorte, un cadre spirituel adéquat facilitant leur rencontre avec le divin.

Il en a toujours été ainsi dans la réalité de ces organisations. Seulement, ces cadres étaient jadis implantés dans les zones rurales, loin des tentations et des turpitudes de la vie citadine. Aujourd'hui, ils sont dans les villes africaines comme européennes, dans les quartiers, nantis comme précaires, dans les écoles, les universités, les bureaux et partout où se rencontrent les individus. La religion n'envahit pas seulement les espaces publics, mais elle en redessine les contours. Ces espaces se réaménagent, s'adaptent aux besoins du religieux. Des espaces de prière, de fortune dans les coins des établissements, des bureaux, sous les amphis de l'université, dans la rue, les plages, etc.

1.2. Les confréries du Sénégal

C'est à partir du dix-huitième siècle que les confréries religieuses se sont popularisées au Sénégal. Dès lors, elles n'ont cessé, avec un étonnant succès, de marquer la vie religieuse des Sénégalais d'hier et d'aujourd'hui. Leur essor coïncida avec la pénétration coloniale qui, entrainant la déstructuration de l'organisation politique traditionnelle, imposant à la place des érudits arabophones, spécialistes de l'Islam et de la mystique. Dès lors, la question de la relève ne se posait plus à l'esprit du peuple qui trouvait dans les confréries, des cadres de protection et de réconfort du fait du charisme et de l'aura de ses chefs. L'évolution et le succès de confréries religieuses seront tels qu'elles deviendront de véritables espaces d'intégration et de sauvegarde des valeurs traditionnelles. Elles deviendront également des indicateurs essentiels dans la définition des identités religieuses et nationales par la même occasion.

Cependant, il faudrait reconnaître que cette idée n'est partagée dans la plupart des recherches portant sur les confréries religieuses au Sénégal. En effet, la quasi-totalité des premiers écrits sur la question ont comme nous le montrions dans nos influences, ont été influen-

cés primo par Pierre Marty qui développait une approche institutionnelle de surveillance alarmiste au sujet face au succès naissant des confréries religieuses. En sa qualité de directeur de des affaires politiques et administratives de la colonie, il dirigeait également le Bureau des Affaires musulmanes qui avait comme tâche de produire périodiquement des rapports sur les agissements des chefs religieux tous soupçonnés de fomenter des djihads.

C'est sur la base de ces rapports que Marty élaborera ses théories sur les marabouts de confréries. Il développera l'idée d'un « Islam nègre » qui sera largement rependu près de cinquante années plus tard par Vincent Monteil. Pour Marty, les confréries n'ont comme but que de se substituer aux monarques destitués. Ainsi, ils se présenteront au peuple, meurtri et désorienté, comme des cadres de refuge et de protection. Cette situation nouvelle fera que l'administration locale va renforcer la surveillance à leur encontre et certains jugés plus subversifs seront même déportés.

Ainsi, l'historiographie moderne sur les confréries ne retiendra non pas la dimension religieuse, mais plutôt, leurs fonctions sociales et politiques comme nous tenterons de le montrer. Le religieux se mêle au politique et vice versa. Contrairement aux influences marxistes qui, par l'économie, vont plus traiter les relations de domination et d'exploitation qu'ils décèlent avec leurs lunettes d'analyste marxiste sans se poser la question du sens et de la portée symbolique de ce comportement.

Au Sénégal, ces confréries sont au nombre de quatre et peuvent être réparties en deux groupes, celles qui sont nées et ont été pensées ou initiées par des Sénégalais et celles qui ont été importées d'ailleurs. Il s'agit pour celles pensées au Sénégal, de la *Mouridiyya* de cheikh Ahmadou Bamba et du *Layeen* de Seydina Limamou Laye. Pour celles importées, la *Qadiriyya* et de la *Tidjaniy*ya.

1.2.1. La *Qadiriyya*

Elle est la plus ancienne des confréries connues. Selon Mohamed Yehdi Ould Tolba de l'Université de Nouakchott[584], la *Qadiriyya* ne serait apparue, comme confrérie, qu'après la mort de son ancêtre éponyme Abd Al Qadir Al-Jeïlani qui aurait vécu au douzième siècle (1077-1166). Elle se développe d'abord en Espagne musulmane, puis en Afrique du Nord après la prise de Grenade en 1492. Son expansion en Mauritanie, comme au Sénégal, précède « d'une génération au moins celle de la *Tidjaniyya* ». Elle est l'œuvre d'abord de Cheikh Sidi El Moctar El Kounti (1729 - 1811). Il sera relayé par son fils Cheikh Sidi Mohamed, désigné

[584] Mohamed Yehdi Ould Tolba, « Les confréries religieuses en Mauritanie, du spirituel au temporel », Nouakchott, 2002.

comme son successeur en 1809. Ce sera avec Cheikh Sidiya El Kébir (1780-1869) que la confrérie prendra le nom du premier cheikh Kounta, détenteur de la voie : Cheikh Sidiya Ahmed El Bekkaye mort en 1515. Comme dans toutes les confréries, une voie parallèle à la Bekkaya s'initiera sous l'impulsion de Cheikh Mohamed Fadhiliya (1780-1870), la *Fadhiliya.*

C'est, sous l'impulsion de la *Qadiriyya Bekkaya* que la confrérie arriva au Sénégal, sous l'égide de Cheikh Sidiya El Kébir. Ce dernier fit briller la confrérie dans le Sud-ouest saharien, avec comme centre la ville de Boutilimit, dans le Trarza, au nord de la vallée du fleuve Sénégal. Au Sénégal, les valeurs de la *Qadiriyya* ont été portées par Cheikh Bou Kounta (1843 - 1914). Vers 1888, il fonda le village de *Njaasaan*[585] qui en est aujourd'hui la ville sainte.

La *Qadiriyya* peut être perçue comme une voie qui permettrait à tout un chacun de renouveler son pacte avec Dieu. Ceci en suivant les recommandations du saint fondateur. Entre autres, il s'agit de purifier son cœur en y chassant l'amour excessif de la vie de ce monde ; et suivre le prophète et ses enseignements, dans chacun de ses actes et chacune de ses pensées. Pour entamer son initiation, le disciple commence par un pacte d'allégeance reçu par son maître pour Dieu. Il pourrait, après cela, entamer son initiation qui va se faire selon trois degrés comportant chacune des étapes respectives.

Il s'agit, tout d'abord, de la *lagimat* qui comporte trois étapes nommées symboliquement selon le sens du voyage : « vers Dieu » ; « par Dieu » et « en Dieu ».

Durant cette étape, l'aspirant va réciter fréquemment la formule que « Dieu me pardonne ». Il va travailler à fortifier sa volonté et son humilité en forçant son âme à demander pardonner à Dieu. Le deuxième degré ou *wazifat* comporte quant à lui, quatre étapes : « avec Dieu » ; « au milieu de Dieu » ; « sans le besoin de Dieu » ; « Dieu ». Durant ces étapes, l'aspirant va chercher à découvrir ses faiblesses, se reprochant ses fautes et son égoïsme. Il va, entre autres acte pour se corriger, prier pour son prochain comme il le fait pour lui-même. Il va, par conséquent, réciter frénétiquement la prière ouvrante (*basmala* ou *bismilah rahmani rahim*) en faveur du prophète et pour les siens.

Enfin, Le dernier degré, *tahlil* symbolisé par trois étapes : « lumière divine » ; « l'accomplissement de soi » ; « la spiritualité ». Durant ces trois étapes, le sujet-aspirant cherche l'inspiration de la *shaada*. Il récite pour l'occasion la formule *la-ilaha illaha*[586]. On peut considérer, selon la présentation des différentes étapes et prières, que dans la première

[585] Village situé au nord-ouest du Sénégal, dans la région de Thiès, Chef-lieu de la *Qadiriyya* au Sénégal. *Njaasaan* a été fondé Vers 1888 par Cheikh Bou Kounta.
[586] « Il n'existe nul autre divinité sinon *Allah* ! »

étape, à travers la formulation de la formule du pardon, l'aspirant cherche la purification de son âme de ses péchés. La deuxième prière étant une formule d'ouverture pour convoquer l'autorisation et la bénédiction divine avant d'entrer dans l'espace divin.

Et, enfin la dernière qui symbolise l'entrée et l'incorporation du divin en soi. Tous les aspirants ne pourront pas franchir les trois degrés. Par exemple, le cas de celui qui est considéré comme celui des « grands esprits ». Ainsi, ceux qui y accèdent sont perçus, selon Ould Tolba, comme « ces amis choisis de Dieu n'ont de correspondant ni dans le temps ni dans l'espace »[587]. Ils sont désormais voués à l'analyse, à l'étude et à l'interprétation des manifestations divines.

Les membres de la confrérie sont répartis en trois groupes d'élévation ou de progression : les *mûrid* (aspirants) ; les *Arefs* (initiés) et enfin les *Mouahhid* (unitaires) qui sont le stade ultime de la préparation dans le but de recueillir la Lumière. Il existe cependant plusieurs degrés d'élévations spirituelles dans cette dimension.

Au-delà des *wird* qui se particularisent par leur caractère individuel, il y a les séances des *dikhr*. Ce sont des moments où les disciples de la confrérie se réunissent pour des séances de prières communes et à hautes voix. Il peut arriver que les séances prennent les allures d'un concert avec l'utilisation de tambours (*tabala).* Sous l'impulsion des prières formulées et de l'action collective, il arrive que certains adeptes entrent en transe, ils prétendent, à cet instant, être remplis de Dieu et seuls les initiés de hauts degrés peuvent mettre fin à cet état.

1.2.2. La *Tidjaniyya*

Initiée par Cheikh Ahmed Tidiane Al Chérif à qui elle doit son nom, la *Tidjaniyya* est la confrérie la plus représentée en Afrique subsaharienne. Elle s'est répandue, dans cette région du monde et particulièrement au Sénégal, vers la deuxième moitié du dix-neuvième siècle par El Hadji Omar Fûti, un marabout *tukulóór* qui fut initié vers 1827 par Cheikh Muhammad Al-Ghali. Ce dernier l'éleva au rang de *xalif* de la *Tidjaniyya* en Afrique occidentale. Selon B. Samb, « ce seraient lui ou ses petits-fils qui initieront tous les futurs disciples constituant aujourd'hui les différentes branches de la confrérie au Sénégal »[588].

[587] Mohamed Yehdi Ould Tolba, « Les confréries religieuses en Mauritanie, du spirituel au temporel », Nouakchott, 2002.
http://archives-fig-st-die.cndp.fr/actes/actes_2002/tolba/article.htm
[588] Bakary Samb, « La Tidjaniyya : des origines à l'expansion ».

En réalité, il existe plusieurs bastions[589] de la *Tidjaniyya* dont la plus importante, en nombre d'adhérents, et qui aujourd'hui, fait autorité sur les autres, est la branche de *Tiwaawan* initiée par Malick Sy. Cela serait sans doute dû à la nature moins belliqueuse du marabout *tukulóór* qui fut spécialement invité dans cette région par les principaux dignitaires qui voulaient un interprète du Coran. Il finira par s'y installer, optant pour une *Tidjaniyya* moins guerrière que celle de ses pairs. Ce qui expliquait peut-être le fait qu'il aurait plus bénéficié de l'appui des occidentaux et du contrat social.

Contrairement à Malick Sy, la quasi-totalité des marabouts *tijaan* que cette contrée a connus, partant d'El Hadji Omar à Maba Diakhou Ba en passant par Abdoulaye Niass, présentait un tijanisme guerrier, n'hésitant pas à prendre les armes contre l'administration coloniale. Beaucoup d'entre eux seront plusieurs fois déportés ou même exécutés. Le calme de Malick Sy fera de *Tiwaawan* un lieu attractif et symbolique de la *Tidjaniyya* locale pour une masse éprise d'une spirituelle sérénité et la quête du savoir.

Moustapha aura un tout autre avis sur la question de la pluralité des maisons *tijaan* au Sénégal. Contre l'idée de « bastion », il renseigne que, dans le cas du *ñaseen* qu'il connait le mieux :

> […] *Il n'y a pas de parties ou bastions. La seule source, c'est El Hadji Abdoulaye Niass. C'est le père de Baay Niass et Mame Khalifa était l'aîné de la famille. Quand il est arrivé, il a prôné la continuité de l'héritage de son père. Déjà, il y avait plusieurs années de différence entre lui et ses frères. Il doit avoir 20 ou 22 ans de plus que Baay Niass. C'est, en quelque sorte, lui qui a fait son instruction. Il a apporté la continuité. Il n'a rien rajouté ou diminué à la forme ou aux pratiques et enseignement de son père (fidélité à la tradition et à l'héritage du père or Baay Niasse se voulut lui réformateur*.

Le terme source revient fréquemment dans son propos, comme s'il était à la recherche d'une certaine authenticité qui ne serait que dans le passé et dans la fidélité face à ce qu'ont laissé les anciens. C'est, nous semble-t-il, une forme de sécurité que de se dire que tout ce que nous ont laissé les anciens est forcément mieux que nous, ce que l'on va penser et trouver. Sur ce qu'il considère comme transformation de la *Tidjaniyya* orthodoxe, il dira :

[589] Il s'agit de six familles : la famille omarienne, descendante d'El Hadji Omar restée dans le Nord, dans les régions de Podor et Matam ; la famille Haïdara de Daroul Khaïry en Casamance ; les centres religieux de Médina Gounass dans le département de Vélingara et à l'Est du pays ; Thiénaba situé dans la région de Thiès ; dans le centre du pays, le Saloum avec la famille Dème à Sokone et enfin la famille d'Abdoulaye Niass à *Kawlak*.

Il y a eu beaucoup de changements. Parmi ces changements, on peut citer euh… Toute personne tijaan, quelle que soit alpha, quelle que soit l'aura que tu pourras avoir sur tes taalibe, toi-même cheikh, tu dois savoir que tu n'es que taalibe devant cheikh Ahmed Tidjane. Ce qui fait qu'eux, Abdoulaye et Khalifa l'on cultivé chez leur taalibe, de sorte qu'aujourd'hui, quand tu vas chez les chérifs, ou les charafoua de façon générale, les petits-fils de cheikh Ibrahim dès qu'ils arrivent, eux redeviennent de simples taalibe comme tout le monde. Aussi âgé que puisse être le taalibe, quand il voit le plus jeune des petits-fils de cheikh Ahmed Tidiane, il considère que son marabout est arrivé. Il se met par terre […]

Une de caractéristique première du parfait *taalibe* est l'humilité et la révérence face à l'autorité du marabout. Le marabout, l'élu de Dieu, est seul à être assis en haut. Il représente Dieu et son autorité. On va jusqu'à lui concéder les pouvoirs de Dieu et la capacité de tuer de façon mystique un *taalibe* irrévérencieux.) C'est ce que l'on leur a inculqué et c'est ce qu'ils inculquent également à leur *taalibe*.

Pour conclure sur la diversité *tijaan*, il notera, en nous renvoyant au fondateur de la confrérie :

Cheikh Ahmed avait dit : « si vous entendez dire une chose sur nous, regardez si c'est conforme à la charia et à la sunna. Si ça l'est alors, considérez que c'est vrai. Si ça ne l'est pas, alors il ne faudra pas en tenir compte. ». Ce sont donc des hommes qui ne se conforment qu'a la charia et la sunna du prophète P.S.L. Ainsi qu'aux enseignements de Cheikh Ahmed Tidjane Chérif. De façon générale, c'est ça la spécificité des enseignements de Mame xalifa et de son père. Il n'y a rien qu'ils ont essayé de créer si ce qu'a laissé Cheikh Tidiane […]

1.2.2.1 Les rituels *tijaan*

Ils fournissent l'occasion d'une rencontre quotidienne qui, en réalité, remplissait une fonction d'intégration, d'affirmation et de maintien d'une solidarité de groupe, ainsi que la consolidation d'un lien fraternel entre *taalibe*. On peut aussi, d'un point de vue plus sociologique, parler du refus d'un « entre-soi social » dans la mesure où il n'existe pas de différenciation professionnelle, culturelle, ethnique, « genre » …

1.2.2.2. Le *wird*

Le *wird* fait partie des éléments fondamentaux sur lesquels repose la *tarixa*. Il est observé chaque jour, matin et soir par les *taalibe*. Il s'agit de réciter, à l'aide d'un chapelet, des noms et attributs divins tels *La ilaha illa Allah*[590] ou la profession de foi[591]. Selon la légende, cette pratique aurait été révélée au fondateur de la confrérie *tijaan* par le prophète lui-même. Selon Aliou, un de nos enquêtés, « le *wird* a été gardé secret par le prophète qui ne l'a enseigné à aucun de ses compagnons, parce que la personne qui devait l'enseigner n'était pas encore venue au monde […] »[592].

L'importance du *wird* et des *dikhrs* en général, nous sera révélée par Moustapha. Selon lui :

> *Dieu explique que seul le dikhr peut apaiser le cœur. C'est ce qui peut tranquilliser le cœur. C'est ce qui fait que les gens, et c'est là l'autre point que je veux t'expliquer. Quand tu observes bien, Dieu aussi se montre rationnel avec les hommes. Il veut des hommes rationnels. Quand tu veux quelque chose d'une personne, pour l'avoir facilement, tu ne peux que le prendre par ce qu'il aime vraiment. Parce que les gens voient les voies qui vont faciliter leur accession à Dieu. Ce qui fait que Cheikh Ahmed Tidiane avait dit de la voie que c'est une voie dans laquelle on peut penser que le nombre de dikhrs est faible par rapport à d'autres. Or, c'est un raccourci pour que l'individu arrive là où il veut arriver au niveau où il veut atteindre son seigneur par rapport aux autres individus. C'est ce qui explique l'affluence* […]

Reconnaissant ces vertus, il ne manquera pas de réagir sur le respect de ses exigences, et parfois, les difficultés auxquelles peuvent être confrontés les jeunes pour sa réalisation. Il avertit, à ce titre :

> *Tu sais, on ne force personne à prendre ou faire le wird. C'est un pacte que tu signes. On te fait comprendre que si tu ne le respectes pas, tu iras en enfer. C'est pour cela qu'on ne forcera personne à le prendre. On te fera juste*

---

[590] Cette formule célèbre, dans la tradition islamique, l'adoration en un Dieu unique *Allah*. Elle est la première partie de l'attestation de foi et se traduit par « il n'y a de divinité qu'*Allah* ! ».

[591] Nous faisons ici allusion à la *chaada* ou attestation de la foi du musulman. Elle se compose de deux formules qui sont généralement prononcées pour entrer dans la religion musulmane. Il s'agit de : *Ash-hadou an la ilaha illa Allah* qui se traduit par : j'atteste qu'il n'y a d'autre divinité qu'*Allah*. Et *Ashhadou ana mouhamadan rassouloullah*, j'atteste que Mohamed est son prophète.

[592] Lamine, entretien.

comprendre ce dans quoi tu t'engages. Mais personne ne te dira, fais ceci ou cela […].

1.2.2.3. Le *laazim*

Le *laazim* est une pratique qui ne s'éloigne pas trop du *wird*. Tout comme ce dernier, il se fait à l'aide d'un chapelet et à voix basse. Selon Lamine, le *laazim* est récité deux fois par jour, à des heures qu'il faut obligatoirement respecter. Il s'agit du *laazim* du matin qui doit se faire entre la fin de la prière de l'aube et les trois premières heures qui suivent le lever du soleil. Pour ce qui est du *laazim* du soir, il se fait après la prière d'*asr*. Le *taalibé* a environ quatre heures pour le faire, cela s'il a un motif valable comme le travail par exemple. Il s'agit de dire une fois la formule de protection contre les effets du malin : *Aouzou billahai mina cheytani rahim,* réciter intégralement la *fatiha* (prière d'ouverture), répéter cent fois la formule de pardon. Ensuite, il lui faudra prier cent fois sur le Prophète : *allah oumma Salli ala seydina Mouhamad wa salim.* Il est recommandé à ceux qui la connaissent de réciter la prière complète. Et enfin réciter la formule consacrée de fermeture de prière *Soubahan rabika rabbil izaa amayassifuna wa salamoune alal moursalina wal hamdoulillahi rabil alamine. Et* pour finir réciter cent la formule *la illaha illa lahou.*

1.2.2.4. Le *wazifa*

Le *wazifa* est une obligation pour le *taalibe tijaan*. Il est pratiqué une fois par jour, le matin ou le soir. Mais il est préférable selon Lamine de le pratiquer en groupe pour plus de ferveur. Contrairement au *wird*, le *wazifa* se fait à voix haute. Les *taalibé* se mettent en cercle autour d'un drap blanc appelé *malaane* et chantent en cœur les attributs divins. Les adeptes, une fois avoir récité la formule de protection contre Satan et la prière d'ouverture, récitent trente fois la formule suivante, *Astaghfiroullah al 'azîmal lazî lâ ilâha illa houwal hayyoul qayyoum,* cinquante fois la « Saltoul Fatiha », prière à l'intention du prophète : *Allahoumma salli 'alâ Sayyidinâ Mouhammadine il fâtihi limâ oughliqa wal khâtimi limâ sabaqa nâçiril haqqi bil haqqi wal 'eudî ilâ sirâtikal moustaqîmi wa 'alâ âlihi haqqa qadrihi wa miqdari'il 'azîm.* Une fois la formule de fermeture de prière : *Soubahan rabika rabbil izaa amayassifuna wa salamoune alal moursalina wal hamdoulillahi rabil alamine.* Cent fois, *la illaha illa lahou.* Douze fois le *Jawartoul Kamal (*perle de la perfection) :

Allahoumma salli wa sallim 'alâ 'aïnir rahmatir rabbâniyyati wal yâqoutatil moutahaqqiqatil hâitati bimarkazil fouhoûmi wal ma'ânî wa noûril akwânil

moutakawwinati ââdammiyyi sâhibil haqqir rabbâniyyil barqil asta'i bimouzoûnil arbâhil mâliati likoulli moutagharridine minal bouhoûri wal awâni wa nôurikal lâmighil lazî malata bihi kawnakal hâita biamkinatil makânî. Allahoumma salli wa sallim 'alâ 'aïnil haqqil latî tatadjallah min'â 'ourouchoul haqâiqi 'aïni ma'arifil aqwami sirâtika attâmil asqami. Allahoumma salli wa sallim 'alâ tal'atil haqqi bil haqqil kanezil a'zami ifâdatika minka ilaïka ihâdatin-noûril moutalsami salla lâhou 'alaïhi wa 'alâ âlihi salatane tou'arrifounâ bi'â iyyâ'ou.

Pour enfin terminer en récitant la prière suivante,

Innallâha wa malâikatahou yousalloûna 'ala nabï yâ ayyouhal lazîna âmanou sallou 'alaïhi wa sallimou taslïmä. Sallallâhou ta'alâ 'alaïhi wa 'alâ âlihi wa sahbihi wa sallama taslîmâ. Soubhâna rabbika rabbil 'izzati 'ammâ yaçifoûna wa salamoune 'alal moursalina wal hamdoulillahi rabbil 'âlamine.

1.2.2.5. La *xadaratoul jumma*

Cette pratique entre dans la catégorie des *dikhr* à voix haute. Le terme signifie « présence du vendredi », du fait qu'elle ne se tient que les vendredis dans les *dahira* ou autres lieux de rencontre des disciples. En effet, le *xaadara* pour parler comme les enquêtés, regroupe les *taalibe* les vendredis après-midi entre la prière de *asr* et celle de *maghrib.* Selon Bachir, elle peut comme la *wazifa* se tenir seul si on a un empêchement. Les disciples commencent par réciter une fois la formule de rejet de Satan, une fois la prière d'ouverture, avant de réciter trois fois la formule *astaghfiroullah al 'azîmal lazî lâ ilâha illa houwal hayyoul qayoum,* trois fois encore la « salatoul fatiha » à l'intention du prophète, répéter pendant une heure ou deux avant la prière de *maghrib* la formule *la illaha illah lahou* et conclure enfin, tout juste avant la prière, par la formule suivante :

Innallâha wa malâikatahou yousalloûna 'ala nabï yâ ayyouhal lazîna âmanou sallou 'alaïhi wa sallimou taslïmä. Sallallâhou ta'alâ 'alaïhi wa 'alâ âlihi wa sahbihi wa sallama taslîmâ. Soubhâna rabbika rabbil 'izzati 'ammâ yaçifouna wa salamoune 'alal moursaline wal hamdoulillahi rabbil 'âlamine.

1.2.3. Le *Layeen*

C'est une confrérie que l'on retrouve principalement à Dakar, en milieu Lébu[593]. Elle se concentre majoritairement dans les localités de Yoff et Cambéréne. Elle a été fondée vers la fin du dix-neuvième siècle par Seydina Limamou Laye, de son véritable nom Libasse Thiaw (1843 - 1903). Elle a été fondée à la suite du fameux appel du *Mahdi*[594]. Et c'est là que réside toute l'originalité de cette voie qui, contrairement aux autres, refuse l'appellation de confrérie. En effet, tel que l'écrit Abdourahmane Seck :

> *Les layenne sont couramment assimilés au phénomène des confréries alors qu'ils ne se définissent point comme tels. Il se considèrent, à proprement parler, comme la oumah du prophète, soutenant que le fondateur de leur ordre est le Prophète Mohamet en personne, qui est revenu sur terre et s'est réincarné dans la figure du fondateur, Limamou, tout comme son fils Issa est la réincarnation de Jésus*[595].

De la sorte, le sacré chez les *Layeen*, prend tout son sens dans l'apparente volonté de Limamou Laye de faire entendre la parole divine à sa communauté. Le *Layeen*, d'un point de vue statistique, est la moins représentée au Sénégal. Cependant, elle se particularise par une société communautaire fondée autour de l'égalité sociale qui commence par l'usage d'un patronyme commun : Laye. Ce trait d'orginalité a pour but de contrer toutes formes de différences, voire de hiérarchies sociales.

1.2.4. La *Mouridiyya* ou mouridisme

Fondée au début du XXème siècle par Cheikh Ahmadou Bamba communément appelé *Sëriñ Tuuba*, la *Mouridiyya* est une confrérie, une voie religieuse qui exhorte ses membres à la discipline et au travail. Elle est présentée, par ses sympathisants, comme l'une des confréries les plus dynamiques du pays. Pour cause, le travail y est perçu comme une pratique tout aussi importante que la prière, « travailler comme si l'on était immortel et prier comme si l'on devait mourir le lendemain »[596].

---

[593] Lébu : Communauté de pêcheurs vivant sur la côte sénégalaise et appartenant au groupe ethnique des wolofs.
[594] *Mahdi* : Nom arabe signifiant messager de Dieu. Son apparition doit coïncider avec la fin des temps. Sa mission serait d'exhorter les peuples à rompre avec les rites animistes en vue de suivre les pratiques de l'Islam.
[595] Abdourahmane Seck, *La question musulmane au Sénégal : Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010, p. 46.
[596] Scandée par tous les adeptes, tel un *leitmotiv*, la paternité de cette assertion est attribuée au fondateur même du mouridisme. On y présente le travail comme étant l'équivalent de la prière. Corrélation qui fait que le mouri-

Cette doctrine du travail comme vertu du parfait *mûrid* et par conséquent du bon musulman, a été depuis la formation de la confrérie, la raison de l'attrait nourri par de nombreux chercheurs envers cette philosophie religieuse. Cette doctrine a aussi contribué à faire penser la *Mouridiyya,* d'une part comme une confrérie religieuse *sûfi* en s'accordant à son étymologie arabe, *al Mouridiyya* qui signifie « voie qui mène vers Dieu ». D'autre part, le *Mouridiyya* apparaît comme une idéologie et cela grâce au « isme » que l'on fait suivre au vocable arabe. Le faisant apparaître comme une doctrine valorisant le travail.

1.2.4.1. Rituels et spécificités *mûrid*

1.2.4.2. Le *jeebelu*

Le *jeebelu* peut être compris comme un acte de foi, un pacte que le disciple *mûrid* noue avec son cheikh et maître. Il s'agit d'un acte par lequel un *taalibe* prouve sa fidélité à son cheikh par un certain nombre d'obligations comme l'obéissance, le respect, la confiance entre autres. Il faudrait signaler, avec D.C. O'Brien que le « talibé mouride croit qu'il n'est pas possible d'atteindre le ciel sans l'assistance d'un intermédiaire, d'un guide spirituel ou Cheikh, et il est prêt, en échange de cette assistance, à se soumettre presque entièrement à la volonté de ce dernier »[597].

Ainsi, le *taalibe mûrid* croit profondément que son cheikh, quel que soit son rang ou son âge, quelle que puisse être son ascendance, qu'il soit issu d'une lignée descendant directement ou non du maître fondateur, est tout de même tributaire d' « une chaîne qui le mène au salut »,au bonheur éternel. Et, cela parce que le cheikh incarne pour un eux, « un lien avec le fondateur de la confrérie, Ahmadou Bamba, qui à son tour, est un lien avec le prophète, et à travers le prophète, avec Dieu »[598]. C'est ce qui semble expliquer l'allégeance faite au cheikh que l'on souhaite suivre, et D.C. O'Brien conçoit comme une forme de « soumission » extrême avouée et rendue public au cours d'une cérémonie. En effet, O'Brien utilise le mot soumission ici pour qualifier cette pratique qui, dans la forme où elle est accomplie, devient, pour le disciple ou *taalibe,* une forme d'aliénation de ses libertés.

Le taalibe soumis n'a plus aucun droit, plus aucune autonomie, vis-à-vis son cheikh. Il se doit désormais de le servir et de lui obéir au doigt et à l'œil sans poser de questions. Nous

---

disme a longtemps était considéré par de nombreux interprètes, comme étant la « parfaite réalisation du protestantisme noir ». Cela dans une société où le travail était considéré comme l'apanage des certaines gens. On y joint également l'expression *ñiak jariñu,* « vivre de sa sueur ».

[597] D.C. O'Brien, « Le talibé mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », C. E. A., Vol. X, n° 40, 1970, p. 562.

[598] *Ibid.*

pouvons même parler de perte de l'ego du sujet soumis. Pour la simple raison que le *taalibe* ne se voit plus comme un homme libre, indépendant et doté d'intelligence, mais juste un serviteur, quelqu'un qui n'existe que pour satisfaire la volonté de son maître.

Il serait quand même utile de montrer que dans la langue wolof, pour qualifier cette pratique, cette allégeance « excessive » faite aux cheikhs *mûrid*, ou plutôt cette situation de servitude poussée à son extrême que vivent les *taalibe*, le wolof utilise l'expression *Jaammu.* Ce terme renvoie à l'idée du *Jaam* qui veut dire esclave. Quand on dit *Jaammu*, c'est pour désigner un acte, un comportement lié à une servitude. Par-là, nous pouvons citer le fait de se montrer extrêmement dépendant de son cheikh[599] ; de ne pas le regarder dans les yeux quand il s'adresse à vous[600] ; travailler pour lui sans lui réclamer un salaire, ou encore lui donner les fruits de son travail[601], s'assoir par terre[602], entre autres comportements qui rappellent la servi-

[599] L'individu soumis n'a aucune initiative, il ne fait ou ne décide de rien sans consulter son maître auparavant. C'est ce dernier qui agit et parfois même pense à sa place. Le *taalibe* ne semble existe qu'à travers ce personnage.

[600] Ce qui est considéré comme un trait de politesse dans la tradition, ne pas regarder dans les yeux ses aînés ou ses maîtres, bref tout ce qui représente une autorité est également un signe distinctif de la relation de supériorité entre dominant et dominé. Toutefois, c'est en réalité la manifestation du narcissisme et du machisme valorisé dans les groupes dominants qui pensent que regarder son interlocuteur dans les yeux est un signe de défiance d'un dominé envers un dominant. Le premier devant baisser tête et regard en répondant toujours par l'affirmative aux demandes de ses maîtres, quelle que puisse en être la nature et la complexité.

[601] C'est une obligation pour le *taalibe* de travailler et de servir physiquement son marabout. Il peut s'agir de cultiver son champ, conduire sa voiture, s'occuper de son école coranique, etc. Jadis, le travail pour le maître, surtout dans ses champs, se faisait pour nourrir toute la communauté. Dans cette circonstance, travailler pour le marabout signifiait travailler également pour soi. Aujourd'hui, cela prend d'autres dimensions. Il s'agit de travailler pour son maître dans le but d'obtenir, comme récompense ou rétribution à sa peine, des bienfaits. Cependant, les *murid* font une différenciation des dimensions du travail. Il y a tout d'abord le *Kasb* qui suppose de travailler dans le but de gagner quelque chose. C'est un type motivé soit par une forme de rétribution financière, symbolique ou mystique. Dans tous les cas, on attend quelque chose en retour de la tâche effectuée. Il y a ensuite la dimension du travail *amal* qui traduit le travail exercé dans le but d'acquérir la connaissance d'un maître. Dans la pratique, il s'agit de servir, d'être à son service pour soutirer de lui quelques secrets de son mysticisme. Et enfin, le *khitma* qui suppose que le *taalibe* voue son existence au service exclusif de son maître. Il n'attend rien et n'espère rien. Il n'envisage plus une vie en dehors du service de son maître et de sa communauté. C'est le degré ultime du travail de désintéressement et de mortification de l'ego par l'activité. N'oublions pas que c'est à travers l'activité que les maîtres *sûfi* éduquent les masses qui n''ont pas de connaissance coranique et qui arrivent entre leurs mains déjà âgés et déjà remplis d'autres valeurs. La première chose qu'il faudra leur enseigner, pour leur éducation, ce sera l'importance de servir sans rien attendre en retour.

[602] L'idée de s'assoir à la même hauteur que son maître est impensable aux yeux des *taalibe.* On s'assoit à ses pieds pour ne pas que sa *baraka* nous échappe. La *baraka* suppose bien la chance et la réussite dans ce que l'on entreprend, mais également l'utilité. La capacité à être utile à soi-même et à sa communauté. On a, en plus, le *barke* dans la culture sénégalaise. La transmission de cette aptitude est l'apanage du père. Dans la tradition wolof, on interdit également aux jeunes de s'assoir à la même hauteur des anciens ou de son père. Ce fait est interprété comme un excès d'ego, la revendication d'un statut équivalent à celui de l'autorité. Autant le père biologique que le marabout représentent des « Patrocle ». Leurs statuts sont les symboles érigés à la gloire du Père : la puissance ou encore l'esprit créateur. Il est considéré comme le détenteur de la clef de l'espace divin, c'est à travers lui que le jeune peut accéder à la félicité et à ses bienfaits. Cette représentation existe dans toutes les cultures et est issue de l'histoire de Joseph et de Jacob. Quand Joseph, maître en Égypte, intima l'ordre à ses frères de faire venir leur père afin qu'il puisse relâcher Benjamin. Une fois devant lui, il lui révéla son identité et donna une fête pour présenter son père au pharaon et au peuple. Vu son statut, il ne pouvait pas se mettre par terre et laisser son père s'assoir en-haut et encore moins laisser son père s'assoir par terre. Il lui demanda donc de

tude. De plus, le *taalibe mûrid* pense à travers son cheikh. C'est son cheikh qui guide ses choix et ses comportements.

Il serait légitime de parler du cheikh en termes de maître à penser ou encore de « directeur de conscience ». Le *taalibe* n'a aucune liberté ni d'action ni de conscience. C'est son cheikh qui lui dicte tout. Cette attitude s'appuie sur une conception de la sacralité qui leur serait, semble-t-il, conférée par le divin. Cependant, n'oublions pas que l'Islam orthodoxe, dans ses principes, rejette scrupuleusement l'allégeance excessive aux cheikhs ou guides religieux, dans la mesure où cela a tendance à introduire des biais dangereux dans les pratiques islamiques[603]. Par biais dangereux, nous entendons par exemple le fait que ces guides soient vus non plus comme de simples serviteurs de Dieu, mais plutôt comme des plus qu'hommes, des êtres qui égalent Dieu aux yeux des disciples qui leur attribuent des caractéristiques divines. Cependant, il semblerait que la *mouridiyya* soit la seule des confréries qui accorderait autant d'importance mais aussi de profit de cet état de soumission ou allégeance excessive et à bien des égards volontaire. On y dénote une essence éminemment religieuse et mystique. Il nous paraît donc important de travailler à en saisir le sens et la signification aux yeux des pratiquants. Une façon d'aller au fond des représentations que les adeptes *mûrid* se font de leurs propres pratiques.

La *mouridiyya*, comme nous avions eu à le dire, est une confrérie musulmane d'inspiration *sûfi*. Dans les préceptes *sûfi*, tirés naturellement du coran, on reconnait l'importance du cheikh et de la confrérie dans la vie d'un individu. Le cheikh est celui qui transmet à un individu les rudiments nécessaires à sa quête de connaissance et de reconnaissance de Dieu. Il serait intéressant d'illustrer cette idée à travers un exemple imagé comme il est coutume dans les milieux *sûfi*. Mais avant tout, il serait fort utile de rompre avec l'anthropomorphisme traditionnel qui fait penser Dieu comme un *Être*, quelque « chose » qui est comme le sont les hommes[604]. Dans l'inspiration *sûfi*, on se représente le divin comme une

---

partager son trône. À un moment de la célébration, il sentit une lourdeur au bras. Quand il le leva, pensa que ce n'était qu'une crampe passagère due à l'étroitesse du trône qu'il partageait avec son père qui, s'asseyant le lui pressait, il vit alors quelque chose, une sorte de lumière s'échapper par le bout de ses doigts et s'envoler vers le ciel. Le soir même, il reçut l'ange Gabriel (Djibril) en rêve. Ce dernier lui révéla que c'est parce qu'il a préféré marquer sa posture temporelle, en omettant de célébrer la gloire du Père à travers la personne de son père biologique que la lignée prophétique de sa famille s'arrêtera après lui. Ils étaient tous prophètes, de père en fils, depuis Abraham, lui sera le seul qui n'en n'engendrera pas.

[603] Les inspirations du soufisme font penser à un Islam canonique, hiérarchisé qui se singularise par un culte rendu aux saints. On leur prête souvent la particularité de posséder une partie du pouvoir divin et de pouvoir agir autant sur le destin que sur les pensées des hommes.

[604] Il s'agit, comme E. Levinas, de saisir la divinité comme l'Existence, la source d'où émane tout être. Et les hommes comme les existants qui trouvent le sens, voire leur source dans leur relation à l'Existence.
Voir Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2004, (seconde édition).

source, une source d'inspiration, de connaissance, d'espoir et de félicité. Un vase dans lequel l'individu devra s'abreuver afin de trouver des réponses aux questionnements d'ordres existentiels. Questionnements qui abordent très souvent les thèmes du pourquoi ou du comment des choses, de la création de l'univers, des hommes entre autres[605].

Par contre, le rôle du cheikh ne sera certainement pas de répondre aux questions de son *taalibe* pour l'aider à se découvrir. Car, chaque individu devra chercher et trouver lui-même ses réponses. Ces réponses auront un sens particulier à ses yeux et surtout lui permettront de découvrir tel qu'il est, de saisir son existence et son rapport avec son créateur. Le rôle du cheikh se limitera à celui de guide pour le disciple. Il est celui le mène et l'accompagne dans la quête de lui-même et à travers cela la découverte de Dieu.

Le divin étant vu dans le mysticisme soufi comme une source dans laquelle devront s'abreuver les hommes, le cheikh est alors celui qui va y conduire les *âmes* en leur proposant les moyens nécessaires pour y arriver. Ce sont généralement des prières ou *wird*, ou encore des *dikhr*[606], le tout accompagné de longues séances de méditations. La confrérie apparaît donc comme un moyen par lequel un aspirant arrive à s'imprégner de la source, à s'abandonner et se remplir de la lumière divine. Cependant, on peut se poser la question de la nécessité de l'allégeance comme un moyen pour le cheikh de fixer, voire de s'assurer la fidélité de ses disciples. On se rend compte que, dans d'autres confréries comme la *Qadiriyya* ou la T*idjaniyya*, il y est fait état de respect envers le cheikh, mais en aucun cas de soumission. Respect, comme celui qu'un élève doit à son professeur.

Le cheikh est celui qui a en premier été inspiré par Dieu, celui qui s'est abreuvé en premier et qui montre aux autres la voie à emprunter pour y arriver. Lui vouer un culte ou une soumission absolue n'a aucun sens religieux encore moins moral. C'est comme, dans *l'Allégorie de la caverne de Platon,* le cheikh peut être comparé au philosophe, celui qui arrive le premier à se libérer de ses chaînes et aller vers la lumière, voir les choses avec leur véritable forme, en avoir une vraie connaissance. Et qui, après revient parmi les siens pour leur faire partager son expérience et leur montrer la voie. C'est effectivement le rôle du cheikh fondateur de confrérie. Cela, même si dans la *Mouridiyya*, il est perçu comme un prophète ou encore un élu de Dieu. Il serait quand même intéressant de prendre à témoin les propos de Bamba sur cette forme de soumission pour comprendre le sens qu'en donnent les disciples. Cheikh Abdoulaye Dièye pour montrer le sens sacré de cette pratique, citera cette dé-

[605] Il s'agit de questionnement d'ordre interprétatif et analytique concernant le sens de la création ou encore les significations des actions divines.

[606] *Dikhr* : chants religieux entonnés lors de cérémonies religieuses musulmanes. Ce sont généralement des noms de Dieu qui ont, semble-t-il le pouvoir d'inspirer les âmes dans la pratique de la religion.

claration de Bamba « j'ai reçu de mon seigneur l'ordre de mener les hommes vers Dieu, le Très-Haut. Ceux qui veulent l'instruction, le pays dispose d'assez de lettrés »[607].

Ces propos de Bamba semblent, même si cela n'est pas dit explicitement, accorder une grande importance au *jeebelu*. Mais surtout à la soumission qui en est la forme pratique. Le cheikh fait, à travers ses propos, de la soumission le levier continuité de la *mouridiyya.* Ce qui prit forme avec les premiers adeptes de la confrérie. En fait, il serait utile de signaler que les premiers adhérents à la foi *mûrid,* étaient des paysans libres (*baadoolo*), des gens des castes professionnelles, des esclaves entre autres, les laissés pour compte de la société wolof qui se cherchaient un protecteur face aux colons après la chute des rois locaux. Ces gens ont, semble-t-il, emmené avec eux « l'habitude d'une extrême soumission » et « la volonté de travailler pour un maître ou de lui donner les fruits de leur travail »[608].

De plus, le cheikh s'exprimera clairement sur la soumission comme vertu fondamentale du parfait *mûrid*. Il lui en donnera un sens exclusivement religieux et mystique à la fois. Nous n'en voulons pour preuve que ces vers où le cheikh disait : « celui qui s'isole après avoir accumulé toutes les connaissances et prétend accéder à Dieu sans guide, sur la base de sa propre connaissance, se noie dans la perdition »[609]. Il avertira dans un autre texte que « celui qui n'a pas de Cheikh comme guide spirituel, Satan est son Cheikh où il va »[610]. Il est évident que la vision de Bamba est tout à fait claire sur l'importance qu'il accorde à cette pratique et lui donne un sens purement religieux et mystique. L'éclairage de ses écrits reste à nos yeux irremplaçables, dans notre quête de compréhension de la soumission *mûrid* et de son sens.

L'acte de soumission implique tout un rituel, voire un cérémoniel. Tout à l'heure nous disions du *jeebelu* avec la soumission comme aspect pratique, qu'il se présente à nos yeux comme le levier de continuité du *mouridiyya,* en ce sens qu'il fonde toute son originalité et explique tout l'intérêt que nous avons eu pour cette communauté religieuse. En effet, le *jeebelu* symbolise l'entrée d'un individu dans la confrérie. C'est la condition *sine qua non* pour devenir *mûrid*. Il est nécessaire pour un individu désireux de devenir *mûrid* de passer par ce rituel. Il doit d'abord choisir un cheikh qui lui convient et dire les mots qu'il faut pour que le *jeebelu* soit effectif. D.C. O'Brien nous présente dans son texte un exemple, un idéaltype de cérémonie de *jeebelu* en train de s'accomplir. Cérémonie qui selon lui, s'exprime dans des « termes dramatiques et absolus » du fait de la teneur des propos prononcés. En fait :

---

[607] Cheikh Abdoulaye Dièye, *Le centenaire du Jihad Al Akbar*, 1895-1995, p. 37.
[608] D. C. O'Brien, « Le talibé mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *in Cahiers d'Études Africaines,* Vol. X, n° 40, 1970, p. 564.
[609] C. A. Bamba, Les *Cadenas de l'Enfer, Casablanca*, Dar-El-Kitab, 1984, p. 82.
[610] C. A. Bamba, *Itinéraires du Paradis*, recueils de poèmes.

Pendant la cérémonie d'initiation, le futur taalibe se met à genoux devant le Cheikh et prononce la formule suivante : « Je me soumets à vous à vous corps et âme. Je ferai tout ce que vous demandez de moi et m'abstiendrai de tout ce que vous m'interdisez ». Le Cheikh prononce alors une brève bénédiction et crache dans les mains du taalibe qui passe ses mains sur son visage, symbole qu'il est dans les mains de son Cheikh » comme le cadavre dans les mains du laveur de mort ». Le Cheikh déclare ensuite qu'il accepte l'acte de soumission et d'ordinaire ajoute cette formule : « Obéis toujours aux ordres » qu'il peut ou non préciser. La soumission est d'ordinaire symbolisée aussi par une petite offrande que le taalibe fait à son cheikh[611].

Avant cette présentation d'O'Brien, nous n'avions jamais su comment se déroulait une cérémonie de *jeebelu*. On constate qu'il l'a présenté comme un don de soi, le disciple fait don ou pour être moins catégorique, confie son être à son marabout qui se doit de lui assurer une quiétude aussi bien sur terre que dans l'au-delà. Pour en comprendre plus sur cette pratique, nous avons donc voulu en avoir une idée autre que celle illustrée dans les récits des chercheurs, nous avons voulu en être témoin dans la réalité, partager cette expérience avec d'autres. Non pas la vivre nous, en tant qu'aspirant *mûrid*, même si nous avions été bien tenté de le faire. Mais plutôt y assister, voir comment se déroule la cérémonie, à quel moment y procède-t-on et surtout dans quelle circonstance un aspirant ou tout simplement un sympathisant *mûrid* en arrive-t-il à s'y adonner ?

Nous avons voulu en avoir une idée précise, observer directement le déroulement du rituel. Bien que n'y ayant jamais participé, nous saisissons tout de même la forte signification symbolique que pouvait avoir un tel comportement sur la construction de l'*ethos murid*.
Construction, mais également socialisation, car c'est ce qui fonde et prouve à la fois l'appartenance du sujet à la communauté. C'est ce qui fonde et définit son identité confessionnelle.

Pour ce faire, nous demandions à notre principal informateur, qui se trouvait aussi être le chef de fil d'un rassemblement de jeunes étudiants *mûrid* établis sur Amiens, de pouvoir assister à l'une de leur rencontre. Cela dans l'espoir de pouvoir agrandir notre réseau de connaissance et recueillir le maximum de récits possibles sur leur expérience du *jeebelu.* Contre toute attente de notre part, le chef de fil ou *Jawriñ*[612] tel qu'il est nommé par ses condisciples,

[611] D. C. O'Brien, « Le talibé mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *in Cahiers d'Études Africaines,* Vol. X, n° 40, 1970, p. 565.
[612] Personnage qui dirige et organise les assemblées confessionnelles *murid* dans et en dehors du pays. Il est désigné par le cheikh en personne et servira de lien entre lui et ses *taalibe.*

nous fit part de la venue prochaine de leur marabout à Paris. Il nous invita à nous joindre, si nous le souhaitions à leur délégation amiénoise qui allait être reçue par le cheikh. Nous n'en espérions autant ! Pouvoir être témoin des interactions entre marabout et disciples et avec un peu de chance d'un *jeebelu* en train de se faire. Nous acceptions la proposition et prîmes les renseignements nécessaires, jour, heure, lieu de rencontre pour le départ, etc., et toutes les informations nécessaires à notre aventure.

Il nous faut signaler que jamais auparavant, nous n'avions encore jamais assisté à ce genre de cérémonie dans laquelle il y avait en même temps les disciples et le marabout. Jusqu'à la dernière minute, nous hésitions pour y prendre part, pris par la crainte de mal nous comporter durant l'office et de heurter non seulement nos accompagnants, mais également le marabout. Bien que nous considérant comme un sympathisant *mûrid*, il n'en reste pas moins que nous ayons, comme tout Sénégalais, intériorisé depuis l'enfance les valeurs et postures sacrées des marabouts. Par conséquent, nous nous devions de faire preuve d'une bonne conduite à leur égard.

Du marabout en question, nous ne savions que ce que notre informateur jugeait nécessaire de nous en dire. Il se confondait toujours en éloge en parlant de lui. Il ventait régulièrement sa sagesse, sa générosité, son attention envers ses disciples, son caractère courtois et simple, etc. Mais, il y avait également ce qu'en disent les autres Sénégalais et surtout la presse locale. On y dénonçait plutôt ses excentricités de tout type[613] . Toutefois, cela n'empêche pas qu'il soit considéré comme l'un des marabouts les plus influents du pays. Cheikh Béthio comme l'appellent ses disciples, n'appartient pas à la famille du fondateur de la *muridiyya*, mais a été élevé au rang de cheikh par *sëriñ* Saliou Mbacké, l'un de ses fils qui a eu à diriger la confrérie. Ne faisant pas partie de la famille du saint fondateur, il a néanmoins été élevé au rang de cheikh par ledit *sëriñ*, pour des raisons qui échappent encore aux adeptes de la confrérie, car semble-t-il, il n'y avait plus eu d'ordination de cheikh dans cette organisation religieuse depuis l'époque de Bamba et de cheikh Ibra Fall. Néanmoins, il fait certainement partie des marabouts les plus populaires aussi bien du mouridisme que des confréries, en général. Il compte la majeure partie de ses disciples parmi les jeunes, lycéens et étudiants, issus pour la plupart de milieux privilégiés. Interrogeant ceux d'Amiens sur les raisons de cet attrait pour ce marabout, ils répondent tous qu'ils « voient en lui la dernière chance pour être sauvés »[614].

[613] On lui reproche très souvent son goût pour le luxe, son comportement excessif en public et également le fait qu'il ne réponde pas à certaines législations "shariatiques" telle le nombre d'épouses ou la célébration de mariage sans le consentement des proches des différents épousés.
[614] *Cf.* Alioune, chef de file de la communauté *cántakon*e d'Amiens. Entretien réalisé en hiver 2009 à Amiens.

Cependant, aucun d'eux ne nous renseignera ce sur quoi ils ont ou vont être sauvés, se contentant juste d'un sourire et d'un « bientôt tu comprendras »[615]. En fait, c'est bien après que nous avions compris que le chef de file du groupe nous voyait comme un probable futur *mûrid* et n'a pas du tout compris que tout ce qui importait pour nous c'était juste la réalisation de ce travail. Ce qui était assez amusant dans la mesure où en les écoutant vanter ou vendre leur confrérie, nous nous demandions s'ils croyaient réellement que nous allions y adhérer. Si oui, c'était pour nous la preuve que nous avions réussi notre immersion dans cet univers qui nous était totalement étranger. Quoiqu'il en soit, ils nous ont proposé d'aller avec eux voir le cheikh qui était de passage à Paris pour officiellement venir voir comment se portaient ses *taalibe*[616]. Quoiqu'il en soit, nous n'avions pas voulu dissiper le voile sur nos motivations réelles.

Nous avions quitté Amiens vers dix-sept heures et nous nous dirigions vers Paris parmi un cortège de trois voitures dans lesquelles se trouvaient les principaux dirigeants du groupe. Nous nous sommes donc douté que c'était probablement dans le but de nous forcer la main et nous faire adhérer à la confrérie. Le responsable du groupe nous proposa de monter avec lui, sa femme et un autre disciple dont nous venions juste de faire la connaissance. L'ambiance dans la voiture était très *mûrid*, chansons religieuses qui passaient en boucle, suivie d'une très longue conversation entre eux sur l'importance d'être dans une confrérie, les miracles réalisés par leur guide, entre autres discussions prosélytes. Après nous être perdu une bonne dizaine de fois, nous arrivions à Bussy dans la résidence qui accueillait le marabout.

La résidence qui accueillait le Cheikh à Bussy, était d'un luxe « rare ». Une impressionnante villa, dans un quartier résidentiel parisien. Il y avait déjà beaucoup de jeunes gens qui s'affairaient à côté. À peine sommes-nous descendus de voiture, la première chose qu'ils ont demandée était de savoir si nous avions de l'argent pour, selon le chef de file, « saluer le cheikh »[617]. Sur le coup, nous avions souri, pensant qu'il nous taquinait. Mais non ! Alors, nous acceptions de nous livrer au jeu. À l'intérieur, la salle, très spacieuse, était archicomble. Nous enjambions les gens assis tous par terre. Le plus extraordinaire était quand nous avions aperçu le cheikh. Nos accompagnants, à peine ont-ils aperçu le cheikh, qu'ils se sont tous mis à ramper pour aller à sa rencontre. Nous étions désemparé et même stupéfait face à ce qui se

[615] *Ibid* Aliou.

[616] C'est en fait une tradition chez les marabouts m*ûrid* de faire le tour de leurs disciples établis dans les grandes villes du nord pour, officiellement venir les bénir et s'assurer de leur confort dans ces contrées lointaines. C'est également l'occasion pour eux de ramasser des offrandes en espèce et de leur rappeler le lien fort qui les unit.

[617] Saluer ici suppose marquer son respect et sa considération. Ce qui, dans les représentations *mûrid*, ne saurait se faire les mains vides. Il faut amener avec soi, quelque chose de conséquent pour donner la preuve de la pérennité du lien symbolique qui unit au marabout.

passait sous nos yeux. Que fallait-il faire ? Se mettre à genoux comme nos amis et marquer par ce geste notre engagement vis-à-vis de notre objet ? La honte et la gêne mais également le désarroi face à ce que nous ne comprenions pas nous paralysaient sur place.

Bientôt, nous n'étions plus que le seul à être debout devant l'assemblée. Le chercheur est souvent confronté à des situations extrêmes sur son terrain. À cet instant, nous n'avions plus à l'esprit que la formule de Nigel Barley, « l'anthropologie n'est pas un jeu dangereux ». On peut lui concéder, car les rencontres, autant physiques qu'intellectuelles au cours de la réalisation d'un terrain rendent plaisants cet exercice. Cependant, ce qui est surement moins plaisant dans cette activité, c'est que l'anthropologue donne de sa personne et subie des violences d'où naîtra son intérêt scientifique.

Section 4: Ethnographie d'un mouvement religieux

1. Introduction

Le *ñaseen* est une branche interne de la confrérie *tijaan*. Par cette appellation, on désigne la famille d'El Hadji Abdoulaye Niass de *Kawlak*… Cependant, nous traiterons ici d'une voie parallèle à la sienne initiée par un de ses fils, Cheikh Ibrahima Niass (1900 - 1975). C'est en 1929, alors âgé de vingt-neuf ans qu'il fit entendre son appel, se déclara être l'héritier de Cheikh Ahmed Tidiane Chérif. Il se présenta à ses contemporains comme étant celui qui avait pour mission de revivifier la foi islamique et redynamiser la *tarixa tijaan*, comme annoncée par son fondateur.

Auteur de nombreux ouvrages mystiques en langue arabe *Baay* Niass, comme il était communément nommé, jouissait d'une renommée parmi les mystiques de son époque. Son érudition, son charisme et son ouverture furent telles qu'il ne manqua pas d'attirer l'attention des tous, y compris des chercheurs étrangers tels Vincent Monteil qui le présentait comme « l'une des personnalités les plus remarquables parmi les marabouts du Sénégal »[618]. Il va inaugurer une nouvelle voie, la *Faydou* ou communauté de la grâce *qui* aura comme principal objectif de répandre les valeurs et savoirs *tijaan.* Il va prôner une pratique exemplaire de l'islam basée sur la recherche intérieure et le respect de tous ses préceptes. Il s'agit de respecter la *sharîa* ainsi que les cinq piliers, mais également des pratiques comme le *wird* ou encore le *dikhr* qui conduiront le *taalibe* vers la connaissance de Dieu. Ce procédé d'initiation qui prend la forme d'une instruction à la mystique *sûfi*, est appelé *tarbiya*.

1.1. *Baay* Niass

Fils d'Abdoulaye Niass (1844-1922) né en 1900 à Taïba Niass, en 1929, il fonda un mouvement qui, trois décennies plus tard, comportera des millions de disciples en Afrique de l'ouest. Ce qui en fera le groupe religieux sénégalais comportant le plus de *taalibe* à travers le monde. (Rencontre avec l'émir de KANO). Son mouvement *tijaan* se particularise de l'« orthodoxie tijaan » par des réformes et innovations. Ces réformes et autres innovations auront comme but de magnifier les préceptes de la *tarixa* comme ce fut le cas pour le mouri-

[618] Vincent Monteil, *Islam noir*, Paris, Seuil, 1964, p. 132.

disme. Les sociétés africaines n'étant pas très friandes de transformation ou d'innovations, surtout si cela provient d'un jeune, lui valurent de nombreux détracteurs. Aujourd'hui encore, bien que connaissant un succès retentissant auprès de la jeunesse, le mouvement continue à en pâtir, parce que toujours perçu par certains puristes comme un contre sens à la *Tidjaniyy*a originelle[619]. L'une de ses innovations majeures a été l'introduction de la *tarbiya* dans la formation des aspirants. C'est effectivement ce sur quoi se fondent les adeptes pour penser la différence fondamentale entre les *Tidjaniyya* au Sénégal. Selon Bachir :

> *C'est la tarbiya qu'on fait. C'est-à-dire l'initiation qu'on fait pour connaître Dieu. C'est qui fait la différence entre les deux. Mais à part ça, la Tidjaniyya c'est la Tidjaniyya, c'est la même chose. C'est laazim, c'est-à-dire la wazifa que l'on fait, c'est pareil. Sauf que ce sont les guides qui sont différents, dans l'autre, c'est El Hadji Malick et pour nous, c'est Baay Niass. Mais c'est la même chose quoi. Ils sont tijaan comme nous et on fait les mêmes choses. Le vendredi comme ce va faire tout à l''heure, le xaadara, si tu pars à Tiwaawan tu verras la même chose* […].

Toutefois il serait légitime de reconnaître que la *tarbiya* comme processus d'initiation spirituelle, dans son entendement premier, existait déjà au sein de la *Tidjaniyya*. Seulement elle s'appliquait à un groupe d'aspirants plus avancés en âge. Cette pédagogie mystique s'appliquait, comme le montrent Kane et Triaud, à des « gens plus usés dans la *Shari'a* ». Avec *Baay* Niass, elle était devenue accessible à tous, particulièrement à la jeunesse et les femmes, les principaux exclus des enclos de la spiritualité *sûfi*, en général. Certains puristes comme le jeune marabout Moustapha insistent, quant à eux, sur le fait que :

> *Le principe de tarbiya n'existait pas auparavant dans la Tidjaniyya. C'est une innovation apportée par Baay Niass […]. Par contre, le principe de guidance de l'aspirant vers Dieu existait bel et bien. «[…]. Mais ce sont les formes qui changent et la façon de faire. Comme par exemple, Cheikh Ahmed n'a pas enseigné qu'il fallait faire la Wazifa matin et soir. Lui, ne l'a enseigné qu'une fois par jour. Jusqu'à présent à Fez, ils font un wazifa mais pas matin et soir. Le wird par contre, c'est matin et soir. Sur les formes de la xadaratoul juma : la illa illa allah* […].

[619] Entretien Moustapha Diop.

Cependant, c'est cette innovation qui donne pertinence l'autoproclamation du jeune marabout comme le nouveau détenteur de la grâce divine et l'unique porteur de la *faydou.* Le porteur de grâce et de la *faydou* est, dans cette tradition spirituelle, une sorte de messie de la *Tidjaniyya* qu'avait professé en son temps Cheikh Ahmed Tidiane. Selon Moustapha Diop, « tous les marabouts *tijaan* s'en sont proclamés ». *Baay* Niass n'est, pour lui, « qu'un marabout de plus qui s'en est prévalu. Seul Dieu sait qui en est le véritable détenteur ». Par contre, pour Aliou, « Cheikh Ahmed Tidjane avait bien décrit *Baay* Niasse ». Comme il nous l'apprend, le Cheikh suprême de l'ordre mystique avait prédit que : « la *faydou* sera portée par un homme de trente ans qui aura pour cause beaucoup de détracteurs. Et il arrivera en période de forte crise. ». Les circonstances ou coïncidences font que l'annonce ou l'appel de *Baay* Niass se fit en 1929, l'année de la crise économique. À l'époque, il était âgé de vingt-neuf ans révolus. Cet appel ne manqua pas de lui faire des ennemis au sein même de sa famille. Survenu quelque temps après le décès de son père et maître El Hadji Abdoulaye Niass, le fauteuil de *xalif* de Leona *ñaseen* était loin d'être un *sede vacante*. En effet, El Hadji Ahmed Niass dit *xalifa* venait de prendre la suite de leur illustre père. Personnage très influent dans le milieu de la *Tidjaniyya* internationale, il était réputé pour sa maîtrise de la langue arabe et la perfection, voire la pureté de sa prose.

L'appel de *Baay* Niass n'a pas manqué de jeter le trouble entre les deux hommes qui sont, selon les interviewés, « restés en froid durant de longues années ». Ce qui explique que *Baay* a dû se retirer de Leona pour fonder la ville de *Médina Baay* qui est devenue le centre de sa voie. Il est également passé par Kossi où il a résidé de nombreuses années en compagnie de *taalibe* qui venaient de tous le Sénégal, de la Mauritanie et du Nigéria.

Pour cette raison, nous avons pensé que la confrérie se divisait, dans son organisation interne, en plusieurs bastions d'égale influence et autonomes. Or, de sa rectification de cette idée, Moustapha renseignera que :

> *Il n'y a pas de parties ou de bastions. La seule source, c'est El Hadji Abdoulaye Niass, c'est le père de Baay Niass et mame Xalifa était l'aîné de la famille. Quand il est arrivé, il a prôné la continuité de l'héritage de son père. Déjà, il y avait plusieurs années de différence entre lui et ses frères. Il doit avoir 20 ou 22 an de plus que Baay Niass. C'est en quelque sorte lui qui a fait son instruction. Il a apporté la continuité. Il n'a rien rajouté ou diminué à la forme ou aux pratiques et enseignement de son père (fidélité à la tradition et à l'héritage du père, or Baay Niasse se voulut réformateur.*

On peut constater la fréquence du terme « source » dans son propos. Comme s'il était à la recherche d'une certaine authenticité qui ne serait que dans le passé et dans la fidélité face à ce qu'ont laissé les anciens. C'est une forme de sécurité que de se dire que ce qu'ont laissé nos anciens, est forcément mieux que nous, ce que l'on va penser et trouver.
En effet, il ne manquera pas, dans cette idée de fidélité à la pure tradition, de parler en termes de bon *tijaan*. Car, selon lui :

> *Il y a eu beaucoup de changements. Parmi ces changements on peut citer euh… Toute personne tijaan, quelle que soit alpha, quelle que soit l'aura que tu pourras avoir sur tes taalibe, toi-même cheikh, tu dois savoir que tu n'es que taalibe devant cheikh Ahmed Tidjane. Ce qui fait qu'eux, Abdoulaye et Khalifa l'ont cultivé chez leur taalibe, de sorte, qu'aujourd'hui, quand tu vas chez les chérifs ou les charafoua, de façon générale, les petits-fils de cheikh Ibrahim, dès qu'ils arrivent, eux redeviennent de simples taalibe comme tout le monde. Aussi âgé que puisse être le taalibe, quand il voit le plus jeune des petits fils de cheikh Ahmed Tidiane, ils se considèrent que son marabout est arrivé. Il se met par terre* […].

Une des caractéristiques essentielles du *taalibe* demeure, selon lui, l'humilité et la révérence face à l'autorité du marabout. Le marabout, l'élu de Dieu, est seul à être assis en haut. Il représente Dieu et son autorité. On va jusqu'à lui concéder les pouvoirs de Dieu et la capacité de tuer de façon mystique un *taalibe* irrévérencieux. C'est ce que l'on leur a inculqué et c'est ce qu'ils inculquent également à leur *taalibe*. Penser une révolution ou des innovations dans ce qui n'est pas à soi, serait, selon lui, une sorte d'entorse à la règle de base qui est la fidélité ou encore le conformisme. Il ne maquera, face à cette volonté de rajouter ou d'innover la voie, au fondateur lui-même, Cheikh Ahmed Tidiane qui, selon lui, aurait averti que :

> *Si vous entendez dire une chose sur nous, regardez si c'est conforme à la charia et à la sunna. Si ça l'est, alors considérez que c'est vrai. Si ça ne l'est pas alors, il ne faudra pas en tenir compte. ». Ce sont donc des hommes qui ne se conforment qu'à la charia et la sunna du prophète P.S.L. Ainsi qu'aux enseignements de Cheikh Ahmed Tidjane Chérif. De façon générale c'est ça la spécificité des enseignements de Mame Xalifa et de son père. Il n'y a rien qu'ils ont essayé de créer si ce qu'a laissé Cheikh Tidiane* […].

Ce qu'il nommera par l'expression « enseignement parallèle à la *Tidjaniyya* originelle », il le qualifie plutôt de fougue de jeunesse :

> *Dix ans avant son rappel à Dieu, El Hadji Abdoulaye Niass disait à ses taalibe de suivre Xalifa, car c'était lui son xalif. Et par conséquent, le xalif de cheikh Ahmed Tidiane. Après sa mort, la famille était restée intactes au début. Quand il y avait gammu, chacun venait s'y associer. Mais, à un moment donné, ceux qui étaient plus jeunes, pensaient qu'il fallait innover, qu'il fallait faire en sorte que cela dépasse l'horizon sénégalais. Ils ont pensé qu'il fallait créer ce qu'ils appellent « Faydou Tidjaniyya ». Par l'élan de cette fougue de jeunesse, il y avait des côtés qui pouvaient paraître un peu négatif, sur comment il sortit de la maison pour créer un autre mouvement. C'est bien beau d'élargir, mais les études, la fougue et l'influence qu'il y avait d'une part et d'autre, c'est ce qui a créé des divisions dans la famille. Mais, quelques années après, avant le rappel à Dieu de Mame Xalifa, ils se sont retrouvés. Ils se sont retrouvés. Ils se sont rencontrés et ont discuté. Mais n'empêche toujours, chacun d'entre eux, vu le poids qu'il pesait dorénavant avec ses taalibe, ne pouvait que constituer deux parties. Mais, ils restent toujours issus de la même souche, El hadji Abdoulaye* […].

Refusant même, par moment, de nommer *Baay* Niass, il rajoutera que :

> *Ce sont les mêmes enseignements. La preuve, la dernière fois que Baay Niass a fait l'exégèse du Coran, quand il ne resta plus que de conclure, il appela son frère pour qu'il vienne le faire. Quand il est arrivé, il lui dit que « celui qui fait l'exégèse du Coran jusqu'à ce niveau, peut bien le terminer lui-même. ». Il lui répondit que « On est né et on t'a trouvé être une source de savoir. Si l'on t'avait trouvé être vendeur de cola, alors on serait également allé vendre de la cola au marché. ». Pour dire que c'est lui qui a instruit ses frères* […].

Il ne faut pas oublier que Moustapha est membre de la famille *ñaseen* et petit-fils de *Xalifa* Niass. C'est, sans doute, ce qui orientera son regard sur l'engagement religieux de la jeunesse qui, selon lui, peut laisser penser à deux causes :

> *On peut en trouver la cause sur deux aspects. Dans un premier temps, on peut penser à des causes religieuses et ensuite à des causes économiques. La cause religieuse, c'est que la Tidjaniyya est une tarixa dans laquelle à*

chaque moment de la journée, il y a des dikhrs que l'on fait. On a les dikhrs du matin, le dikhrs du soir. Quand tu observes bien le monde, les gens se tiraillent pour des richesses, pour la beauté, pour beaucoup de choses, mais jusqu'à présent… les tubaab sont allés jusqu'à en finir avec tout cela. Ils sont dans le plaisir. La femme, ils sont allés jusqu'à ce que le plaisir dans le sexe différent ne les contente plus. Les hommes vont entre eux et les femmes entre elles. Mais toujours, leur cœur, en quelque sorte, ne connait pas l'apaisement. Cette tranquillité, c'est le dikhr qui le procure à une personne. C'est pour cela que l'on dit allahou dikhroullah.

Sur le *dikhr*, son avis reste également tranché. Son importance réside dans le fait que selon lui :

Dieu explique que seul le dikhr peut apaiser le cœur. C'est ce qui peut tranquilliser le cœur. C'est ce qui fait que les gens, et c'est là l'autre point que je veux t'expliquer. Quand tu observes bien, Dieu aussi se montre rationnel avec les hommes. Il veut des hommes rationnels Quand tu veux quelque chose d'une personne, pour l'avoir facilement, tu ne peux que le prendre par ce qu'il aime vraiment. Parce que les gens voient les voies qui vont faciliter leur accession à Dieu. Ce qui fait que Cheikh Ahmed Tidiane avait dit de la voie que c'est une voie dans laquelle on peut penser que le nombre de dikhrs est faible par rapport à d'autres. Or, c'est un raccourci pour que l'individu arrive là où il veut arriver au niveau où il veut atteindre son seigneur par rapport aux autres individus. C'est ce qui explique l'affluence […].

Ce qu'il nommera « l'apaisement religieux » :

On vit une époque dans laquelle les gens sont tellement désespérés qu'ils fondent tout leur espoir chez un marabout. Ils les traitent ou les portent à un niveau tel que l'on pourrait penser qu'ils les prennent pour Cheikh Ahmed tijaan. Or tel ne saurait être le cas. Aujourd'hui, toi monsieur F., tu ne peux pas vivre jusqu'à 90 ans, écrire ton testament et léguer tout ce que tu as à quelqu'un d'autre et laisser ta famille. Tu conviens que ce n'est pas raisonnable. Ou si tu le fais, tu poses un préjudice à ta famille. Jusqu'à cet instant où nous parlons, dans la Tidjaniyya, il y a la famille de Cheikh Ahmed Tidjane et les autres. On ne peut se passer d'eux. Jusqu'à présent, ce sont eux, nos marabouts. Mais, tu peux voir un « chofa » venir ici, ou qui souhaite… euh… un qui est là et les marabouts sénégalais cherchent à le minimiser.

Aujourd'hui, on parle de khalife général de ça et ça, or il y a le khalife de Cheikh Tidiane pour l'Afrique de l'ouest ici à Dakar. Tu peux faire une enquête si tu veux. Tu peux faire vingt familles tijaan, on ne te parlera pas de lui. Pourtant, ce n'est pas normal. Car il faut rendre à César ce qui est à César. On ne peut pas passer outre leur autorité sur ce qui est à eux. L'héritage de leur grand père qu'ils ont mieux appris et mieux maitrisé que quiconque. De plus, quand on observe bien, ce que Cheikh Ahmed Tidiane avait laissé, les gens commencent à le délaisser afin de créer leur propre pratique ou de les nommer autrement. Ils ne s'en tiennent pas tout simplement à ce qu'avait laissé Cheikh Ahmed Tidiane. Parce que les discours dont tu parlais, Cheikh ne les a amenés. Il n'a pas amené la tarbiya ou ces choses-là. Donc, si on veut les créer et les imposer par la force aux gens, comme tradition tijaan, là il y a problème […].

Il reste, à ce titre, convaincu de ce qu'il nomme « le bon *tijaan* » que, renseigne-t-il, Cheikh Ahmed Tidiane a lui-même, désigné, est celui qui demeure fidèle aux dogmes et à la tradition du cheikh :

Cheikh Ahmed Tidiane, lui-même, a écrit sur le comportement du tijaan. Il l'a défini selon des chartes et mentionné dans des ouvrages. Ces livres ont été interprétés et commentés par différents Muqáddam, selon les époques et les générations […]

En s'appuyant sur ces propos, on peut penser que la question de la rupture et du prosélytisme qui accompagne les discours des jeunes, peut avoir des conséquences négatives sur la cohésion de la confrérie. Des conflits en naissent et prennent des proportions inimaginables comme le remarque Moustapha :

Parfois, ça peut être dur. Parce que dès qu'on constate que quelqu'un est frustré parce que le phénomène l'a dépossédé de ses taalibe. Ce qui va lui plaire. Aussi quelque fois, cela peut aller jusqu'au-delà de notre niveau par rapport à certains marabouts, et les grandes autorités de la Tidjaniyya […].

1.2.Le mouvement *ñaseen*

De nos jours, le mouvement *taalibe Baay* est porté par une jeunesse des plus dynamiques qui luttent pour plus de visibilité dans l'espace. Cette visibilité fut, au tout début,

l'œuvre de sportifs de haut niveau et ensuite de musiciens. Dans les années quatre-vingt-dix, Tyson[620] entrait dans l'arène portant haut un poster sous cadre de *Baay* Niass. Cette innovation du cheikh-lutteur avait eu comme conséquence de faire découvrir et populariser *Baay* Niass au sein de la jeunesse dakaroise. Ce qui fit sortir le mouvement des confins du Saloum pour s'étendre à Dakar. Ce fut par la suite le tour des musiciens particulièrement des rappeurs tels *Daddy* Bibson, *Daara-J*, *Biddéew bou bess*, *Baay* Biya entre autres qui, dans des chansons qui ont été des tubes, ont livré la sagesse de leur guide et les valeurs qu'ils ont acquises, à travers ce qu'ils ont nommé *egotrip baatin*.

L'expression est un terme composé du terme arabe *baatin* qui signifie secret ou ésotérisme. Le deuxième terme, *egotrip*, vient de la culture hip hop. Il s'agit d'un style dans lequel le chanteur se vante et se présente comme le plus fort, le meilleur de sa génération. Généralement, c'est une réponse à une offense d'un autre rappeur ou de la simple provocation envers un autre rappeur à succès. L'*egotrip baatin*, fut initié par Simon du groupe *bisbi clan* et Gaston[621]. Le premier *taalibe ñaseen* et le second *taalibe Yalla Yalla.* Les deux se sont affrontés, livrant chacun, à tour de rôle, la force de son mysticisme. Dans le principe, il s'agit tout simplement, à travers leur texte, de partager leur expérience. Mieux encore, il s'agit d'en profiter pour vanter les prouesses et la puissance de son verbe, inspiration d'une profonde *tarbiya* et sa vision de la foi et du divin.

Bien que dans la *Tidjaniyya*, le mouvement *ñaseen* possède une idéologie, un guide, de *muqáddam*, des cheikhs et des *taalibe.* Aliou reviendra sur son organisation :

> *La tarixa est dirigée par des Muqáddam. Ils ont l'autorisation de diriger un regroupement de disciples, mais le muqáddam, c'est également par niveau. Il y a trois sortes d'ijaaza. Les ijaaza, ce sont les autorisations : illakh, itlakh, itlakh motlakh. Les deux ne sont pas les mêmes. Ces trois niveaux pour certains, on t'autorise, tu es un muqáddam. Muqáddam, on peut le voir comme un cheikh. Le terme que l'on utilise le plus au Sénégal, c'est cheikh,*

[620] Mouhamed Ndao dit Tyson, lutteur sénégalais né en 1972 à *Kawlak*. Il entama sa carrière de lutteur dans les années quatre-vingt-dix. Il est celui qui a contribué à populariser *Baay* Niass au sein de la jeune génération. Depuis deux mille deux, il a été adoubé Cheikh au sein de sa communauté.

[621] En réalité, ce style connait, dans le rap sénégalais, une paternité multiple. Si ce sont les deux cités, dans le corps du texte, qui lui ont attribué un nom, les premiers à l'avoir fait sans nommer ce style sont tout d'abord le Positive Black Soul (composés de Duggy Tee et Awadi). Dans *Tara*, ils chantent le marabout pulaar initiateur de a *Tidjaniyya* au Sénégal, EL Hadji Omar Tall. Il y a également le Darra J dans *Allah*, chanson dédiée à la reconnaissance de la grandeur divine. Quand il s'agit du ñ*aseen*, Daddy Bison a été le premier à en avoir chanté le maître. C'est ainsi qu'il forgea l'expression *soldaru Baay* (titre de la chanson qui contribua à populariser le mouvement auprès de la jeunesse dakaroise). *Le groupe biddéw bu bess avec Allah Baay* marqua la concrétisation et le succès fulgurant, voire la popularisation des vertus de la *tarbiyya*. Aujourd'hui, chaque rappeur, comme dans les autres formes musicales de pays, attribue au moins une chanson à la grandeur divine, au prophète de l'Islam ou encore à leur marabout.

cheikhal naniou ko. Cela veut dire qu'on lui a donné un ijaaza. Le mot veut juste dire diplôme. C'est une feuille sur laquelle l'on écrit, qui reprend le silsila markhet, c'est la chaîne de filiation de transmission qui montre que ton autorisation, tu l'as eue de tel qui l'a eue de tel, jusqu'au prophète et à Cheikh Ahmed Tidiane, c'est donc un diplôme que l'on écrit pour autoriser telle personne à donner le wird. Que c'est telle personne qui lui a donné, l'autre, c'est tel jusqu'à Cheikh Ahmed Tidiane et au prophète. On lui livre aussi d'autres secrets de la voie et aussi des injonctions, des bienfaits et des interdits […].

Toutefois, bien que par moment très réfractaire aux initiatives innovantes, dans la confrérie, Moustapha en tolère tout de même la diversité. À notre question de savoir si nous pouvions considérer le *ñaseen*, de même que les autres familles sénégalaises se prévalant de l'héritage de Cheikh Ahmed Tidjane, comme des bastions de la dite confrérique, sa réponse reste des plus inattendues. Selon lui, loin de signifier des bastions, au sens où nous l'entendions, c'est-à-dire des zones de résistances et de préservation d'une certaine autonomie, voire un culte de l'originalité, il les considère plutôt comme :

> […] *des « sources pour s'abreuver ». Il est dit, dans la tarixa tijaan, qu'il est déconseillé qu'un individu mélange les sources pour s'abreuver. On se réfère à Moïse quand il allait à la mer. Quand il est entré et a frappé avec son bâton, plusieurs sources d'eau jaillirent et chaque tribu alla vers une source différente pour boire. Peut-être que l'eau qu'ils buvaient tous était la même. Mais, c'était pour éviter qu'ils ne se mélangent qu'on a ouvert une brèche pour chaque groupe. (Sens de la diversité) Au Maroc, à l'époque de cheikh, suivant chaque Muqáddam et suivant la localité dans laquelle ils se trouvent, il a ses propres réalités. Ici, la Tidjaniyya s'est éparpillé, mais celui qui l'a initié, c'est Cheikh Oumar Tall. Il n'y a pas une grande différence. Seulement, aujourd'hui, c'est à notre époque qu'il y a … heu … bon. Je pouvais dire différence entre les marabouts. Mais aux temps, comme par exemple ici, dans le livre, il y a une partie où on retrace l'itinéraire de Mame Abdoulaye Niass. Quand il a quitté Fez et est revenu au Sénégal, il est passé par Tiwaawan. Avec Malick Sy, ils avaient de très bonnes relations et s'envoyaient même des poèmes. C'est-à-dire qu'entre eux, il n'y avait pas de problèmes. Par contre, chacun de son côté a ses taalibe* […].

À ce titre, il rejoint les *taalibe Baay* sur cette question. Lamine, très sensible à cette question confessera : « la *tarixa* de *Baay* Niass qui n'est rien d'autre que la *tarixa tijaan* ». Cela, même s'ils sont tous d'accord sur le fait qu'il existe plusieurs spécifiés.

1.2.1. Les spécificités du mouvement *ñaseen*

On peut penser plusieurs éléments spécifiques qui visent à différencier les formes d'interprétation et d'intériorisation des principes de la *Tidjaniyya.* Dans un premier temps, on pense à ce qu'il convient de nommer la vision de la divinité selon les *taalibe ñaseen*. En effet, dans leur forme de spiritualité, se manifeste dans la croyance en un Dieu unique, *Allah*, qui participe à la vie sociale, et toutes les actions des hommes lui sont attribuées, bonnes comme mauvaises. La doctrine est à voir comme une sorte de philosophie de vie orientant et inspirant la vie des *taalibe.* L'acception de ce qui arrive, bien comme mal, comme émanant de la volonté divine qu'il faut accepter sans avis. Ce qui ne laisse pas les détracteurs sans critique quant aux analyses des discours qui en émaneront. En effet, selon Moustapha :

> *Il y a des formules, ce sont des formes de propagandes. Le discours est un discours purement philosophique. Ils te disent voici Dieu ! Dieu est ceci… mais peut-être que ce qu'ils disent, si tu as fait philo en terminale, cela ne pourrait pas t'ébranler. Quand ils parlent de monde invisible, monde visible… si tu compares cela à leurs discours, c'est la même chose. Mais seulement, l'homme est masqué, il faut créer des mythes afin de pouvoir les attirer. En même temps aussi, leur discours passe mieux parce que relayé par le mouvement hip hop avec les Bibson, darra-j qui se sont bien engagés dans cette voie* […].

La *faydou* fait de *Baay* « le distributeur des clés menant à Dieu ». Lui faire allégeance suppose se voir confier le secret durant la *tarbiya.* Ce secret les introduit dans le monde spirituel *sûfi.* Leur sensibilité s'aiguise, leurs œillères tombent et ils perçoivent la présence divine partout. Ce spiritualisme exacerbé fait partie des points qui fondent toute leur originalité. Car, les *tijaan* orthodoxes sont spirituels, mais dans une moindre mesure. On constate que cette *tarixa* bénéficie d'un réel pouvoir attractif. Ce fait observé suscite la question qui détermine le choix de cette confrérie par les *taalibe.* Quand on parle du choix, on pense à la question de la motivation des jeunes quant aux choix de la confrérie. Quand Moustapha y voit un effet de « marketing religieux », Aliou entrera plus en profondeur en affirmant :

C'est une manière de motiver la personne. (Rationalisation). À chaque fois, quand tu commets un péché, tu te poses souvent la question « est-ce que Dieu m'a pardonné ? ». Si tu ne fais pas attention, cela pourrait te bloquer jusqu'à ce que tu ne puisses pas aller de l'avant. De la même manière, quand tu entres dans la tarîqa tijaan, on te dit que ton paradis est automatiquement garanti. Et ça, c'est le prophète lui-même qui l'a garanti directement à Cheikh Ahmed Tidjane. Après tu es libre d'y croire ou de ne pas y croire. Mais il reste que c'est le prophète lui-même qui le garanti à Cheikh sans aucun doute. De plus, on te dit que de ton côté paternel, 70 personnes iront au Paradis, juste par le fait que tu as pris le wird. De même que pour le côté maternel. C'est ce que l'on te dit. Il y a des gens qui entrent dans la confrérie juste parce qu'ils voudraient aller au Paradis. Par contre, mes attentes ne durent pas celles-là. En y entrant, j'ignorais encore ça. Ma principale motivation est ce que Dieu a dit : « connaissez-moi avant de me servir ». C'est uniquement pour ça que j'ai emprunté la voie de C. A. T. sans celle-ci, il n'y a pas d'autres raisons au fait que j'ai pris le wird. Dieu dit dans le Coran, « Connais-Moi avant de me servir ». C'est juste à cause de ce verset que j'ai suivi Baay Niass, pour pouvoir connaître Dieu. C'était mon seul objectif. C'est par la suite que j'ai eu connaissance des récompenses. Cependant, je peux dire que j'ai atteint mon objectif. Tout ce qui viendra par la suite, ce sont des bénéfices. Comme ce que je t'ai dit tout à l'heure. Mais bon ça ne reste que des dires. Chacun peut dire ce qu'il veut sur tout ce qu'il veut. Tu ne seras poursuivi pour rien. C'est là que je range ces promesses. Al hamdoulillah […].

1.2.2. L'interprétation « rationnelle » mystique

La *tarixa*, dans sa compréhension la plus large, offre à la jeunesse un cadre d'échanges et un réseau d'interconnaissance. Elle est également le lieu de la résolution de leurs angoisses et crises existentielles par un certain nombre de pensées inspirées et transmises par les maîtres ou des pratiques rituelles sur lesquelles nous reviendrons plus longuement. La nature hautement philosophique des discours des maîtres, inspirés des grands penseurs musulmans *sûfi* et également de grands philosophes occidentaux tels Platon, Spinoza et autres, semblent apporter, à une jeunesse en quête de sens et de spiritualité, une sorte d'ataraxie à une époque ébranlée par des crises autant économiques que sociales.

Cette paix morale ou plutôt cette tranquillité ou encore cette sérénité de l'âme qu'elle leur procure, regorge également une profonde inspiration stoïcienne. La foi en Dieu leur est, avant tout, présentée comme l'acceptation de ce qui arrive, quelle qu'en soit la nature, comme étant la volonté d'*Allah*. Par la suite, il leur sera inculqué l'aptitude à interpréter, de façon « rationnelle », le sens de ce qui leur arrive : pourquoi cela leur est-il arrivé ou ce qui se serait passé si cela ne leur était pas arrivé.

Cette manie qu'ont les acteurs de trouver une interprétation « rationnelle » à leur expérience mystique peut, par moment, sembler incohérente. En effet, on constate qu'ils tentent de concilier des concepts de valeurs mystiques à des éléments inspirés des traditions philosophiques occidentales. Selon Moustapha :

> *Le discours est un discours purement philosophique. Ils te disent voici Dieu ! Dieu est ceci… mais peut-être que ce qu'ils disent si tu as fait philo en terminale, cela ne pourrait pas t'ébranler. Quand ils parlent de monde invisible, monde visible… si tu compares cela à leurs discours, c'est la même chose. Mais seulement, l'homme est masqué, il faut créer des mythes afin de pouvoir les attirer. En même temps aussi, leur discours passe mieux parce que relayé par le mouvement hip hop avec les Bibson, darra-j qui se sont bien engagés dans cette voie* […].

Ce discours s'élabore selon deux aptitudes. Dans un premier temps il s'agit d'accepter ce qui arrive comme émanant de la volonté divine. Le *taalibe* initié se doit d'adopter, en tout temps et en tout lieu, une posture de foi. Il se considérer comme un serviteur d'*Allah* qui n'a aucune prise sur les événements. Pour eux, « rien n'est de nous, tout incombe à *Allah* ». C'est Lui qui décide, qui guide nos gestes, nos actions, nos pensées. Enfin, nous ne faisons qu'agir Sa volonté sans aucune marge de manœuvre. D'où cette expression qui est un véritable *leit-motiv* dans leur discours *lëpp yallah la. Mom rëk mo fi nëk. Lou am mom la lou amoul mom la*[622].

Dans un deuxième temps, il y a la question de la responsabilité de l'individu face à ses actions. En nous appuyant sur la pensée précédente, on peut bien se poser la question du sens et de la perception de la responsabilité du croyant qui se persuade que tout émane de Dieu. Dans ce cadre, est-il toujours pertinent de parler de péché et de châtiment divin si c'est Dieu lui-même qui choisit et inspire nos actions, bonnes ou mauvaises. Si cela est alors, quand est-

[622] « Dieu est tout ce qui est. Lui seul existe, tout ce qui est arrivé, c'est Lui. Tout ce qui n'arrive pas, c'est Lui. ».

ce que l'homme, être doté de conscience et de raison, agit lui-même ? Si l'homme se définit dans sa relation au divin alors qu'est-ce que l'homme ? Francis Ponge disait de l'homme qu'il était « religieux de son propre pouvoir »[623]. En adhérant à cette formule de Ponge, nous n'avons certainement pas l'outrecuidance de faire rejaillir le sempiternel combat idéologique entre la sagesse orthodoxe musulmane émanant du prophète lui-même et celle issue de la doctrine qadarite (mouvement *qadariyya*). En effet, ce mouvement nommé de la sorte par ses détracteurs, du fait que sa doctrine professait que le pouvoir de Dieu n'allait pas jusqu'à prédéterminer les actes humain. Dans leur inspiration, la notion de *qadar* (prédestination) n'a aucune valeur. Pour eux, seul l'homme est maître de son avenir et de ses actes. En nous dotant du libre arbitre, Dieu laisse à l'homme orienter de sa vie et de ses choix. Il devra en compte lors du jugement dernier. Sa mission sur terre serait de s'épier du péché originel et éviter la tentation. En gros, ils pensent que l'être humain est libre dans ses choix et à la capacité d'agir sans que la volonté d'*Allah* n'ait à l'influencer sur ses actes.

Restant sur cette idée, on peut considérer que, quelles que soit ses particularités, ses caractéristiques et ses dons, l'être humain est en réalité un être déterminé ou dominé par la quête d'une bonne conduite ou de la parfaite dévotion. Il a en lui un pouvoir qu'il méconnait et c'est ce que le *ñaseen* tente de faire découvrir à ses adeptes : « la part de divin qui sommeille en chaque être humain ». L'être humain se perçoit dans cette tradition mystique d'inspiration *sûfi*, comme un « dieu qui se méconnaît »[624] . Raison pour laquelle il est capable d'interpréter et de comprendre la volonté divine en usant de sa raison. Cette faculté de l'esprit humain représente, en réalité, la partie divine qui est en chaque homme. Selon les *taalibe ñaseen*, c'est ce par quoi s'exprime l'humain. Et c'est, sans doute, ce qui fait que les jeunes ne voient pas leur engagement religieux comme une « charge » ou une contrainte à assumer, mais comme une source d'émancipation :

> *Parce que la plupart du temps, les gens voient la religion, particulièrement l'Islam, comme étant une charge ou poids, ou en tout cas, une pression. Mais moi, à travers la tarixa, à travers le wird, j'ai compris que ma religion n'était que liberté, qu'elle n'était que des possibilités en fait. Dieu nous a permis, à travers, la tarixa, je sais que Dieu nous a offert l'Islam pour que*

[623] *Le parti pris des choses*. Suivi de *Proêmes, nrf*, Paris, Poésie / Gallimard, réédition de 2004, p. 209.
[624] Francis Ponge, *op. cit.*, p. 210.

nous puissions nous émanciper. Ce n'est qu'à travers l'Islam que j'ai pu m'émanciper réellement […][625]

Il serait tout aussi intéressant de se demander si cette tentative d'interprétation de ce qu'ils conçoivent comme la volonté divine n'est pas en réalité un refus du déterminisme dans la mesure où en tentant une interprétation, on est en réalité en train, soit de justifier soit de donner un sens à ce qu'*Allah* a décrété. Sous ce rapport, il n'y a plus de mystère entre Dieu et sa créature. Tout lui apparaît clairement et sans voile. Son achèvement spirituel atteint, il est doté de ce que nous nommons dans ce travail, la « vision fine » des choses, mais également de la capacité, voire l'aptitude de comprendre la volonté et le sens des actions divines afin de mieux les accepter. Toutefois, Lamine nous montrera que malgré tout, il y a une responsabilité de l'initié envers Dieu et son maître. En effet, après avoir reçu les « dons extraordinaires » conférés par la bonne *tarbiya,* le *taalibe* se doit d'être exemplaire, en tout point :

Maintenant, après ces dons extraordinaires qu'il nous fait partager, si je me retourne pour faire des choses qui sont à l'encontre des recommandations divines, parce que Dieu nous fait, dans son coran, des recommandations et des interdits. Et si Dieu nous donne tout, Dieu nous a tout donné et parmi les dons qu'il nous a faits, le don de lui-même est le plus important. Et donc si Dieu nous a fait don de lui-même alors ça veut dire qu'il ne nous doit plus rien. Et donc, si nous sommes reconnaissants, nous ne pouvons pas nous permettre de passer outre ses interdits. On se sent tellement reconnaissant que l'on vit pour faire ce qu'il veut et laisser ce qu'il ne veut pas. Sachant qu'on sait qu'il nous connait mieux que nous-mêmes, à tel point qu'il sait que c'est ça qui est bien pour nous et ce qui est mauvais pour nous. C'est cet apport car je sais que Dieu m'a déjà tout donné et que maintenant tout ce que je dois pour témoigner ma gratitude, c'est de lui faire don de mon être, me perdre dans lui. C'est pourquoi je ferai tout ce que peux pour toujours lui prouver ma gratitude. C'est ce qui fait qu'on opte pour un comportement exemplaire. Ce qui fait que quand ils te verront ils verront que tu as changé, tes parents remarqueront aussi ton changement de comportement, surtout si tu étais terrible à une époque, de même que tes amis et tes voisins. Ils sauront, par conséquent, que tu es dans la vérité. Nous ne voulons donc pas couvrir de honte le nom de Cheikh Ahmed Tidjane, le nom du prophète ou celui de Dieu. Parce que nous sommes la tarixa Cheikh Ibrahim Niass…

[625] Lamine.

Quand certains appellent à la richesse, d'autres à je ne sais pas quoi, nous nous appelons à la connaissance de Dieu. Nous la tarixa de Cheikh Ibrahim nous pouvons dire que nous connaissons Dieu. Et puis, si tu dis que tu connais Dieu et que d'autre tu fais des choses que Dieu interdit, on dira que cette connaisse n'est authentique, ou que ce sont des mensonges. C'est pourquoi la personne qui connaît Dieu doit avoir un comportement propre aux recommandations divines. C'est pourquoi, au-delà même de l'aspect spirituel de la tarixa, l'aspect ésotérique de la tarixa, c'est le comportement exemplaire qui nous accompagne tout le temps. C'est ce que la tarixa nous apporte véritablement […].

TROISIÈME PARTIE :

POUR UNE QUESTION DE VISIBILITÉ ET DE RECONNAISSANCE

Chapitre 1
Entre visibilité et reconnaissance

> *N'avais-je pas souffert d'une tout autre façon, selon le schéma freudien d'une « mélancolie » liée au deuil indépassable des possibilités que l'on a écartées, des identifications que l'on a repoussées ? Elles survivent dans le moi comme l'un de ses éléments constitutifs. Ce à quoi l'on a été arraché ou ce à quoi l'on a voulu s'arracher continu d'être partie intégrante de ce l'on est.*
>
> Didier Eribon, *Retour à Reims*, Paris, Flammarion, p. 14.

Ce chapitre analysera la question de l'enjeu de la visibilité comme une quête d'existence sociale. La question de la visibilité, dans l'espace religieux, a été beaucoup abordée par les chercheurs en sciences sociales, mais seulement ils ne se sont pas toujours précisément penchés sur le problème de la visibilité comme l'ont souvent fait les spécialistes du processus migratoire. Cela, même si Carmen Gomez Martin signalait, dans un article paru en 2011 portant sur l'importance de la visibilité dans le processus migratoire[626] que : « la question de visibilité n'a été traitée, jusqu'à présent, que de manière marginale par la sociologie des migrations ». Cela, encore plus, dans la sociologie des faits religieux, dans la mesure où la question est, la plupart du temps, traitée sans être nommée. En fait, dès lors que l'on parle d'espace, de champ, d'arène, quelle que puisse être la désignation, pour traiter du mode d'occupation et d'investissement d'un lieu d'interaction, la question de la visibilité devient inéluctable. Dans notre travail, elle prendra plusieurs points dont de la reconnaissance en tant qu'acteur de l'espace ; « reconnaissance de soi ». La visibilité intègre aussi d'autres points tels la présentation de soi, le mode d'occupation de l'espace … Mais aussi la reconnaissance, qui résume tout le processus de visibilité. Pour ce faire, pour y arriver, il existe des moyens pour les jeunes convertis.

[626] Carmen Gomez Martin, « La visibilité : un nouvel outil conceptuel pour l'étude des migrations », Ideahumanities, 2011.
Voir également, « L'importance de la visibilité dans les processus migratoires », PAPERS, *in Revista de sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona*, nº 91, 2009, pp. 151-169.

Section 1 : Sur la visibilité

1. Introduction

Deux axes se sont toujours dégagés dans les travaux portant sur le concept de « visibilité ». Dans un premier temps, nous avons les études des sociologues américains sur le principe de *visibility* qui renvoie ou fait allusion à « un phénomène qui crève les yeux à force d'être en permanence sous notre regard, et nous le rend donc totalement invisible »[627]. La notion traduit aussi « […] la capacité de certains à être infiniment plus vus que d'autres »[628]. C'est alors, dans les travaux sur la *celebrity culture*, que le terme ainsi que son contenu prendront forme, dans la sociologie anglophone cela depuis plusieurs décennies[629]. C'est par la suite, que le concept sera appliqué à la sociologie des migrations, notamment avec la sociologue espagnole Carmen Gomez… Cependant, la question de la visibilité eut à faire ses choux gras dans la littérature sociologique des espaces religieux, même si l'on constate, très souvent, une réflexion sur la notion de représentativité, entendue en termes de participation (statique ou échantillon).

Si, dans la sociologie des migrations, Carmen Gomez s'indignait du fait que « la question n'a été traitée, jusqu'à présent, que de manière marginale par la sociologie des migrations »[630]. Il en est de même pour la sociologie du fait religieux. Elle est, la plupart du temps, traitée sans être nommée. Dès lors que l'on parle d'espace, en termes de champ investi d'une pratique collective observée en société (espace public), l'interrogation sur la visibilité (qui est vu, comment est-il vu, pourquoi se montre-t-il?), prend alors sens dans la réflexion.

Dans notre travail, elle prend plusieurs formes et axes : de la présentation à la reconnaissance de ce qui est ou ce que l'on est… Il serait, avant tout intéressant de revenir sur une présentation du concept et de son rapport avec les différentes dimensions présentées.

---

[627] Nathalie Heinich, *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 2012, p. 15.
[628] *Ibid.*
[629] Voir Joshua Gamson, *Claims to Fame. Celebrity in contemporary America*, Berkeley, University of California Press, 1994.
Ellis Cashmore, *Celebrity / culture*, Londres, Routledge, 2006.
[630] « La visibilité : un nouvel outil conceptuel pour l'étude des migrations », Ideahumanities, 2001.

1.1. De quoi parle-t-on ?

Quand on parle de visibilité, il y a des postures essentielles qui se posent celle du « regardeur » et celle du « regardé ». Il s'agit, en premier lieu, pour le chercheur, de se poser la question, d'une part, de ce qui est proposé au regard et pourquoi la volonté de se présenter à un type de regard particulier. Qui regarde et que voit-il ? Ce qu'il voit est-il conforme à ce que le regardé souhaiterait que l'on en voit ? Il s'agit donc, dans l'action, d'une image construite que l'on tente de renvoyer ou d'imposer à travers des canaux symboliques et/ou technologiques. Elles peuvent prendre la forme d'actes (comportement au sens large) ou encore de paroles. Par canaux symboliques, il y a les pratiques et comportements proposés et imposés dans l'espace commun, sans voile, ni coulisse et qui, en fin de compte, renvoie à une image ou une identité assumée.

1.1.1. Quand la visibilité est image

Quand on parle de canaux technologiques, nous faisons allusion aux outils modernes permettant de relayer, voire de porter notre processus de visibilisation. Nous avons, par exemple, la télévision avec l'image, en général. Elle est aujourd'hui le support le plus utilisé dans le domaine religieux, au Sénégal et ailleurs. Il ne s'agit plus dans des médias publics d'émissions à caractère religieux qui passent de temps à autres, mais des chaînes entièrement vouées au prosélytisme d'un culte particulier. Le fait ne semble pas récent[631], et le Sénégal n'en pas l'instigateur avec les nouvelles chaînes de télévision et de radio affiliées à des confréries particulières : *Mourschide Tv* pour les *tijaan Moustarchidini*, *Touba Tv* et *Lamp FallTv*, le premier pour les *murid* orthodoxes et le second pour les *Baay Fall*… Ces chaînes prétendent, dans leur mission, contribuer à l'éducation de la communauté musulmane, en général et de leur groupe, en particulier. Certaines iront jusqu'à proposer des slogans tel, « la chaîne des valeurs », *lerou askanwi*[632].

---

[631] Lire Anne-Marie Oliva, « Émissions religieuses et service public audiovisuel », *in Droit **et** cultures* [En ligne], 51 | 2006-1, mis en ligne le 18 avril 2009, consulté le 27 septembre 2015.
http://droitcultures.revues.org/836
Elle montre que c'est en 1949 qu'apparurent les premières programmations régulières d'émissions religieuses dans l'espace public audiovisuel. Ce qui, sans conteste, devrait susciter une réflexion sur le sens de la laïcité dans cet espace et les représentations qu'elles devront générer dans la société globale et la construction de valeurs communes si, toute communauté suivra son propre médium et tentera de valoriser ses valeurs particulières, que restera-t-il de l'idée de nation ? Le « choc » que pressentait Huntington concernant la rencontre des cultures ne sera-t-il pas un choc interne, dans un seul espace où ce qui devrait faire un peuple se présentera comme des grappes de communautés s'identifiant à des valeurs différentes, sans effort de synthèse ou d'intégration.

[632] « La lumière de la communauté ».

Si au tout début, c'était la télévision nationale, R. T. S. (Radio Télévision Sénégalaise) qui proposait, tous les jeudis soir, des émissions religieuses suivies de *gammu* de communautés religieuses, et le dimanche matin, les émissions religieuses chrétiennes animées par les prêtres, eux-mêmes, l'ouverture et la floraison de télévisions privées ont favorisé une recrudescence des émissions religieuses. Comme pour la radio, depuis les années quatre-vingt-dix, les prêcheurs deviennent des vedettes, des célébrités écoutées et suivies qui prennent part à tous les débats se présentant sur l'espace public, religieux comme non religieux. Très souvent, ils sortent de leur apanage de religieux pour donner non pas l'avis des textes sacrés, mais leurs propres opinions ; ce n'est pas sans frustration pour les férus de laïcité qui restent convaincus que le religieux, quel que soit son lieu d'exercice, doit rester religieux. Aujourd'hui, chaque chaîne de télévision, chaque radio a son *oustaz* attitrait, chaque communauté possède sa chaîne de télévision. Ce qui contribue à faire connaître et les reconnaître les différentes communautés religieuses et leur permet d'avoir une parole et une vitrine d'expression.

Selon David Lefranc, cette tendance renvoie à des transformations profondes de la vie sociale, tant dans ses rapports hiérarchiques que professionnelles. Cette visibilité semble donner une nouvelle « valeur » à celui qui est représenté, autre que celle à laquelle il a droit. Cette nouvelle valeur peut donc avoir des retombées d'ordres économiques[633], politiques[634], juridiques[635], psychologiques ou morales[636]. Il écrira à cet effet :

---

[633] En ce qui concerne le débat actuel sur le patrimoine des marabouts et prêcheurs, nous nous référerons principalement aux déclarations de certains d'entre eux dans la presse locale. Dans un premier temps, nous pouvons citer Iran Ndao, prêcheur à la *Sentv* qui avouait, dans un article paru sur *seneweb* (http://www.seneweb.com/news/People/iran-ndao-laquo-j-ai-10-voitures-plusieu_n_161665.html), avoir, en sa possession, dix voitures, plusieurs maisons. Ou encore *Soxna* Fatou Bintou Diop de la Tfm (télévision futur média) [http://www.seneweb.com/news/People/adja-fatou-binetou-diop-islamologue-laqu_n_160655.html] qui, elle disait dépensait jusqu'à hauteur de « deux millions de francs CFA en *thiouraye* (encens) […] ». Nous passons volontairement le reste de l'énumération de leur bien respectif. Le propos était juste de montrer que, tels les pasteurs des télévisions protestantes des USA, les prêcheurs sénégalais, avec l'effet de la visibilité médiatique, s'imposent de plus en plus comme de véritables pouvoirs économiques. Une richesse exonérée de taxes et d'impôts parce que la plupart du temps provenant d'offrandes de leur public ou de cachets de conférences durant leur saison de traite : le ramadan ou les cachets vont de cent mille francs à parfois cinq cent mille francs CFA pour deux heures de monologue. Sans oublier les offrandes à titre personnel d'un public tombé sous le charme du talent oratoire du conférencier.

[634] On a l'exemple d'*oustaz* Alioune SALL, prêcheur à la radio *sud Fm,* candidat aux élections législatives de 2012. Aujourd'hui, il a été copté dans le prestigieux conseil économique social et environnemental. En serait-il arrivé là s'il n'avait pas su jouer du statut et de la célébrité que lui conféra sa visibilité médiatique ?

[635] Les prêcheurs sont souvent sollicités dans des litiges (héritages, divorces…). Iran Ndao revient très souvent sur ses interventions de cadi des temps modernes dans ses émissions.

[636] Dans ce cadre, ils contribuent à véhiculer des valeurs conformes à la dévotion du parfait musulman. Ce qui est intéressant, c'est le ton qui est souvent choisi par le prêcheur pour aborder des questions de mœurs. Si certains prennent un ton plus « poli », d'autres comme Iran Ndao ou Taïb Socé de la *2stv* optent pour un discours plus direct et provocateur. Ils utilisent des mots de tous les jours et même, pour quelqu'un comme Iran Ndao, jusqu'à nommer expressément les choses. Ce qui n'est pas sans choquer certains ardents défenseurs du politiquement correct ou simplement de la bienséance. Sachant, qu'il est souvent attendu des prêcheurs une certaine sacralité du propos et de la tenue (comportement et gestes). L'image des premiers comme *oustaz* Makhtar Seck

Autrefois, le reflet de l'individu ne se rependait jamais hors d'un cercle restreint, puisqu'il ne pouvait être perçu qu'en présence du corps de l'individu. Pour voir untel, il fallait rencontrer untel. Exception faite des œuvres d'art ou des pièces de monnaie, l'image d'une personne n'était jamais diffusée autrement que par sa perception physique par une assemblée […][637].

1.1.2. La notion de visibilité en sciences sociales

Le terme demeure, selon Nathalie Heinich, demeure assez flou dans les sciences sociales, avec ses différentes acceptions : reconnaissance, publicité, observabilité[638]. Toutefois, Andrea Brighenti distinguera la visibilité de « type social » de celle de « type médiatique ». La première est saisie en tant qu'associée à la reconnaissance tandis que la seconde traite de « sujets isolés de leur contexte originel et projetés dans un autre contexte doté de sa logique et de ses règles spécifiques »[639]. Ce type de « visibilité » intéresse plus les études sur la migration tandis que le premier type peut être abordé avec la sociologie de la représentativité religieuse. Dans ce cas, la notion de représentation serait considérée comme synonyme de la notion phare chez Goffman, la « notoriété ». À travers ce terme, il désigne des personnes certes, affligées de stigmates, mais porteuses d'une identité et de motivations personnelles.

La « notoriété » étant tout simplement la quête, voire l'ambition recherchée par celui qui souhaite se montrer. Ainsi, E. Goffman insistera-t-il sur la dimension visuelle de la perception et la gestion sociale du stigmate, de façon à éviter les approches trop floues ou métaphoriques et à travailler auprès de l'expérience concrète[640]. Cette perception serait en voie de légitimer le questionnement de Heinich, « […] dans quelles circonstances, de quelle façon, avec quelle ampleur les visages de certaines catégories de personnes sont-ils offerts à la vision d'autrui, sous forme directe, ou plus souvent médiatisée – et avec quels effets ? »[641].

Le philosophe allemand, Axel Honneth traitera la question comme une forme de reconnaissance reposant sur « un sens figuratif et métaphorique »[642] de la notion de visibilité et

---

est souvent donné en modèle par les puristes comme ce que doit être le parfait prêcheur. N'empêche que ceux d'aujourd'hui ont plus de succès auprès de la jeune génération parce que n'ayant pas de crainte à aborder, en leur présence, des questions qu'ils auraient sans beaucoup de mal à traiter avec d'autres. Ainsi, il est éduqué en se montrant moderne et en prenant part à leur réalité.

[637] *La renommée en droit privé*, Paris, Defrénois, 2004, p. 77.

[638] Nathalie Heinich, *De la visibilité : Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 2012, p. 24.

[639] Andrea Brighenti, « Visibility: A category for the Social Sciences », *Current Sociology*, Vol. LV, n° 3, mai 2007, p. 339.

[640] *Stigmates : Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 65 [1963 pour première édition].

[641] Nathalie Heinich *op. cit.*, p. 25.

[642] « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la "reconnaissance", *in Revue Mauss*, n° 23, 2004, p. 137.

d'invisibilité. La reconnaissance se fait en deux étapes : la reconnaissance de soi comme différent des autres, avec comme particularité la reconnaissance d'une identité différente de celle du reste du groupe. Ensuite, il y a la reconnaissance de soi comme membre d'un groupe spécifique. Pour alimenter cette reconnaissance, l'individu se présentera comme ayant intériorisé tous les « habitus » du groupe (représentation, façon de parler…). Dans une optique hégélienne, nous la pensons[643] comme un processus de reconnaissance d'une existence sociale, d'une légitimité d'être et de choix….

Pierre Bourdieu abordera, quant à lui, la question de la visibilité, en termes de « capital » à acquérir et à préserver. Tout comme Edgar Morin qui, dans un élan métaphorique, parlait de la visibilité dans une perspective de « célébrité » à acquérir ou à conserver.

Pour Morin :

> *La star demeure originale, rare, unique, même lorsqu'elle est partagée. Très précieuse matrice de ses propres images, elle est ainsi une sorte de capital fixe en même temps qu'une valeur au sens boursier du terme. […] Elle est une marchandise-capital. La star est comme l'or, matière à ce point précieuse qu'elle se confond avec la notion même de capital, avec la notion de luxe (bijou) et confère une valeur à la monnaie fiduciaire. L''encaisse-or des caves bancaires a pendant des siècles garanti, comme le disent les économistes, mais surtout imprégné mystiquement de billet de papier. L'encaisse-star de Hollywood authentifie la pellicule cinématographique. L'or et la star sont deux puissances mythiques, qui attirent vertigineusement et fixent toutes les ambitions humaines*[644].

La visibilité ou la reconnaissance sont donc une affaire de pouvoir et source de prestige social. Être visible supposerait participer ou adhérer à une certaine élite. C'est ce qui semble être la source de tout le conflit rencontré lors de quête de visibilisation de certaines catégories de l'espace public. La visibilité devient un droit pour certain et une sorte de « péché social » pour d'autres. De plus, parler en termes de rapport économique comme une « valeur » à acquérir fructifier ou conserver ne confortera quelqu'un comme Bourdieu, qui bien que très friand de cette forme de capitalisation de la réalité sociale, préférera aborder la question de la visibilité en termes « d'espèce particulière de capital social ».

Voir aussi « Invisibilité : Sur l'épistémologie de la "reconnaissance", *in Réseaux* n° 129-130, 2005, p. 4.

[643] Voir Hegel, « Conscience – autrui : La lutte pour la reconnaissance », *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/textes/textesm/hegel2.htm

[644] Edgar Morin, *Les Stars*, Paris, Seuil, 1972, pp. 100-101 [première édition 1957].

Selon lui :

> *Le concept de « visibility » qu'emploient les auteurs américains […] exprime bien la valeur différentielle, distinctive de cette espèce particulière du capital social : accumuler du capital, c'est "se faire un nom", un nom propre (et, pour certains, un prénom), un nom connu et reconnu, marque qui distingue d'emblée son porteur, l'arrachant comme forme visible au fond indifférencié, inaperçu, obscur, dans lequel se perd le commun*[645].

Toutefois, tel que le remarque Heinich, Bourdieu ne distingue pas le « capital » de la « notoriété », même s'il aborde le rôle de l'image comme un phénomène rattaché au visuel, au regard, à l'image que l'on renvoie. C'est ce qu'il nommera « capital symbolique » qui désigne à la fois l'« honneur », la « réputation », la « célébrité », la « considération », la « grandeur », la « valeur », la « visibilité »… C'est ce qui, chez lui, confère prestige et pouvoir.

1.1.3. Distinction entre « visibilité » et « reconnaissance »

La confusion entre ces deux concepts vient du fait qu'ils coexistent dans un même processus, Celui de « reconnaissance ». C'est avec Charles Taylor[646] que l'importance de ce processus sera reconnue dans l'étude de l'évolution des sociétés contemporaines (ceci vaut aussi pour l'individuation). Il a su, de manière adroite, établir le lien entre le processus de reconnaissance et la formation de l'identité des sujets. Selon lui, la formation de notre identité se trouve dans une étroite connexion avec la reconnaissance sociale basée sur le respect et l'acceptation de ce que l'on est ou prétend être. La reconnaissance ne sera pas simplement le produit d'un travail introspectif sur nous-mêmes, mais aussi le résultat d'une négociation, d'un dialogue ouvert avec les autres. À ce titre, nous pouvons considérer que l'apparente « imbrication » sémiologique que l'on perçoit entre les notions visibilité et reconnaissance facilite le glissement du premier terme vers le second.

Si, nous considérons le processus de la reconnaissance dans son ensemble, nous remarquons qu'il n'est pas acquis une fois pour toute, mais qu'il est plutôt composé de plusieurs étapes ou mouvements, la visibilité étant une d'entre elles. Autrement dit, la reconnaissance ne serait que la phase achevée d'un processus qui a comme point de départ une demande, voire une exigence de « visibilité ». Toutefois, il faudrait tenir compte du fait que ce processus n'est pas toujours accompli dans sa totalité. En effet, avoir une visibilité ne veut pas dire

[645] « Le champ scientifique », *in Actes de la recherche en science sociales* n° 2-3, 1976, pp. 93- 94.
[646] *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1992, p. 42.

que celle-ci engendrera nécessairement la reconnaissance d'un sujet ou d'un groupe. Il existe une séparation assez nette dans la réalisation du processus, à travers ces deux concepts tels que le soulignent O. Voiriol et Axel Honneth.

Tout d'abord, Axel Honneth établit l'existence de deux moments qui configurent l'acte de la reconnaissance[647]. D'un côté, il y a ce qu'il appelle « l'identification cognitive », c'est-à-dire quand un sujet est perçu par autrui à travers des caractéristiques particulières. Dans un second temps, Honneth décrit une autre étape nommée l' « expression » qui se manifeste à travers une démonstration publique de la reconnaissance de l'individu du groupe. Et, c'est effectivement cette reconnaissance publique qui dote les individus des capacités d'expressions et d'acteurs sociaux tant au plan individuel que collectif. Ce qui entre dans la cadre de la quête d'une visibilité sociale qui, en fin de compte, prend les formes d'une action de légitimation de ce que l'on souhaite être. L'individu cherchera à se doter d'une certaine capacité imposition de soi et de ses caractéristiques individuelles au niveau social. Ce qui lui permettra de pouvoir s'insérer dans un système d'interaction complexe et de se montrer comme un existant de l'espace. Rappelons qu'il ne s'agit pas tout simplement de se cantonner à la perception de soi soi-même, d'un regard sur soi ou d'une reconnaissance de soi comme acteur de la réalité sociale, mais de construire une certaine image de soi ou sur soi afin de faciliter ou d'orienter le regard que les autres projetteront sur soi. Aussi, adhérons-nous à la définition d'O. Voirol qui, elle, considère la visibilité sociale comme « un processus par lequel des groupes sociaux bénéficient ou non d'une attention publique »[648].

Dans cette optique, nous pouvons supposer que le manque de visibilité que vivent certains groupes sociaux (jeunes par exemple) dans les sociétés actuelles, a été un des éléments déclencheurs des conflits sociaux (conflit de génération, crise des classes d'âges, désolidarisation, etc.) et une des principales revendications de nombreux mouvements sociaux (« y en a marre »). Toutefois, il faut souligner que cette lutte demeure un chemin ardu et sa conquête difficile, puisqu'elle se trouve assujettie à de nombreuses variables. Il n'est pas étrange qu'un groupe qui, par plusieurs moyens, est parvenu à avoir une certaine visibilité sociale puisse, à un moment donné, retourner de nouveau dans l'invisibilité. En effet, le groupe peut ne pas avoir la force suffisante pour attirer l'attention permanente de la société ou encore que les médias, la société ou les politiciens ne le considèrent plus comme sujet d'intérêt. De ce fait, l'acquisition d'une visibilité sociale doit être liée aux inquiétudes, intérêts, modes et va-et-

[647] *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006, p. 46.
[648] Olivier Voirol, « Les luttes pour la visibilité: Esquisse d'une problématique », *in Réseaux*, 2005/1 n° 129-130, p. 16.

vient qui traversent la société. À cet effet, les médias jouent un rôle primordial aussi bien dans la construction de la visibilité, mais encore plus dans sa conservation.

À travers l'idée d'une visibilité médiatique, il faut tout d'abord considérer l'effort que les organes de presse, quelle qu'en soit la nature ou la forme joue dans la transformation des imaginaires collectifs dans les sociétés modernes. L'effet des médias aura produit, dans ce champ, une reconfiguration, voire une remodélisation des réalités spatio-temporelles à ce titre qu'elle a conduit à une démocratisation du voir et du connaître. Nombreux sont, aujourd'hui, au Sénégal, les groupes d'intérêts qui possèdent des chaînes de télévisions ou stations radiophoniques qui relaient leurs activités et expériences. Ils reviennent sur des enseignements de leurs guides disparus depuis plusieurs générations et les « imposent » ou leur proposent aux jeunes générations comme modèle. Une visibilité qui prend souvent des formes de concurrences ou de rivalités idéologiques qui reconfigurent totalement l'espace religieux ainsi que le rapport avec certains groupes en forçant la sympathie. Inspiré par les enjeux de la rivalité à travers la visibilité médiatique, John B. Thompson remarque que :

> *la visibilité s'est vue aussi concernée par ces changements, du fait qu'elle ne peut être conçue seulement dans son sens d'expérience immédiate, régie par des relations de face-à-face et liée à la coprésence dans un même espace*[649].

Enfin, nous pouvons considérer que le changement introduit par les médias s'accompagne d'un autre élément lié à la visibilité. Il s'agit de sa capacité à relier des espaces très éloignés, en connectant un ensemble de plus en plus vaste de population. Ce qui développe sa capacité de construction des réalités discursives. C'est une visibilité incontournable, qui peut créer des effets positifs ou négatifs à n'importe quel groupe qui cherche la visibilité sociale par le biais des médias. Nous considérons les médias comme les principaux représentants et diffuseurs des discours dominant dans les sociétés contemporaines…

1.2. À propos de la visibilité religieuse de la jeunesse au Sénégal

Le concept de sur-visibilité religieuse que nous convoquons nous servira de moyen pour désigner l'intensité de la religiosité de la jeunesse actuelle ainsi que le fort dynamisme qui la caractérise, quelle que soit la distinction faite sur son cadre de réalisation (public ou privé). Cette notion, nouvellement prise en charge dans les études religieuses[650], sera présentée à tra-

[649] « Transformation de la visibilité », *in Réseaux*, n° 100, 2000, pp. 189-213.
[650] Elle nous a été inspirée par la sociologie des migrations. Voir présentation chapitre 1, section 1

vers des indicateurs et des finalités. Pour ce qui concerne les indicateurs, ils sont multiples et se présentent sous différentes formes, aux nombres desquels il faut ranger les modes et stratégies d'occupation de l'espace public. Les motivations profondes de ce comportement social demeurent la volonté de colonisation du regard, voire de colonisation du regard d'autrui sur soi et sa condition.

L'abordant de la sorte, il peut bien laisser penser au *nguistal* wolof qui suppose, d'un individu, quel que soit le domaine d'activité, d'opter pour l'attitude vulgairement nommée « voyez-moi !». Il s'agit de rendre visible ses pratiques, ses efforts religieuses, non pas pour l'amour de sa divinité, mais pour vanter ses mérites et sa différence. Par contre, dans notre travail, nous nous évertuerons à la présenter comme un processus continu qui, *in fine*, devra conduire à une domestication du regard social, c'est-à-dire orienter la façon dont on sera perçu par les autres. Ce qui favorise, pour tous ses pratiquants, une sortie des assignations et du pouvoir des verdicts sociaux imposés par les porteurs du pouvoir social. Ces derniers, par refus de sortir du regard (peur de perdre une parcelle de prestige sociale en faveur de la nouvelle génération) condamnent la jeunesse dans une sorte d'invisibilité sociale et à l'insignifiance.

Ayant du mal à se considérer comme une génération sortante, la gérontocratie actuelle qui n'a connu que des luttes pour l'affirmation d'une existence sociale et une parcelle de visibilité : d'abord avec ses ascendants, puis entre elle pour des questions de positionnements sociaux et de conservation d'acquis et aujourd'hui avec ses enfants avec qui elle entre en concurrence (pour les hommes qui se mettent en situation de chronos face à des œdipes ou anti-œdipes). Les femmes elles appuient cette situation faisant du sacrifice de la volonté de leur progéniture aux desseins diaboliques de pères chronos, un moyen pour racheter un paradis qui, selon les représentations religieuses, se trouverait dans l'extrême dévotion dévolue à l'époux et à ses choix. Puissent-ils être arbitraires.

Il est heureux de voir que c'est cette génération qui aujourd'hui confisque à ses fils le droit de grandir, trouvant dans cet anéantissement de leurs espoirs et de leurs rêves et envies, la jouissance d'une jouvence inespérée. Aux temps de sa jeunesse, elle avait, dans sa volonté de rupture avec les traditions, inspirée par un modèle de modernité importée, tout bonnement rejeté les mécanismes traditionnels qui assuraient la mobilité à travers les classes d'âges, par des initiations ou rituels lors desquels, le candidat à la reconnaissance d'une existence sociale devait prouver son mérite lors d'épreuves physiques et morales qui visaient à tester ses aptitudes et valeurs avant d'accéder au rang des hommes achevés. La conséquence de cette rup-

ture fut de condamner cette société à une sorte d'immobilisme intra générationnel parce que n'offrant plus cadres pour assurer la transition à travers les âges.

Face à cela, il a fallu penser des substitutions. Cette fois-ci, les conditions d'accès à la reconnaissance ne se fonderont plus sur les valeurs traditionnelles universelles de l'humanité, mais sur les avoirs personnels (financiers ou matériels). Il s'agit, dans le principe, d'une sorte de capitalisme primaire et déterministe pour lequel, ne sera reconnu comme achevé que celui qui se trouve dans une situation professionnelle et financière stable… Il s'établira, dès lors, une sorte d' « eugénisme financier » pour lequel, ne seront considérés comme adultes que ceux qui se présentent comme une élite financière, celui qui, comme nous le verrons, parvient à payer sa dette morale à son environnement. Ce qui a conduit à des repositionnements dans la hiérarchie sociale et familiale, en général. De la sorte, on voit les cadets sociaux, parce qu'étant parvenu à payer leur droit à l'existence, se transformer en aînés sociaux ou prendre, aux yeux du groupe proche la place et privilège conférés par le droit d'ainesse.

La rupture avec la société traditionnelle, afin d'asseoir une nouvelle modernité se fondant essentiellement sur le détachement envers la religion, a conduit à renouer avec des comportements jadis considérés comme des tares : cupidité, envie, etc. c'est effectivement là qu'il faudra rechercher la finalité ou encore les motivations de la visibilité religieuse de la jeunesse actuelle. En convoquant l'idée d'Hanna Arendt sur le « besoin de publicité » dans l'espace public, nous présenterons la « visibilité religieuse » comme une sorte de sur enchère de soi, une volonté d'extériorisation de son moi profond et de ses valeurs et convictions intimes afin d'apporter la preuve de sa volonté de prendre ses distances avec les façons d'agir et de faire de ce monde. Il s'agit, en fin de compte, d'apporter une valeur différentielle sur soi, une distinction particulière, une originalité. Dans ce cas, l'effort de visibilisation religieuse n'est plus *nguistal,* mais, reprenant Edgar Morin, « une marchandise-capitale » qui arracherait son porteur de l'invisibilité en prouvant sa volonté de rompre totalement avec ce monde dans lequel il ne reconnait et d'en construire un nouveau, avec l'islam comme cadre de référence. Toutefois, il faudrait signaler que le but, la motivation inconsciente réside dans la volonté de sortir du mode de sélection en vigueur dans la société et d'en imposer de nouveaux. En refusant le déroulement de ce monde, cette nouvelle jeunesse se place volontairement dans un autre registre, dans un autre mode de sélection et de détermination de la valeur et de la reconnaissance sociale.

Cette idée est confortée par les jeunes, eux-mêmes, à travers le mythe de Zeus face à Chronos pour lequel les jeunes arriveront à renverser la suprématie des séniors et imposer leur façon de voir et de faire. Ils auront, toutefois, à s'insurger contre les arguments de ces derniers

qui voient, dans leur engagement religieux, « une fuite de responsabilité » ; « un refuge contre l'obligation d'affronter les difficultés de la vie quotidienne » ; « un univers imaginaire et fantastique dans lequel tout dépendrait de la volonté divine et tout s'obtiendrait par la force de son chapelet ». La religion se présente ainsi comme une forme de « cadre-refuge »[651], une réorganisation des modes de régulation du quotidien, dans une quête de « réenchantement du monde », dans un environnement où les règles sociales apparaissent comme simplifiées et peut-être plus vertueuses. Elle tire, dans ce cas, davantage sa légitimité dans sa finalité qui est la quête du salut.

Pour de nombreux jeunes, l'engagement religieux passe aussi pour un moyen de développer des connaissances ou aptitudes mystiques utiles à la réalisation de certains desseins, « Ce qui m'a le plus motivé à entrer, je vais te le dire aussi, j'aime ce qui est mystique ! Du genre faire des prières pour avoir de l'argent […] (rires) »[652]. De plus, l'engagement religieux permettrait également de tisser un réseau de connaissances utiles. À ce titre, Lamine précisera : « la *tarixa* m'a permis de connaître des gens bien. Tous ceux que tu vois ici, aujourd'hui, je les ai connus dans la *tarixa* ». En effet, des passerelles existent entre l'univers religieux et professionnel. Il est facile de pouvoir profiter de la solidarité des frères-disciples, surtout en situation de migration. Sophie Bava parlera, par exemple, en termes de réseau « transnationale des migrants » avec l'exemple des *murid*[653]. La participation religieuse peut parfois permettre d'obtenir un emploi soit par l'influence du marabout ou par simple sympathie nouée lors des rencontres quotidiennes dans les *dahira*.

Le groupe religieux et l'expérience des processions communes passent aussi pour un instrument servant à acquérir des liens utiles à la vie quotidienne ou à la construction de soi. Le « réenchantement du monde » promis par le religieux renvoie finalement à un renforcement du lien social et au souci de l'autre. Il s'agit de repenser le retour aux valeurs traditionnelles de solidarité et d'entre-aide qui tendent à s'effriter sous l'effet de la modernité et de l'éloignement.

De façon générale, nous pouvons nous permettre d'aborder la question de l'engagement religieux en termes de mode d'apprentissage ou encore comme un moyen de retrouver des techniques de socialisation que la société avait perdues ou oubliées. Pour caractériser la portée sociologique de l'action religieuse, il faut, tout d'abord, reconnaître qu'en la saisissant comme

[651] M. Sy entretien.
[652] Bachir.
[653] Voir Bava Sophie, « De la ″baraka aux affaires″ : ethos économico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *in Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol.19, n° 2, pp. 69-84. http://remi.revues.org/document454.html

pratique « individualisante », elle permet également au jeune, à l'individu en général, de pouvoir se situer socialement. Même si nous pensons à un rapport plus individuel au divin, surtout avec les *taalibe ñaseen* de *Baay* Niass qui se définissent comme « amis » de Dieu ou ceux qui « le connaissent », il n'en demeure pas moins qu'il existe tout de même, une certaine réciprocité entre l'engagement religieux et la restauration du lien social.

1.2.1. Les enjeux de la visibilité religieuse : l'ouverture comme banalisation

Il est vrai que la religion a toujours, en Afrique noire, tenu une place importante dans la vie quotidienne. Elle a, par conséquent, toujours joui d'une parfaite visibilité au sein d'espaces désignés comme publics ou communs. Cependant, ce qui l'était moins, c'est la visibilité des jeunes dans les espaces de réalisation du religieux. Si jadis, elle se présentait sous les traits d'une légitimation de la domination sur les jeunes et les femmes, par la même occasion, elle se présente aujourd'hui, avec l'action de ces derniers, comme un outil d'émancipation[654] ; ce qui se manifeste par cet effort de visibilité dans l'espace[655].

La preuve de l'achèvement de ce processus est que les anciens dominants des espaces du religieux optent aujourd'hui pour des stratégies de réconciliation et d'accommodations envers les jeunes. Des invitations aux jeunes dans ces espaces jadis considérés comme des « enclos » auxquels ils n'avaient pas accès. Il s'agissait des premières places dans les mosquées, de participer aux séances de *wazifa* chez les *tijaan*, d'accomplir certains rituels *sûfi* comme le *wird,* entre autres. Et plus intéressant encore, la légitimité à la prise de parole dans les questions d'ordres religieux. Ils leur reconnaissent aujourd'hui un savoir à partager et le droit à la prise de parole publique.

Les espaces religieux sont, aujourd'hui, devenus des espaces d'accords établis entre des groupes antagonistes cherchant chacun à les marquer par une plus nette visibilité et le refus de

[654] En présentant le recours au religieux comme outil d'émancipation de masses meurtries par les dominations de tiers, nous manifestons notre intérêt pour l'anthropologie marxiste italienne avec comme principale figure de proue Ernesto De Martino. En effet, l'anthropologie marxiste française a toujours vue et considérée le religieux comme un moyen de domination et n'a pas, contrairement à celle italienne voulu y voir un moyen de libération et d'individuation d'anciens dominés. En refusant le fatalisme et les conceptions élitiques, les croyants dont l'expérience d'eux même et de leur condition en se définissant comme sujet libre et autonome.

[655] La visibilité de la jeunesse sénégalaise, dans l'espace religieux, est source de moult interrogations et interprétations. Présentée sous une image démocratique et diversifiée, dans son occupation, il n'en demeure pas moins qu'il constitue une sphère de domination et d'exclusion. Cela bien que la visibilité de cet espace ait contribué historiquement à la configuration de la société. Selon Habermas, la visibilité dans l'espace relève d'une entreprise de mise en scène propre à une époque déterminée de l'histoire. Et c'est à cette logique que répondrait sans doute la problématique de ce travail qui est de comprendre le sens de la sur-visibilité religieuse de la jeunesse sénégalaise contemporaine dans l'espace public. Á quels types de besoins répondrait-elle ? Qu'elle pourrait en être l'aboutissement ? Pourquoi ne la remarque-t-on qu'aujourd'hui ?

la domination[656]. Comme exclues, les femmes entrent également en scène. Elles sont, de plus en plus, fréquentes dans ces espaces et manifestent leur besoin de visibilité. Nombreuses sont-elles aujourd'hui à faire des prêches publics dans les espaces ouverts et à s'imposer face aux hommes qui, jadis, les contraignaient au silence et à la discrétion. Ces espaces deviennent pour les jeunes et les femmes, la source d'une volonté de libération et de valorisation de soi. Aujourd'hui, ils se voient comme égaux face à la pratique religieuse et au savoir conforme à la dévotion divine. Le savoir religieux et les secrets mystiques *sûfi* sont aujourd'hui accessibles à tous sans distinction de genre ou d'âges. De même, l'assiduité religieuse n'est plus l'apanage des seuls anciens**.**

Ces espaces, jadis fermés, n'ont pas été ouverts dans la facilité ou par pure sympathie. Les dominés en ont forcé l'entrée sans invitation. De durs conflits opposants dominants et dominés ont éclatés dans ces lieux de dévotions. L'exemple du guide *ñaseen, Baay* Niass face à ses frères, au tout début de son appel a beaucoup inspiré ses *taalibe* dans l'endurance et la persévérance face à l'adversité. L'ouverture des espaces du religieux aux jeunes et aux femmes, a conduit à une sorte de décloisonnement général, observable pas seulement dans le contexte religieux. Aujourd'hui, les rituels, jadis maintenus sous un voile de mystère, sortent des espaces clos ou privés pour des espaces ouverts et publics comme la rue. L'organisation de séances de *wazifa* public, de *cánt*, d'interprétations mystiques spontanées et de dévoilement de certains secrets.

Le soufisme actuel prend un aspect plus populaire et plus ouvert. Le *wird* se banalise, le chapelet donne l'impression d'être désacralisé. Aujourd'hui, il paraît davantage comme ce qu'il est véritablement un instrument de décompte. La sacralité provenait du fait qu'on l'assimilait directement au fait pour lequel on le possédait, psalmodier des attributs divins et que l'on en possédait pas avant un certain âge. Sans oublier la banalisation des rituels, le *wird* qui se fait aujourd'hui en même temps que les activités quotidiennes, marcher dans la rue avec son chapelet ou discuter tout en l'égrainant. Des choses que les puristes dénoncent chez les jeunes comme une forme d'irrespect envers les rituels sacrés. Ce qui, selon Monsieur Ba,

[656] L'apparition des jeunes sur cette scène suppose, dans les grandes lignes, se conformer à des règles d'usages (respect des préceptes de fonctionnement de cet espace, des préceptes religieux, contrôle du corps et des émotions, division sexuée du groupe dans les lieux d'interaction de l'espace, stigmatisation et refus d'uniformisation, se présenter comme, définition d'une nouvelle identité et d'un nouveau statut dans la société). Il s'agira pour le jeune de maintenir une présence et des activités dans le groupe, dans l'espace religieux tout en insistant sur sa visibilité.

est « la source de nombreux maux que l'on trouve chez les jeunes ». Selon lui, *diiné kou ko foyé mou alak la*[657].

Avec l'ouverture des espaces clos, la révélation des secrets *sûfi* a conduit à une sorte de banalisation du fait religieux. Les jeunes, par le principe du *xam yalla*[658], s'arrogent des libéralités face aux interdits. Ahmed reconnaît que certains de ses agissements sont en porte- faux avec ce que disent les textes. Cependant, il rassure que lui peut se permettre et non un *xaam*[659] car, lui, non seulement il connaît Dieu, mais il sait comment se faire pardonner. À la question de savoir comment se faire pardonner des interdits comme la fornication, l'alcool, il répondra avec un sourire malicieux en s'étreignant sa petite barbe, *lolu ay mbóot la si biir mbóot yi*[660]. Le concept de *mbóot*[661] est, pour les *taalibe*, l'excuse idéalement servie quand ils ne veulent pas aller plus loin dans les éclaircissements. Face à notre insistance, il répondra ce que tous nous répondent, « il y a de ces choses pour les connaître, il faut être initié ».

Par contre, nous avons rencontré des *taalibe* consciencieux face à leur engagement. Mais seulement, selon eux, engagement *sûfi* ne rime pas avec renonciation aux plaisirs et aux jouissances que nous offre la vie, quelle qu'en soit leur nature. Cependant, nous sommes libres d'en jouir ou de nous en éloigner. Si leurs actes semblent contraires aux préceptes *ñaseen*, cela est, selon eux, justifié car Dieu est en eux[662]. Cependant, ces paradoxes et incohérences seront à analyser comme la conséquence d'une volonté de conciliation des préceptes mystiques aux besoins de la vie moderne et de la vie de jeune. Ce qui est sûr, c'est qu'il est souvent à noter un écart remarquable entre les consignes religieuses et la mystique *sûfi, avec* les agissements et façons de vivre des jeunes initiés**.**

1.2.2. Les supports de la visibilité religieuse de la jeunesse

Afin de « mesurer » l'effort de visibilisation religieuse de la jeunesse dans l'espace public, nous nous sommes intéressé aux *dahira* comme support de visibilité. L'action des *dahira* religieux constitue l'unité d'analyse de notre travail. Elle est ce sur quoi s'appuie la visibilité religieuse pour être, et fait des confréries des structures religieuses complexes dans la mesure où elles incitent les pratiques religieuses à sortir de leur traditionnel antre de réalisation, et à occuper les espaces publics.

---

657 « Qui s'amuse avec la religion en subira les conséquences ».
658 Connaissance de Dieu.
659 Non initié dans le jargon populaire des jeunes *ñaseen*.
660 Ce sont des secrets parmi les secrets.
661 Secret.
662 Suivant l'expression *yalla gui tchi nioun*, « Dieu est en chacun de nous ».

Comme le remarque Moustapha,

> *À Dakar, les dahira que l'on forme aident beaucoup. Ils sont composés de gens qui ont étudiés en zones rurales et quand ils finissent, ils viennent ici pour faire du commerce. Ce sont ces gens qui se regroupent pour former des dahira. Ces dahira influencent les autres jeunes issus de Dakar. Car ces gens qui composent les dahira, pour la majeure partie, sont issus de zones rurales et ne connaissent pas les types de distractions citadines : plages, dancings, s'amuser avec les femmes, etc. Les autres finiront par se ranger. Il y a tout à l'heure, un boy qui est passé par là, il habite la maison, par exemple. Il a appris jusqu'à maîtriser le Coran, il est allé à l'école. Il doit faire sa terminale cette année. À un moment donné, il a été pris dans cette forme de vie. Il commençait à sortir le soir pour aller danser, avoir des copines… Mais il s'est réveillé un beau matin et a constaté que la plupart de ses pairs peuvent prendre d'autres voies et lui il ne pouvait pas. Alors, il les a laissés pour retourner dans ce qu'il était* […].

La *dahira* peut, ainsi, être perçue comme un groupe visible plus large. Elle est un lieu d'instruction et de socialisation pour tous. Saisie comme une communauté d'adeptes affiliés à un marabout spécifique, elle bénéficie d'un grand intérêt scientifique de la part des chercheurs sociologues[663]. Elle représente une institution réduite qui rassemble les adeptes en quête d'une « compétence mystique »[664]. Bien que l'on ne s'intéresse pas à l'organisation à proprement dite de ces associations, il nous a paru, tout de même, important d'aller à leur rencontre afin de travailler à saisir leur sens et leur mode d'investissement de l'espace commun[665].

---

[663] Voir Momar Coumba Diop, « La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine », Université de Lyon, thèse de troisième cycle, 1980 ; Sophie Bava, « Le dahira urbain. Lieu de pouvoir du mouridisme », *in Les annales de le Recherches urbaine*, n° 96, pp. 135-143.

[664] Abdoulaye Bara Diop, « Croyances religieuses traditionnelles et islam chez les wolofs », *in Peuple du Sénégal*, Paris, Éditions SEPIA Saint Maur, France, 1996, pp. 47-51.

[665] L'insistance sur ce que l'engagement religieux peut apporter à la jeunesse comme bénéfice, dans un discours légitimant des procédés « magiques » ou sur ce dont il peut priver, dans un discours critique insistant sur les risques psychopathologiques et sociaux, ne suffit pas à comprendre les représentations symboliques qui donnent sens au besoin mystique. De même que la religion se définit, « objectivement », par des règles et interdits dans ce domaine, ce qui en fonde la signification divine par une reconnaissance de sa légitimité, à travers les sentiments d'adhésion et de foi qui y sont attachés. Les exemples cités mettent, quelque peu, de côté cette question du besoin spirituel pour faire valoir l'importance sociale et politique que recouvre l'activité religieuse à travers le besoin de reconnaissance et de visibilité sociale. Mais, sans prendre en compte la part de subjectivité inhérente au religieux, on introduit un biais considérable dans le discours sur la religion : on en fait une pratique purement rationnelle, orientée vers une fin. On élabore une représentation sur l'activité religieuse détachée de ce l'on appelle le « croire simplement », « juste pour croire ». Ce qui revient à parler de la religion en termes non religieux, et en faire une activité motivée et raisonnée.

1.2.3. De la volonté de visibilisation à celle d'accaparement de l'espace public

Comme moyen de mobilisation de la jeunesse *cántakone,* les *cánt*[666] commençaient à se poser sous les traits d'un problème avant leur interdiction suite aux événements de 2012[667]. Les rencontres se tenaient, généralement, pour les grandes manifestations, sises Mermoz Pyrotechnie, devant la résidence du guide. Ce qui nous intéresse, c'est la question qui se pose en arrière-fond, ont-ils, en ce sens, dans leur mode d'interprétation citoyen, le sentiment qu'ils investissent un espace public. Le site a été rebaptisé *Tuuba Ndiouroul*, il en est de même pour la plupart des groupuscules *murid*[668]. C'est un moyen, semble-t-il, de confisquer, voire de privatiser un espace commun. Le fait qu'ils délimitent un espace par une appellation ou par une clôture érigée au sein de l'espace commun comme une tente ou encore qu'ils se mettent en cercle et en fermant totalement une portion en fait le leur[669].

Pour ceux qui sont des *tijaan, ñaseen* par exemple, c'est lors des séances de *wazifa*. Il s'agit de se regrouper autour d'un drap blanc et de réciter les louanges du prophète et quelques autres noms de Dieu. Jadis tenue à l'intérieur des mosquées ou des *zawiyya,* la pratique s'impose, de plus en plus, dans l'espace public. Ce n'est pas, selon Cheikh, un enquêté étudiant à Dakar, un comportement souhaité. C'est plutôt une question d'espace et de commodité. Ils se réunissent devant le bâtiment N, dans le campus social de l'université Cheikh Anta Diop, juste à côté de la mosquée. Le fait que cette dernière est dirigée par des salafistes fait que nos jeunes *tijaan* préfèrent rester dehors pour éviter les conflits.

À l'image du *cánt* et du *kurél, dikhr* des *murid,* les séances de *wazifa* publiques interpellent et impressionnent les passants. Il s'agit d'attirer l'attention, se monter visibles. Ainsi, dans cette optique, le clos dans l'exercice religieux fera allusion à l'individualité, faire seul, ressentir seul et l'ouvert devient la recherche d'une expérience collective de la foi, le faire valoir ou voir ce que l'on fait et comment on le fait. Les transformations observées et débattues sur le religieux deviennent des éléments de modernisation, c'est-à-dire une forme mani-

---

[666] Pour une présentation et description de la cérémonie en train se faire, voir Mouhamadou Moustapha Dièye, « Rationalisation de la croyance et marchandisation des biens spirituels dans l'arène religieuse sénégalaise », *in Liens* n° 15, Décembre 2012, FASTEF / UCAD, pp. 237-258.
http://fastef.ucad.sn/LIEN15/mouhamed_dieye.pdf

[667] Ces manifestations eurent lieu à la suite de l'inculpation du cheikh pour le meurtre d'un jeune *taalibe*. La réaction de ses fidèles ne tarda pas à se faire ressentir à travers des actes de vandalismes et de saccages dans l'espace public dans le but de revendiquer la libération de leur maître. Sans suivit un décret ministériel interdisant les manifestations religieuses dans l'espace public, principalement des *cánt* et de l'usage des *njëll*.

[668] Le mouridisme peut être considéré comme une confrérie du mouvement dans ce sens, c'est la symbolique de la terre sainte de *Tuuba* qui est en mouvement en même temps que les *taalibe.*

[669] Confrérie du mouvement : dans ces deux cas, ce qu'ils voient, ce n'est plus un espace public à Dakar, mais *Tuuba* qui s'est déplacé en eux…

feste de rénovation des traditions dans le but de répondre aux besoins (réalité) de l'époque contemporaine.

Ce qui doit intéresser, à travers ce concept, c'est la volonté qu'ont les acteurs religieux de retourner vers le collectif. Le clos et l'ouvert ne sauraient désigner juste une ouverture ou fermeture d'un espace. Ce serait une vision réductrice que de ne porter qu'un regard « spatial » sur cette question. Ce qui est important et suggère une étude, c'est cette contradiction qui y apparaît. En effet, l'espace accueille le religieux mais le rejette quand il se montre envahissant, mais un problème se pose dans la mesure où il semble y avoir une certaine interconnexion entre le clos et l'ouvert[670].

Le « clos et l'ouvert » représentent une vue de l'esprit, surtout dans les représentations africaines de l'espace. C'est en réalité le fruit de la transposition de concepts politiques européens : la différenciation entre le public et le privé. Nous ne saurions parler d'espace clos ou ouvert dans l'Islam. Tout espace a été consacré et sacralisé[671]. Cependant, le clos et l'ouvert apparaissent quand les jeunes, par leurs actions, lèvent le voile sur les mystères de la pratique *sûfi*. En définitive, nous ne saurions, en Afrique, problématiser l'usage religieux de l'espace public dans la mesure où la notion d'espace public est un concept philosophique occidental. Dans notre perception, l'espace public est ce qui est à tout le monde et chacun peut l'utiliser quand il le souhaite et comme cela lui chante sans devoir rendre de compte à personne[672].

---

[670] Ce concept est inspiré d'un colloque qui eut lieu en novembre 2014 à l'université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal. Il était question de débattre sur « le clos et l'ouvert… ». Durant ce colloque, nous défendions, dans notre communication, l'idée selon laquelle le « clos » n'existe pas dans notre représentation de l'Islam actuel. Il s'agit de se montrer, de faire preuve de publicité et de se montrer comme ayant acquis le droit d'avoir une religiosité. Cette pratique est confrontée ou opposée à l'invisibilité imposée par des séniors qui nient leurs efforts et font voir ces initiatives religieuses comme des perversions ou des contre-sens à l'ordre suprême des choses…
« Religion et espace public au Sénégal : De la sur-visibilité religieuse des jeunes à la construction de nouvelles identités. », Communication *in Colloque international Le clos et l'ouvert : Acteurs religieux, acteurs sociaux et usages de la rue. (Europe, Afrique, Asie et Amériques),* Université Gaston Berger de Saint-Louis, novembre 2014, *Réseau interdisciplinaire Afrique monde (RIAM).*

[671] Pensons au Prophète Abraham qui reçut, de son Seigneur, l'ordre de sacrifier son fils dans un espace ouvert et non dans un temple ; le Prophète Mohammad qui eut le droit de consacrer tout endroit comme apte à recueillir une prière. Les exemples sont nombreux dans ce domaine, mais l'argument le plus intéressant, reste le fait que le Dieu d'Abraham s'adressait la plupart du temps à ses prophètes dans des endroits communs et rarement dans des temples. Occuper les espaces publics pour des processions religieuses est une manière, pour le croyant, de réaffirmer la vieille croyance monothéisme de l'omniprésence que Dieu est partout sinon, comment aurait-il pu se dévoiler à Moïse à travers un buisson ardent ?

[672] Voir Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité,* Paris, Seuil, 1979.
C'est avec lui que nous verrons la différence entre la perception occidentale de l'espace public et celle africaine. Celle africaine étant ce que l'on en a déjà dit, la vision occidentale est d'autant plus intéressante. Pour l'auteur, l'espace public réfère à ces lieux publics au sein desquels les acteurs sociaux se donnent en représentation, se rencontrent les uns les autres tout en se tenant à distance, se mettant en scène devant un public d'inconnu, y tiennent leurs rôles publics. Il insistera sur le fait que, dans ce modèle, jouer les manières, les conventions, les gestes rituels, telle devra être tout le but du jeu des relations publiques.

Que l'on sache, personne n'a défini les modalités d'usages de l'espace public. Celui qui met une bâche, des hauts parleurs est dans son droit, c'est l'espace commun, il est dans son droit et n'y ressent aucune gêne. Or, pour l'occidental, l'espace commun est inutilisable dans un usage personnel ou confessionnel. Dans cet esprit, on doit en avoir un usage collectif et la courtoisie de l'usage collectif, c'est de ne pas l'utiliser. Le clos et l'ouvert traduisent alors un lieu, un espace géographique. Il peut s'agir d'une vue de l'esprit, une délimitation symbolique. Dans notre cas, ce qui est ouvert ou clos, ce sont les mystères religieux. Dans tous les cas, nous ne pourrons nous empêcher de saisir ces extériorisations des pratiques religieuses, voire leur « dé-privatisation », comme des moyens efficaces pour « mesurer la popularité des figures charismatiques au Sénégal, à travers, notamment, l'examen des attitudes observées à leur égard. Cette attitude emprunte à plusieurs registres que de nombreuses situations nous révélés »[673].

1.2.4. La présentation de soi dans l'espace social

Quand on parle de présentation de soi dans l'espace social, nous faisons allusion aux modes et stratégies de reconnaissance de « soi » dans les lieux de rencontre collective. Il s'agit d'une présentation, d'une image de soi renvoyée dans le but de se faire reconnaître tel que l'on souhaiterait être vu. Dans ce cas, ce qui est mis ou offert à la reconnaissance publique de soi, ce n'est plus la foi ou la dévotion religieuse, mais plutôt le corps comme support d'une identité ou encore preuve d'un engagement[674].

L'habillement en est une des formes de réalisations les plus fréquentes. En effet, le choix du type de vêtement répond à une logique d'identification. Il s'agit d'adopter un style vestimentaire qui restera fidèle à sa philosophie de vie, sa vision du monde, à son idéologie. L'habillement participerait à l'effort de socialisation du porteur. C'est un « habitus » qui lui est également transmis. Il participe au capital symbolique qui lui est transmis durant ses premiers instants de socialisation. On peut même parler de l'habillement comme révélateur d'un

---

Il y a une seconde vision occidentale de l'espace public, cette fois-ci en référence à J. Habermas, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la sphère bourgeoise*, Paris, Payot, 1978.
Dans celle-ci, il associe le public au commun. Sa présentation s'inspire du modèle de la sphère bourgeoise qu'il considère comme un modèle normatif dans la mesure où le public y renvoie à un lieu abstrait de formation des opinions et des volontés politiques. C'est pour lui, un lieu d'imposition de pouvoir légitime.

[673] Abdourahmane Seck, *La question musulmane au Sénégal : Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala, 2010, p. 54.

[674] En d'autres termes, elle suppose la manière dont l'individu se perçoit et souhaite se faire voir. C'est une étape du processus qui implique une once de théâtralisation. L'individu se déguise, se transforme pour se montrer comme… Il s'habille, parle et se comporte à la manière des autres membres du groupe. C'est d'abord une présentation vestimentaire, discursive …

« *hexis* corporel » dans la mesure où s'habiller devient un moyen de partager des valeurs, des idées que l'on tente de prouver et d'extérioriser. Il participe, à ce titre, à la création et à la consolidation d'un *ethos.* Silem Najar écrira à ce propos que :

> *Les pratiques vestimentaires peuvent nous introduire dans un être ensemble, dans un corps collectif. Elles constituent à la fois des signes de différenciation qui distinguent un groupe donné, et des moyens de reconnaissance pour une communauté. C'est en fonction de cette considération que l'on peut dire que le partage des mêmes coutumes, des pratiques et des mêmes modes vestimentaires, crée une communication tactile, non verbale, entre les membres du groupe social*[675].

1.2.4.1.L'usage du *njëll*

Au-delà de l'habillement, il y a le port du *njëll* comme moyen de reconnaissance dans l'espace public. Beaucoup plus fréquents dans le mouridisme, ils sont des photographies de marabouts, des images photographiées ou dessinées d'un marabout que l'adepte porte autour du cou. C'est généralement un support en cuir supporté d'un lacet en nylon ou parfois en cuir qui porte la photographie encadrée du marabout auquel on est affilié. Ces images, on peut penser, ont contribué au succès et à la reconnaissance des grands marabouts de confréries. En plus de cette forme, il y a les affiches ou posters accrochés aux murs, aux rétroviseurs des voitures ou en autocollant aux pare-brises, qu'elles soient des voitures de particuliers ou dévolues au transport d'usagers. Sans oublier les ornements de maisons ou des bureaux. Sophie Bava revenait déjà sur cette particularité en traitant du mouridisme et de l'usage des images de Bamba[676]. Si jadis, ce n'était que le fait des *murid* aujourd'hui, la pratique tend à se généraliser aux autres confréries.

Toutefois, à toute fin utile, il faudrait préciser que *tijaan*, *layeen* ou encore *xaadir* n'ont pas encore pour coutume de mettre la photographie d'un de leurs guides autour du cou, mais l'image reste néanmoins symbolique. Lors de notre visite de la *dahira* de Paris, nous avions été surpris, lors de la séance de *xaadara,* de voir, installée en face du cercle de dévotion, une photographie de *Baay* Niass. Nous accompagnant à la gare, Mamoudou nous spécifia que ce n'était à nulle autre fin que « de faire ressentir la présence du vénéré guide ». Cela ne signi-

[675] « Comportement vestimentaire et identification au pluriel », *in Sociétés Revue des sciences Humaines et sociales, Rupture de la modernité* n° 50, 4/1995, Paris, Édition De Boeck Université, publié sur le site du C. E. A. Q., (Centre d'Étude dur l'Actuel et le Quotidien), Sorbonne, V. 2000.

[676]« Islam et pouvoir au Sénégal. Les Mourides entre utopie et capitalisme », *in Le Monde Diplomatique*, Paris, 1995, p. 21.

fiait, en aucun cas, un culte particulier dévolu au personnage. Sa réponse nous contenta au prime abord mais ne sut pas taire notre curiosité. De nombreuses interrogations nous traversaient l'esprit à cet instant. Parmi elles, celle de la véritable symbolique de ces images dans le soufisme, en général. Nous y répondrons presque sans détours comme pour tous les affiliés, « C'est ce qui me fait me sentir *murid* ».

Pour cheikh Mbacké, porter le *njëll*, « c'est être sûr d'avoir constamment la bénédiction du marabout sur soi »[677]. Dans tous les cas, il s'avère que le port de l'image du marabout est plus qu'un symbole. Il s'agit d'un talisman, un porte-bonheur. Et en plus, c'est une incitation à constamment être dans le droit chemin. Avoir l'image de son marabout autour du cou, c'est l'avoir en soi et près de soi.

Une autre interrogation serait de savoir à qui est destinée l'image. On la porte autour du cou, mais l'image portée au dehors, se donne facilement à son interlocuteur. Face cet homme, la première chose que l'on constate en le voyant, c'est l'image de son marabout. Et aussitôt, on lui donne une identité, on le met dans un groupe, dans une case. On le reconnaît tout simplement comme membre désigné du groupe auquel il s'identifie et en porte la marque. Il faut dire que c'est la même question qui se pose face à un tatoué. Les inscriptions du tatouage se portent sur des parties du corps que le tatoué n'est souvent pas en mesure de voir : le cou, le dos, l'épaule entre autres parties qui ne se donnent qu'au regard de l'autre[678]. Dans ce cas, il paraît évident que cela s'adresse à autrui. On se sert de son corps comme d'un matériau, d'un support sur lequel on inscrit son identité, la façon dont on aimerait être vu et reconnu par les autres. Il s'agit d'être dans le groupe et de lui imposer la façon dont il doit vous voir dans sa diversité, dans son individuation et dans sa volonté.

Revenant à la photographie, il serait également légitime de penser qu'elle est avant tout portée pour la vue des autres. Signe ostentatoire, elle offre au porteur la reconnaissance dont il a besoin pour affirmer son identité et son appartenance à sa communauté[679]. Sachant qu'elle (l'image) fait partie de la vie quotidienne des adeptes et qu'elle participe à la reconnaissance de son appartenance et de sa singularité. Cependant, nous ne saurions ne pas nous poser la question de savoir si réellement elle est un support de la foi de l'adepte. En quoi et comment ?

---

[677] Il utilise le mot *saam* qui peut être compris comme protéger, bénir ou encore guider dans le droit chemin.

[678] Voir sur la question du sens des marques corporelles, France Borel, *Le vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, Paris, Calmann-Lévy, p. 148.

[679] Nous conviendrons que la reconnaissance de soi comme processus s'élabore en deux étapes. Tout d'abord, il y a la reconnaissance de soi comme différent des autres, c'est-à-dire celle d'une identité différente de celle du reste du groupe, souvent d'appartenance si l'individu vient d'un milieu sans tradition confrérique. Ensuite, il y a la reconnaissance de soi comme membre d'une communauté spécifique. Pour nourrir cette reconnaissance, l'individu devra intérioriser tous les « habitus » du groupe afin de se sentir proche de ses pairs.

On ne voit jamais les « grands *taalibe* » porter des *njëll* ou encore les descendants de *sëriñ Tuuba*. La question des usages de l'image se posera donc dans ce débat, dans la mesure où nous ne saurions traiter de cette question sans nous poser la question du sens que prend l'image dans la vision actuelle des confréries et des marabouts. Quel sens, quelle signification sociale et religieuse, mais également sociologique au recours à l'image ?

1.2.4.2.La question du sens de la photographie religieuse chez les Sénégalais « confrérisés »

On ne peut ne pas être attentif à B. Diémé qui, de façon pointue, a su déceler l'importance de l'image dans une société dans laquelle le regard se construit à travers des symboles qui parent notre corps et lui donnent sens. Nous portons et revendiquons nos identités, notre histoire, notre statut socio-culturel à travers les artifices qui ornent notre corps. La sacralité de l'image, si toutefois cela est, se trouve dans le regard collectif. La « représentation » qui est subtilement inspirée au collectif et qu'il nous rendra à travers des comportements ritualisés ou bienséant.

Selon B. Diémé :

> *Au Sénégal, la photo apparaît comme un système de relation de l'homme avec le monde. Elle permet de marquer l'intensité d'expériences vécues, d'immortaliser des événements, de garder en souvenir les moments partagés par des individus, que ce soient des moments douloureux ou merveilleux.*[680]

Ce ne sont là que les enjeux d'un rapport social et une interprétation à première main que nous pouvons avoir de la banalité de l'image et de la photographie, de son usage commun dans la société. La question du rapport de l'image à la religion est encore beaucoup plus profonde et significative du poids que nous lui donnons. En effet, on peut penser que « l'image religieuse « jëll » permet à l'individu qui la possède de manifester son appartenance et de s'identifier à une communauté et une confrérie religieuse »[681]. Mais, s'agit-il tout simplement de manifester une identité ou une appartenance ? Ne pourrait-il pas être d'un usage exclusivement esthétique ? Ou encore, un moyen de contraindre le regard social et d'obtenir le statut d'homme de foi ? Dans tous les cas, nous pouvons considérer qu'il s'agit bien d'un usage à la fois social et symbolique. La photographie religieuse permet à la fois de manifester son appar-

[680] « La place de la photographie religieuse dans la vie quotidienne des Sénégalais », mémoire de D. E. A., Dakar, Université Cheikh Anta Diop, Département de sociologie, 2005-2006, U. C. A. D., p. 4.
[681] B. Diémé, *op. cit.*, p. 5.

tenance à un ordre religieux quelconque, mais également de s'identifier face aux autres et parmi ses pairs. Sans oublier qu'il peut aussi s'agir d'un usage « publicitaire » dans la mesure où il permettrait de faire connaître son *wasila*[682].

Un point tout aussi important, reste le respect dû à l'image ou à la photographie. En effet, les porteurs manifestent un grand respect face à la photographie, du fait de la sacralité de la personne qui y est représentée. L'exemple de Taga, jeune étudiant *murid*, a été très édifiant pour cette réflexion. En effet, ce dernier évitait d'aller aux toilettes avec la photographie de son maître autour du cou. Plus encore, quand sa copine lui rendait visite, dans sa chambre d'étudiant, il se débrouillait pour la cacher [l'image] dans un sac, ce dernier dans son armoire ou il le confiait, tout bonnement, à un ami. Il n'est pas le seul dans cette situation qui, face à un autre regard décontextualisé, laisserait penser à une forme de pathologie sévère.

Makhtar, membre d'une jeunesse *tijaan*, vit la même situation. Il possède, dans sa chambre, une photo de *sëriñ* Babacar Sy que lui a offerte sa mère. À chaque fois qu'il se trouve dans des situations qu'il estime dérangeantes, il dit avoir la sensation que le personnage de la photographie le regarde « comme pour le réprimander ». Comme stratégie, il feint de la faire tomber accidentellement, pour qu'elle se renverse et là, il pourra vaquer tranquillement à ses occupations et ne plus ressentir de remords.

Autant de points de vue témoignant des dimensions supra-symboliques que l'on confère à l'image portée et qui seront intéressants à étudier dans des travaux futurs. Toutefois, il faudrait signaler que dans ce travail, nous ne cherchons pas à faire une sociologie de l'image religieuse au Sénégal. Travail fastidieux qui, à lui seul, peut faire l'objet de plusieurs thèses. Nous voulons simplement travailler à saisir le sens de l'usage du *njëll* et de la photographie, en général du marabout, dans la communauté des confrérisés. Pour ce faire, il a fallu analyser l'objet en termes de signifiant / signifié. Le signifié étant le marabout représenté qui porte toute la sacralité de l'image. En effet, la photographie en elle-même, n'est qu'une banale représentation d'un réel ou d'un paysage. La sacralité est portée par celui qui est représenté à travers l'image. C'est la raison pour laquelle on peut considérer que les adeptes porteurs de la représentent comme un moyen de protection. Beaucoup utiliseront l'expression *mo may saam*[683].

L'idée de protection liée à la sacralité conférée au signifié fait que les concernés adoptent un comportement ritualisé face à elle. Par exemple, les *taalibe Baay* Niass de Paris qui

[682] Maître mystique.
[683] « C'est ce qui me protège ».

mettent sa photo lors des *xaadara* afin de ressentir sa présence et de s'adresser directement à lui, lors de leurs rites *dikhr* : *yow Baay*[684]…

1.2.4.3.Comportement ritualisé face à la photographie

Le *murid* à qui on présente la photo de *sëriñ Tuuba* ou d'un autre saint de la confrérie, fait le *barkélu*[685]. Il l'embrasse et le pose sur son front, une manière de prouver sa foi et sa soumission envers lui. Les *tijaan* des autres voies optent, à peu près, pour le même comportement que les *murid*. Ils touchent l'image et se passent la main qui l'a touchée sur son visage avant de la poser sur sa poitrine. Respect et considération sont ainsi manifestés à la grandeur du saint vénéré. Les *Layeen,* quant à eux, serrent la photographie de leur *xalife* contre leur corps, en signe de transfert de pouvoir.

Ils pensent que ce geste les rapprocherait le plus possible du chef et leur transmettrait ainsi sa *baraka.* Certains adeptes fondent en larmes à la vue d'une photographie d'un marabout de leur foi. Surtout si le représenté n'est plus de ce monde. Ils manifestent ainsi leur désarroi de ne pouvoir le rencontrer.

Dans d'autres religions, on a aussi cette symbolique de l'image religieuse et de la représentation sacrée. Chez les chrétiens, nous avons l'exemple des icônes et des médaillons qui sont des effigies des saints. Ils se les représentent également comme des talismans et leur servent à la fois de moyen de protection contre le mal et les mauvais esprits, mais aussi de support de leur foi. Sans oublier qu'ils peuvent aussi servir de porte-bonheur. Cependant, comme l'a révélé le Frère Flavien :

> *L'image est un moyen d'aller vers la divinité. Ce n'est pas la matérialité de l'image qui est importante, mais son dépassement. L'image de Jésus est donc un moyen de parvenir à la puissance divine, de se rapprocher de Dieu. C'est un support de vénération et non un objet de croyance.*

Le même argument vaut, en définitive, pour les *njëll* dans le soufisme actuel.

1.2.4.4. Le « café Tuuba »

Mis à part les grandes mobilisations festives et cultuelles, il existe d'autres modes d'investissement de l'espace par les jeunes. On constate, aujourd'hui, dans plusieurs quartiers

[684] « Toi *Baay* ».
[685] « Profiter de la grâce ».

de Dakar, l'investissement de certains espaces pour la commercialisation de *café Tuuba*. Il s'agit, très souvent, d'abris de fortune, sous l'ombre d'un arbre avec une table et quelques bancs où les jeunes aiment à se retrouver pour discuter et prendre le breuvage.

Selon Cheikh Guèye[686], le *café tuuba* est un breuvage découvert par le fondateur du mouridisme durant son exil au Gabon. Aujourd'hui, sacralisée, la boisson est devenue un marqueur identitaire fort pour les jeunes *murid*. Jadis consommée dans des espaces privés, lors de cérémonies de *cánt* ou après la lecture de *khassaïdes* dans les *dahira* aujourd'hui, son utilisation tend à se répandre et à se populariser et pose à la fois les questions du lien entre café et affirmation de la « mouridicité » mais également, en quoi serait-il un signe de reconnaissance dans l'espace public ? Sans oublier les enjeux écologiques liés à son mode de consommation actuelle[687].

Sëriñ bi mo ko barkeel[688]

L'usage du *café tuuba* fait partie des rituels *murid*. Après la récitation des vers du fondateur, il est observé une pause-café. Certains vont même jusqu'à prononcer des bénédicités ou formuler des vœux avant d'en consommer. La boisson devient alors un élément de socialisation et d'identification. En effet, l'idée selon laquelle le breuvage aurait été béni par le cheikh, fait naître, chez les adeptes, un sentiment d'appartenance à la confrérie à travers son usage. La consommation devient ce qui affermit la foi du *taalibe* et justifie, par la même occasion, son appartenance.

De plus, la consommation du café chez jeunes, traduit une quête de convivialité comme cela le fut auparavant avec le thé. Le fait de se retrouver entre groupe d'âges ou de les mêler, pour discuter et occuper un espace, même si, très souvent, d'autres pratiques « moins orthodoxes » semblent y être jointes, comme le signalent des riverains de ces lieux de commercialisation aux HLM, n'empêchent pas que cela soit un élément important d'intégration et de socialisation. À cela, s'ajoute le fait qu'elle favorise un cadre de retrouvailles qui permet la consolidation de la solidarité entre différentes générations et favorise, très souvent, des retours d'expérience.

[686] Cheikh Guèye, *Touba la capitale des mourides*, Paris, Karthala, 2002.
[687] Le breuvage est servi dans de petits gobelets en plastique. On constate aisément comment Dakar est, aujourd'hui, envahi par ces verres qui sont jetés à même le sol, sans tenir compte du fait qu'ils ne sont pas biodégradables.
[688] « Cela a reçu la bénédiction du maître ».

Section 2: À propos de la notion de Jeunesse

1. Introduction

Rappelons, avant d'aller plus loin, qu'il s'agit plus, dans ce travail, d'une sociologie de la jeunesse[689] que d'une sociologie religieuse. Nous ne tentons pas de comprendre une structure religieuse, mais de saisir le sens d'un comportement collectif, celui des jeunes membres d'organisations religieuses. À cette fin, nous nous intéresserons plus à la jeunesse qu'à la religion, en générale.

Il faudrait noter que la jeunesse est, en sociologie et pas que d'ailleurs, considérée comme une étape transitoire entre l'enfance et l'âge adulte. Par ce terme, est désignée, toute cette étape de la vie d'un individu qui va de la sortie de la dépendance protectrice du parent (caractéristique de l'enfance) à l'autonomie physique et intellectuelle de la personne. C'est là, une présentation bien physiologique et nous l'acceptons. Il est, en cela difficile d'en produire une description qui puisse sortir du cadrage conceptuel et représentatif de cet instant de vie. Sa présentation ainsi que son repérage, dans l'existence humaine, demeurent encore plus improbable dans les sociétés africaines dans la mesure où la notion de jeunesse est un produit de la « modernité ». Elle est un emprunt culturel issu du contact avec d'autres sociétés, notamment occidentales. Il n'existait, dans les sociétés africaines, et toutes celles considérées comme traditionnelles d'ailleurs, que deux instants de vie : l'enfance et la période adulte. On sortait de l'enfance à la suite d'un succès public, rencontré lors d'épreuves organisées à cette fin.

Aussi est-il plus aisé, pour nous, d'aborder la jeunesse en termes d'identité sociale, un statut qui se transforme et s'assume selon l'époque. Il devient dès lors intéressant de penser l'historique de la jeunesse ainsi que les transformations qu'elle a vécu, passant de la société traditionnelle à la société moderne. Ce qui reviendrait à poser la question de savoir ce qu'être veut dire dans les différentes temporalités sociales.

[689] Nous tentons d'asseoir une sociologie des classes d'âge, leur construction et le sens qui leur sont conférés dans des sociétés qui, par l'effet de la modernité, pensent avoir rompu avec ces représentations. De la sorte, bien que le souvenir de ces catégorisations perdure dans les esprits, persistant à travers la volonté d'asseoir des règles de conduite propres à chaque classe avec des attentes particulières des uns envers les autres (soumission, résignation envers la volonté des aînés, etc.) n'offre cependant pas de perspectives d'ascension ou de changement de classe. Ainsi, ceux qui manifestent cette volonté seront considérés comme transfuges et condamnés à en payer le prix fort…

1.1. Construction sociohistorique de la jeunesse

Conçue dans un autre modèle social, celui européen, cette notion désigne un groupe social qui, sans pour autant être des enfants, se voit écarté de la vie économique (production de biens) et politique (prise de décision). Toutefois, il est à noter que le sens et la signification qui sont conférés à la jeunesse peuvent varier dans le temps et dans l'imaginaire collectif d'une société. En effet, si jadis, elle se caractérisait par l'improductivité et le non intérêt concernant les affaires et débats politiques, aujourd'hui, elle en revendique le « droit » et l'autonomie.

Ce qui nous intéresse, dans ce travail, c'est de comprendre et de présenter ce qui a conduit à ce glissement sémantique. Autrement dit, comment en est-on arrivé à quitter l'acceptation symbolique des représentations traditionnelles sur la jeunesse et le statut conféré à sa population composante à l'introduction du terme de « droit » et de l'idée d'une démocratie dans la conception actuelle de sa condition ?

Il semble, aujourd'hui, loin le temps où la jeunesse était considérée comme une ressource pour la société[690]. Quand on parle de jeunesse, en ces termes, nous avons à l'esprit, non pas un âge biologique, mais plutôt à un temps social qui, dans l'esprit, voire l'imaginaire collectif trouve sens et pertinence à travers une reconnaisse institutionnelle qui naturellement passe par la prise en compte d'effets biologiques. Ces temps sociaux sont construits sur la base d'événements sociaux qui témoignent de la progression de l'individu jusqu'à l'atteinte d'une maturité sociale dont le décret est signé à travers le regard social. La sortie de la condition de jeune est, dans les sociétés actuelles, fixées sur des bases socio-économiques, même si ces dernières demeurent problématiques. En effet, si comme le note Percheron, la fin de la jeunesse coïncide avec :

> *L'âge des choix, le temps de la fon des études et de l'entrée dans la vie active, l'accomplissement du service national, du mariage ou de la cohabitation, de la naissance du premier enfant […] de la période de la stabilisation et de la confirmation des choix, de l'implantation durable en un lieu de résidence, de l'endettement pour accéder à la propriété, etc.*[691]

[690] Nous faisons allusion à l'idée qui faisait saisir le jeune comme une continuité de l'ascendance. Il prenait alors une part importante dans l'organisation, voire le dispositif sociopolitique de la communauté. Il bénéficiait, par conséquent, d'un statut qui lui conférait une existence sociale.

[691] Annick Percheron, « La classe d'âge en question », *in Revue française de science politique*, vol. 38, n°1, 1988, p. 110.

Alors, comment en fixer des bornes stables ? Percheron y trouve une part d'arbitraire, lui qui, dans son texte, se pose tout un tas de questions en ce sens. Selon lui,

> *Quels événements retenir comme fondateurs d'une période ? Comment résoudre le problème de l'étalement des âges moyens des événements pris en compte ? Comment suivre évolution des modes de vie, des conditions biologiques et économiques de l'existence, des normes sociales et des réglementations juridiques ?*[692]

L'âge qui est, aujourd'hui, considéré comme marquant la sortie, de la dans les sociétés modernes (occidentalisées), est vingt-cinq ans. Cet âge reprend la plupart des événements cités tantôt, mais bute de plus en plus sur un écueil de taille. En effet, on constate que cet âge, si il y a quarante ou cinquante ans marquait la fin de la jeunesse, il en est autrement de nos journées. Plusieurs raisons à cela dont, la plus importante et la plus proche de nous demeure l'allongement des études, universitaire, impliquant une prise en charge de soi tardive. De fait la jeunesse se trouve, à cet âge, confiné dans une nouvelle catégorie sociale qu'Olivier Galland nommera : « la post-adolescence »[693]. Cette phase ce caractérise, selon lui, par un prolongement de l'adolescence pour différentes raisons que nous allons aborder.

S'inspirant profondément des travaux du britannique Hugh Cunningham[694] pour élaborer sa sociologie des séquences ou âges de vie, il dégagera quatre grandes phases, avec des caractéristiques particulières qui conduiront chacune à la post-adolescence. Ces phases qui marquaient la fin de la jeunesse et la concrétisation de l'autonomie se particularisé par le détachement à la famille. Elles vont, en Europe, pour la première, du XVIIIe siècle au début du XIXe se particularisait par le fait que les jeunes quittaient très tôt le cocon familial pour entrer dans la vie professionnelle. Cela survenait généralement vers quatorze ans. La seconde période coïncidait avec les débuts de l'industrialisation et se caractérisait par une cohabitation familiale beaucoup plus longue que durant la précédente. La raison étant que les enfants se devaient de participer à l'économie familiale. Ce qui avait comme conséquence positive, la solidité des rapports et l'établissement d'un solide partenariat intergénérationnel procurant à chacune des parties la fierté ainsi que la jouissance de pouvoir prendre part au bien-être fami-

---

[692] Annick Percheron, « La classe d'âge en question », *in Revue française de science politique*, vol. 38, n°1, 1988, p. 110

[693] Olivier Galland, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », *in revue française de sociologie*, vol. 42, n°42, 2001, pp. 611-640.

[694] « Pourquoi les jeunes anglais quittent-ils si tôt leurs parents ? », *in Revue de l'OFCE-Observations et diagnostics économiques*, n° 72, 2000, pp. 207-215.

lial. La troisième et dernière étape menant à la post-adolescence va, quant à elle, de la seconde guerre mondiale au milieu des années soixante-dix.

Il s'agit, selon Galland,

> *Le moment où la période de transition se resserre sous l'effet d'un double mouvement : l'allongement de la scolarité et l'abaissement de l'âge au mariage. Mais surtout, selon Cunningham, l'équilibre des relations intergénérationnelles à l'intérieur des familles commence à se renverser. Le sentiment du devoir des enfants à l'égard de leurs parents s'affaiblit tandis que la discipline familiale se relâche et que les demandes des enfants et des adolescents sont de plus en plus souvent prises en compte*[695].

C'est ainsi, qu'au début des années quatre-vingt, qu'apparaitre une nouvelle phase qui, pour Galland, se particularisera, par rapport aux autre, par : « la tendance au rétrécissement de la transition vers l'âge adulte et à la concentration du franchissement des étapes sur une durée assez courte s'inverse »[696]. Cette transformation serait, selon la lecture de Cunningham que nous propose Galland: « au fait que, face à des perspectives d'emploi moins favorables, les jeunes poursuivent des études plus longues »[697]. Toutefois, tel qu'il reconnaît lui-même,

> *Cela ne les empêche pas de quitter leurs parents mais ce départ prend un sens tout à fait différent de celui qu'il avait dans la première partie du XXe siècle : le fait de quitter les parents n'est plus lié, dit Cunningham, au mariage; on pourrait ajouter qu'il n'est plus lié, d'une manière générale, au fait de s'installer dans les rôles adultes. Il faut donc distinguer entre le fait de « vivre loin de chez soi » (living away from home) et le fait de « quitter ses parents » (leaving home)*[698].

En fin de compte, nous pouvons considérons que Galland, suivant l'orientation de Cunningham qui aborde l'histoire de la transition des séquences de la vie devant conduire à l'âge adulte, retient comme facteur fondamental « la modification des rapports de pouvoirs au sein de la famille »[699]. Ce regard nouveau de pose, selon Galland, Cunningham sur l'évolution des rapports intergénérationnels confère un souffle nou-

---

[695] O. Galland, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », *in revue française de sociologie,* vol. 42, n° 42, 2001, p. 615.
[696] *Ibid*.
[697] *Ibid.*
[698] *Ibid.*
[699] O. Galland, *art. cit.*, p. 616.

veau sur l'étude sociologique des séquences de la vie et celles sur la question de l'adolescence, particulier. Tel qu'il l'écrit,

> *L'apparition de cet âge de la vie correspond aussi au renversement du sentiment des obligations mutuelles à l'intérieur des familles. Le sentiment d'insouciance et d'irresponsabilité décrit par Parsons fait contraste avec le sentiment du devoir filial qui, selon Cunningham, animait les enfants et les adolescents britanniques de la première moitié du XXe siècle*[700].

Ainsi, présente-t-il la « post-adolescence » comme « l'exacerbation de ce renversement de la valeur respective et des obligations réciproques de chaque génération »[701]. Répandant ainsi l'idée se laquelle :

> *L'adolescence n'était pas nécessairement une brève et pénible transition entre deux âges mais qu'on pouvait s'y plaire et s'y "installer" sciemment pour une période relativement longue. De nouvelles appellations furent forgées pour désigner cette attitude et ce nouvel âge de la vie : "adolescence prolongée", "post-adolescence"*[702].

Toutefois, renseigne Galland :

> *Malgré les aides, de plus en plus nombreuses et généreuses, dont les jeunes bénéficient de la part de leurs parents, la balance n'était, pourtant, pas égale. Les difficultés grandissantes d'accès à l'emploi à partir de la fin des années soixante-dix pouvaient accréditer l'idée « d'une mise à l'écart des jeunes surnuméraires ». Donnant des « compensations aux jeunes » tout en leur « refusant le pouvoir », la génération aînée les maintiendrait dans un statut de dépendance prolongée conforme à ses intérêts*[703].

Dans cette optique, Olivier Galland conçoit la post-adolescence comme :

> *Une exacerbation des traits de l'adolescence - une forme d'irresponsabilité repoussée au-delà de la limite de l'adolescence physiologique (10) - dont les*

[700] O. Galland, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », *in revue française de sociologie*, vol. 42, n° 42, 2001, p. 616.
[701] *Ibid.*
[702] *Ibid.*
[703] *Ibid*

causes sont à rechercher, selon les auteurs, soit chez les jeunes eux-mêmes, soit dans les comportements de la génération aînée[704].

Elle se perçoit désormais comme une séquence de vie captée dans une sorte l'insignifiance, voire d'invisibilité sociale. Cette dernière se construit à travers le comportement dépréciatif des séniors envers la jeunesse. Cette attitude des séniors envers les jeunes qui vise à tuer ou nier l'aspiration des concurrents au regard et au prestige social n'est animé que par le refus, de leur part, de sortir du regard social au profit de la nouvelle génération. En effet, Le regard porté sur soi par les autres est, en réalité, le moteur du prestige social. Se le voir attribué c'est accepter de faire son allégeance envers les générations « sortantes » et de le mettre dans la « sécurité »[705] qu'elle ne sera pas oubliée et que ses legs, ses réalisations seront posées sur l'autel des souvenirs savants.

Dans son effort d'intellectualisation, Bachir placera la cause du conflit qui émane de la réaction de la jeunesse face à la dépréciation des séniors, dans une volonté de combat pour la reconnaissance de la détention d'un savoir. Il pose ainsi l'acquisition du savoir (mystico-religieux dans ce contexte) comme un ticket émancipateur octroyant une reconnaissance sociale à qui en est détenteur. Selon le jeune *taalibe Baay* :

Le truc, c'est que (euh), comme (euh) dans la majeure partie des familles sénégalaises, le père de famille veut tout le temps montrer qu'il en sait plus que les autres, parce qu'il est le père. Ils ne peuvent pas concevoir le fait qu'un enfant puisse avoir plus de connaissance que le père […].

1.1.1. La jeunesse dans les études sociologiques

Il est, pensons-nous, difficile de trouver une notion plus polysémique que la « jeunesse ». Ardue est-elle à définir, du moins dans le domaine sociologique où il s'agirait de la désigner, c'est-à-dire montrer qui en sont les composants et sur quels critères reposent leur reconnaissance. Cette notion ne renvoie pas, seulement, à une catégorie biologique, mais plutôt, à une condition sociale, économique et parfois même politique. Bien qu'intégrant l'idée de rang social, elle semble varier selon le type de société, selon le sexe ou, encore, le type d'activité. Cela, que l'on soit dans une société considérée comme « moderne » ou « tradition-

[704] . Galland, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », *in revue française de sociologie*, vol. 42, n° 42, 2001, p. 616.

[705] Entendu ici en termes de certitude. Il faut prouver, dans sa façon de faire et d'agir, que l'on ne cherche pas à rompre avec le legs symbolique des aînés.

nelle ». En effet, il faudrait la mettre en relation avec la capacité productive de l'individu. Bien que nous soyons très peu friand aux interprétations de types économicistes, nous ne pouvons ne pas, sur cette question, convoquer Tremblay qui écrit, dans un ouvrage consacré à vision de Karl Marx sur l'individu moderne que :

> *Dans les sociétés traditionnelles, les relations sociales englobent l'économie : on ne peut rien comprendre à celle-ci si on ne la situe pas dans le cadre des règles de réciprocité et de redistribution qui la déterminent de l'extérieur. Il n'y a pas d'autonomie de l'économique dans la société traditionnelle parce que celle-ci subordonne toutes ses parties à la totalité*[706] […]

Autrement dit, le considéré comme jeune, dans la société sénégalaise, c'est celui qui n'est pas en mesure de produire ou de posséder des richesses. Plusieurs facteurs peuvent en être la cause : l'âge, que l'on soit enfant ou adulte sans travail (chômeur ou retraité). Dans ce cas, le concerné se trouve relégué au rang d'assisté. La situation de dépendance financière le fait voir et traiter comme « jeune », quel que soit l'âge son âge biologique. Pour désigner cette catégorie d'adulte relégué au rang de « jeune », du fait de leur improductivité, nous emploierons le terme *xalé.* Dans la société Sénégal on parlera de *niit ku amoul dolé*[707].

Si dans la société traditionnelle, l'individu est considéré comme jeune jusqu'au terme de son initiation[708] (11-14 ans), on ne peut pas en dire autant pour les sociétés modernes. En effet, dans celles-ci, la scolarité prolongée et l'entrée tardive dans la vie professionnelle fait que l'individu reste dépendant de ses ascendants jusqu'à un âge avancé. Ce qui est analysé de façon très négative, car l'individu dans cette situation est considéré comme « raté ». L'opprobre sera sur lui et il ne sera plus qu'une ombre sur un mur, quelqu'un que l'on ne remarque pas. Pire il sera le cadet de ses cadets sociaux si, d'aventure ces derniers travaillent et rapportent de l'argent à la maison. C'est ce qui est à la base de plusieurs malheurs comme ce que nous appelions dans la préface les « bateaux de la honte », ces jeunes qui refusent la honte sociale

[706] Gilles Labelle et Jean-Marc Piotte, « Marx et l'individu moderne », Un article publié dans l'ouvrage Sous la direction de Lucille Beaudry, Christian Deblock et Jean-Jacques Gislain, *Un siècle de marxisme*. Avec deux textes inédits de Karl Polanyi, pp. 137-152. Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 1990, 374 pp. [Autorisation accordée par Christian Deblock le 29 juillet 2008 de diffuser ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.]

[707] Cette expression se traduit par celui qui n'a pas de force. Il reprend dans l'imaginaire collectif l'idée de l'improductivité car la force est l'équivalent de la productivité. Cette capacité productive de l'individu procure du prestige à l'individu, quels que soient ses revenus, mais en plus elle sécurise la société d'homme qui est dans son environnement car elle sera certaine qu'en cas de besoins il pourra les aider financièrement et mieux il peut se prendre en charge.

[708] Initiation qui comme nous le verrons vient avant ou après la circoncision pour les hommes et l'excision pour les femmes.

au prix de leur vie. Leur improductivité leur fait porter le visage de la honte, ce qui, dans les sociétés traditionnelles, est pire que la mort[709].

Cette situation n'a rien à voir avec elle des « adulescent », aujourd'hui fréquent dans les sociétés occidentales. Dans ce cas, il s'agit d'individus qui refusent de s'assumer comme adulte et continuent à mener une vie proche de celle d'adolescent[710], dans le comportement et l'habillement même s'ils sont productifs et indépendants financièrement. La situation que nous tentons de décrire, au Sénégal, est plus proche celui du jeune *Tanguy*[711] dans le monde occidental. Dans ce contexte, le *Tanguy* est celui qui refuse de prendre son envol, de quitter le nid et qui, bien qu'il ait les moyens de le faire, préfère vivre chez ses parents, à la grande désolation de ces derniers qui préféreraient le voir partir.

Au Sénégal, c'est totalement le contraire. Rester à l'âge adulte, auprès des siens, est considéré comme une marque de finalité envers ses derniers. Partir, une fois obtenu une situation stable est un signe d'ingratitude, de trahison et de manque de solidarité envers le groupe. Cela témoigne aux de tous (les ascendants en particulier) un refus de prendre part au bien-être familial à travers l'économie familial. Cela est beaucoup manifeste quand il s'agit du fils aîné qui est « condamné » à rester dans le cercle familial sacrifiant ainsi ses rêves et ses ambitions pour la prise en charge de parents. Trouvant son fondement dans le discours religieux, la récompense à ce « sacrifice » de l'aîné considéré comme une façon de payer une dette morale à ses ascendants et aussi rester conforme aux injonctions divines (honorer et prendre soin de ses parents qui ont atteint la vieillesse) serait le *ngërëm* divin…

Cependant, ce qui nous intéresse le plus dans ce travail, c'est de voir comment le considéré comme *xalé* arrive à déjouer les lois sociales en vigueur dans la société afin de mériter son existence sociale aux yeux des séniors. Nous traiterons également des conséquences du manque de collaboration, voire de partenariat intergénérationnel dans la société avec le refus du legs générationnels, cela à travers des mythes et récits inspirés des grandes religions monothéiste : La Bible et le Coran.

---

[709] Ruth Bénédict, *Le chrysanthème et le sabre*, Paris, Picquier Poche, 1998 [rééd.] première édition 1938.
Nous reviendrons à cet ouvrage en traitant plus en profondeur la honte et la culpabilisation des jeunes face au rejet des valeurs traditionnelles et leur quête de nouvelles identités et de nouveaux référents symboliques.

[710] En référence à Olivier Galland, la principale caractéristique de l'adolescent reste ce qu'il nomme « la culture de l'irresponsabilité ». L'adulescent devient, à ce titre, celui qui bien qu'adulte souhaite rester en dehors et refuse la vie d'adulte et ses responsabilités. Le personnage de Peter Pan en est la plus parfaite illustration.
Voir O. Galland, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », in revue française de sociologie, vol. 42, n° 42, 2001, p. 612.

[711] Téléfilm français réalisé par Étienne Chatiliez, en 2001. Il raconte l'histoire d'un jeune étudiant surdiplômé qui, à 28 ans, vit encore chez ses parents. *Tangy*, prénom du personnage principal du film a donné naissance à un phénomène social selon lequel, des trentenaires refusent de quitter la maison familiale pour des raisons de commodités et de conforts.

Dans un premier temps, nous resterons fidèles à Olivier Galland qui soutenait il y a trente ans que « la jeunesse été considérée comme un vecteur de changement social »[712]. En effet, toutes les grandes révolutions sociales on était l'œuvre de mouvements de jeunes en quête de changement ou de transformation. De mai 68 à 2016, rien à changer sur cette réalité. Sauf que ces mouvements se présentent aujourd'hui, non plus comme solution, mais comme des cris de cœurs, des cris d'étouffement avec des mots ou expressions de ras-le bol qui les caractérisent et les particularisent : « yen à marre », « les indignés », etc.

Ces mouvements n'offrent pas de modèle de société, mais dénoncent l'arbitraire de celle dans lesquelles ils vivent. Ils n'appellent pas au nouveau ou à un renouveau, comme il en a été pour Mai 68, mais appellent plutôt à un retour aux valeurs traditionnelles avec lesquelles ont rompu durant en 68. Si à cette époque, la jeunesse réclamait plus de liberté, moins d'interdictions et moins de paternalisme, la jeunesse actuelle semble réclamer des valeurs, de l'autorité et témoigne de sa volonté d'avoir un *kilifa*[713]. Cela peut paraître illusoire de vouloir construire une modernité en voulant ramener le passé. Certes, mais l'ambition de la jeunesse est de construire une société avec comme fondements les traditions et valeurs anciennes avec lesquelles les anciens avaient rompus en voulant construire des sociétés inspirés de modèles occidentaux ce qui pour certains est à la base des conflits que nous vivons aujourd'hui.

1.1.2. Pour une analyse sociopolitique de la jeunesse

La notion de jeunesse est abordée, dans ce travail, comme un produit de la modernité. En ce sens, nous considérons la somme d'individus qui la compose et lui donne sens, comme des « acteurs politique », c'est-à-dire des agents qui concourent, voire s'insurgent contre un ordre préétabli. Il s'agit d'une catégorie qui lutte pour une condition ou la reconnaissance d'une existence sociale librement consentie et assume des aspirations et motivations. Pour comprendre le statut et la condition de la jeunesse actuelle, nous la mettrons en lien avec celle de 1968 qui fut la première, dans l'histoire de ce groupe d'âge, à s'assumer en tant que catégorie sociale autonome et revendicatrice de droits et d'égards vis-à-vis d'une société considérée comme oppressante.

Il est, tout d'abord, important de reconnaitre la délicatesse, voire l'impossibilité d'aborder la jeunesse en termes de catégories social sans porter une attention particulière à la notion de classe d'âge.

---

[712] Olivier Galland, *Sociologie de la jeunesse*, Armand Colin, Paris, 1991.
[713] Comprenons à travers ce terme, une référence, un modèle d'éducation pour inspirer et guider toute une société.

Par cette expression nous entendons :

> *Des catégories, définies par de simples intervalles d'âge et regroupant les individus en fonction d'une répartition donnée, sont devenues des « en-soi », et se sont vues dotées a posteriori des attributs sociaux de ces groupes. L'exemple est plus particulièrement net dans le cas des « jeunes » et des « vieux », groupes, au demeurant, les plus fréquemment opposés* […][714]

À travers, d'une part, cette présentation de ce que suppose une classe d'âge dans une perspective sociopolitique et, d'autre part, notre quête qui est de porter à nu les formes et mécanismes de domination en vigueur dans la société sénégalaise, nous présentons ce découpage social par l'âge comme une technique de contrainte et d'annihilation de la volonté, voire des aspirations des masses émergeantes ou « candidats à la reconnaissance d'une existence sociale » conduit à nous interroger sur la notion d'adulte et la valeur réelle qui lui est conférée dans la société actuelle. C'est, pensons-nous, là que se trouvera la réponse à la question du sens des conversions observées chez la jeune génération.

1.1.3. La jeunesse dans les sociétés traditionnelles

Parlé de l'itinéraire devant conduire à la construction, voire la reconnaissance de l'homme adulte dans les sociétés d'hier et d'aujourd'hui incite à porter une attention particulière à la notion de personne et à sa reconnaissance. En effet, il ne parait, en aucun cas, abusif de chercher un lien entre homme adulte et individu reconnu comme personne. Toutes les deux notions renferment en leur sein une logique d'égalité. L'esprit de cet égard conféré se matérialise le mieux dans la culture wolof à travers l'expression *nawlé* qui se traduit mon égal, quant à la condition sociale ou encore le statut occupé dans la hiérarchie sociale, en général. Cette reconnaissance est ainsi attribuée par une groupe se considérant comme supérieur qui, contrôlant le jeu de la reconnaissance sociale pose tout un tas de conditions pour y accéder.

Restant, pour l'heure, sur la reconnaissance comme personne ou comme adulte, avant de poser les différents moyens imposés pour y arriver et les stratégies mises en œuvre par ceux à qui il est refusé d'y accéder, nous allons commencer par réfléchir sur ce que suppose que d'être reconnu dans les deux cas. En effet, reconnaitre un individu comme une personne revient à lui conférer un certain nombre d'égards dans lesquels se regroupent tout un tas de libertés (privilèges conférés par la nature) et de devoirs (tous ceux conférés par les législations

[714] Annick Percheron, « La classe d'âge en question », *in Revue française de science politique*, vol. 38, n°1, 1988, p. 107.

humaines). C'est là que l'on trouve la particularité des sociétés traditionnelles et pourquoi il semble parfois difficile, voire impossible d'y percevoir un équilibre social.

Effectivement, ces dernières sociétés ont de particulier, dans la présentation de leur stratification sociale, leur politique de négation de libertés et de droits conférant le statut de personnes, sans possibilité d'y accéder et celui d'adulte pour lequel, les tenants du pouvoir social ont pensé et élaboré des mécanismes permettant d'y accéder. Ainsi, constatons-nous, qu'en sont dépossédés, dans ces sociétés : les femmes, les enfants / jeunes, les castes[715] inférieures, les étrangers, etc. Ces derniers ne bénéficient aucun cas d'un statut social, encore moins de droits particuliers. Il ne leur est aussi reconnu aucune liberté. Précisons que la reconnaissance ainsi que les droits sont octroyés par le groupe dominant porteur du pouvoir social. Il s'agit soit de la gérontocratie (communauté des anciens exerçant un pouvoir collectif sur une société) ou tout simplement d'une phallocratie (groupes d'hommes (mâles) considérant tout autre existence comme un bien que lui procure sa seule condition. Difficile alors de penser l'égalité sociale dans ces conditions.

1.1.4. Signification de la jeunesse selon le positionnement social

Nous considérons qu'il n'y a pas de limite fixe à la jeunesse. Elle ne se clore que lorsque l'individu sort de la dépendance et de la tutelle de son père, un autre élément important dans la société traditionnelle où le jeune, contre sa volonté, se trouve au carrefour, de Zeus, Oedipe et Icare. Tout dépend du type se sociétés dans laquelle il se trouve, de position dans la fratrie et de la fidélité ou du regard qu'il porte sur les traditions, notamment religieuse. S'il s'agit d'un aîné, vivant dans une société traditionnelle et bien ancrée dans les valeurs traditionnelles, il témoignera une plus grande fidélité à la reproduction de valeurs et sera plus sensible à la manipulation sociale (quête de *ngërëm* ou de reconnaissance) pour pallier ses sacrifices et le meurtre de ses aspirations et ambitions…

En ce sens, il convient, de noter avec la philosophe et psychothérapeute Nicole Prieur que : « Dans la construction psychologique d'un individu, l'influence de la fratrie est bien plus grande que celle des parents »[716]. C'est donc la position au sein de la fratrie qui témoignera du rapport que l'on entretiendra avec les traditions de toutes sortes, y compris religieuses. Si les aînés témoignent plus de fidélité et un attachement, voire une sensibilité plus accru aux legs, les cadets ou benjamins le seront moins du fait que dans leur éducation, les parents leur conférerons plus de liberté d'action et une plus grande ouverture que les aînés

[715] Toutefois, Louis Dumont indique que ces séparations ou hiérarchies représentent une part importante de l'organisation sociale des sociétés qui ont optées pour ce système qui n'ont pas de statut dans la société.
Voir, *Homo Hierarchicus, Le système de parenté et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
[716] Nicole Prieur & Isabelle Gravillon, *Arrêtez de vous disputer*, Paris, Albin Michel, 2005.

perçus comme héritiers du patrimoine culturel et symbolique familial. Ces derniers seront contraints à la reproduction forcée sans possibilité d'y déroger.

Au-delà du positionnement, il y a également la question du genre. Le regard ainsi que l'attachement aux normes culturelles et traditionnelles diffèrent selon le sexe des individus. De même que le statut conféré au jeune. En ce sens, la femme également s'engage aussi dans un combat pour une émancipation, voire une existence sociale vis-à-vis du groupe dominant. Elle qui, jadis, restait toute sa vie sous tutelle : d'abord de son père et de ses frères, ensuite de son mari et enfin de ses fils. Elle était toujours assistée par un homme de son entourage.

1.1.5. Sortir de la condition de jeune

La règle traditionnelle fait que la jeunesse passe après la société des anciens et en font leur bien. Ce n'est pas bien grave dans la mesure où se principe repose sur la reconnaissance du droit d'aînesse. Le fait de penser que l'on en usera un jour permet de supporter les frustrations de l'instant présent. Cependant, quand cette situation perdure, n'offrant aucune perspective ou moyen d'évolution statutaire dans une société gérontocratique à souhait, il survient alors une crise de génération. Cette dernière prend forme lorsque les dominés d'un jeu social tentent de s'émanciper sans que les tenants du pouvoir ne leur en donnent bénédiction. Ici, ce sont les jeunes qui inventent des stratégies, dans la douceur ou dans la douleur (violence symbolique ou réelle) visant à leur conférer une reconnaissance et un statut. Jadis, s'étaient les anciens qui mettaient en place des stratégies ou pratiques visant à faire le lien entre la fin de l'enfance et l'entrée dans le monde adulte (statut d'homme achevé ou fait selon les besoins de sa société).

Ces pratiques se symbolisaient par des rituels ou épreuves que le jeune en quête de statut dans sa société devrait subir afin de prouver ses aptitudes à être membre à part entière du groupe. Ici, il s'agit de se montrer comme digne d'appartenir à la société des hommes. Il fallait donc en donner la preuve ; montrer que l'on est assez fort, courageux, endurent, valeureux pour appartenir aux hommes, aux « vrais » ; assez intelligent, sage et vertueux pour appartenir à la phallocratie traditionnelle. Ces épreuves étaient dures, mais remplies de symboles. C'étaient un moment fort de sens qui devait permettre à celui qui les subissaient et les réussissaient de prouver qu'il mérite sa place[717].

Ces épreuves allaient généralement de la circoncision, avec les épreuves de recueillement s'en suivent *(leul).* Dans d'autres sociétés, c'étaient des épreuves physiques

[717] Sur le sens de la douleur dans les sociétés initiatiques, voir Oumar Diagne, *Intelligentsia et raison de société. Essai d'anthropologie culturelle*, Pais, Monde global éditions nouvelles, 2011, pp. 67-75.

beaucoup plus dures et souvent dangereuses pour celui qui les subissaient. Dans tous les cas, il s'agissait d'un défi à relever. L'existence de ces pratiques ont assuré aux sociétés traditionnelles leur survie et la coexistence pacifique entre les groupes d'âges. Le jeune acceptait l'autorité et la domination des anciens parce que sachant qu'à un âge déterminé, lui aussi en fera partie. Qu'il n'avait pas beaucoup à attendre pour lui aussi accéder à ce statut. L'inscription de nos sociétés anciennes traditionnelles dans des sociétés de types moderne, avec de forts ancrages dans une rationalité occidentale, créeront bien des conflits entre les générations. Cette inscription et la forte urbanité qui s'en suivirent créeront des situations conflictuelles qui commencent aujourd'hui à éclore. Enfin, ces situations liées, ont déstructuré nos types de sociétés, retirant aux jeunes tous moyens de pouvoir prétendre à une existence. En fait les pratiques ou stratégies jadis mises en œuvres n'existent plus. Il n'y a plus de rituels, plus d'épreuves mais le pouvoir gérontocratique est toujours en place et tend à s'éterniser, ne laissant nul initiative aux jeunes.

Les stratégies de résolutions de ces disparités sociales seront plus visibles à travers la jeunesse actuelle qui non seulement lutte pour sa survie, mais également pour se doter d'une parcelle de visibilité et d'égalité vis-à-vis des séniors. Ce qui extraordinaire ce n'est pas ce combat, mais plutôt l'outil dont se sert la jeunesse pour parvenir à ses : la religion. Cette, comme l'avons présenté dans les prochaines pages, a toujours fait office de cadre propice de perpétuation de la domination exercée sur cette catégorie sociale. Il est, dès lors, remarquable de constater qu'elle sert, dans sa réalisation la plus parfaite, de ticket émancipateur, pour ne pas dire qu'elle sert aujourd'hui d'instrument d'affranchissement contre les pesanteurs sociales.

1.2. Décryptage des motivations sociopolitiques de l'action religieuse de la jeunesse

Partant du fait que la jeunesse est, avant tout, une catégorie sur laquelle s'exerce une domination au sein de l'espace social et que la religion se présente comme l'instrument de perpétuation et de légitimation de cette domination, il nous a fallu travailler à comprendre le statut réel de la jeunesse dans la société sénégalaise afin de saisir le sens de cette quête de visibilité dans l'espace commun. Celle-ci se caractérise par une volonté de colonisation, voire de confiscation du regard d'autrui dans ces espaces d'interactions ainsi que d'une légitimité dans la prise de parole publique, en général.

Interrogé sur cette question, Bachir se posait la question de savoir « pourquoi la religion doit être l'opium des jeunes ?»[718]. Assurément, ce qu'il faut comprendre, c'est pourquoi les jeunes doivent-ils être exclus des sphères de réalisations du religieux. Pourquoi leur confisque-t-on la légitimité de parole et d'action ? C'est ce qui aurait effectivement conduit à cet effort de visibilité dans l'espace public. Cet effort, bien que participant à un dessein prosélyte, oriente le débat sur des enjeux de pouvoir et d'autorité dans la société, en général.

La première question à se poser serait de savoir quel était le statut des jeunes dans les espaces communs? En effet, dans la vision traditionnelle, on peut penser que le jeune avait un statut particulier dans la religion. De B. A. nous retiendrons « les premiers à avoir embrassé l'Islam, c'est une femme et un enfant »[719]. M. G., *murid* dans le *cántakon*e, affirme que *sëriñ* Saliou Mbacké, khalife de cheikh Ahmadou Bamba (1997-2007), fit son appel à la jeunesse en ces termes « laissez la jeunesse venir à moi et je ferai d'elle ce que *sëriñ Tuuba* avait fait des anciens »[720]. Son ambition était d'en faire des hommes et femmes de foi.

La raison première émise dans l'explication de la visibilité religieuse des jeunes est qu'elle relève d'une volonté de moralisation de l'environnement social[721]. Inspiré par les discours de marabouts charismatiques qui, dans leurs propos, leur dépeignent un monde corrompu, vidé de toute sacralité et de toute référence divine. Ainsi, ils associent la jeunesse à un projet de société inspiré de l'islam et des valeurs traditionnelles *sûfi*. Ce projet tire sa pertinence dans le rejet de l'occidentalisme et le retour prôné aux valeurs traditionnelles[722]. Pour cette raison, l'engagement confrérique est considéré de leur part, comme un marqueur d'identité fort, pour une jeunesse en quête d'authenticité. Cette volonté se traduit, comme le montrait Durkheim, par une quête de salut, un désir d'être sauvé de l'ignorance profane de la morale religieuse. Ainsi, il s'engage par crainte d'une « apocalypse »[723] pressentie ou prédite.

L'engagement religieux de la jeunesse se traduit par la redécouverte du sens de la prière et du sacré. Il impulse à l'action religieuse un nouvel élan qui lui donne toute sa dimension. À Dakar, elle se traduit par la prolifération des mouvements religieux issus de groupes de plus grandes envergures. Toutefois, la particularité de ces groupes est qu'elle offre aux adeptes, néophytes, un cadre privilégié de prise de conscience de son identité particulière. En ce sens,

---

[718] Entretien Bachir.
[719] Entretien Bachir.
[720] Entretien Malick.
[721]Fabienne Samson Ndaw, « Identités Islamiques Dakaroises : Étude comparative de deux mouvements néo-confrériques de jeunes urbains », *in Autrepart*, n° 36, 2006, pp. 3-19.
[722] Comme valeur, il s'agit des valeurs comme la solidarité, l'entre aide, le souci de l'autre…
[723] Voir Angela Biancofiore, *L'Apocalypse selon Ernesto De Martino: autour de la notion de "fin du monde"* (Publié dans *Résurgence du mythe,* textes recueillis par P. Gabellone, PULM, Montpellier, 2010).

l' « effervescence religieuse » qui caractérise, ces dernières années, Dakar, doit beaucoup aux stratégies de visibilisation, associées aux formes d'activismes religieux : banderoles, affiches, enseignes, grands rassemblements de rue, l'investissement des médias, images, photos[724]…

L'adhésion de la jeunesse aux mouvements religieux suppose une recomposition idéalisée de la société traditionnelle pour ces jeunes qui, selon certains décrypteurs du fait social, sont désorientés par l'effondrement des valeurs sociales et culturelles[725]. Cependant, il faudrait tout être cohérent et accepter que ce soit le discours de dominants qui tentent d'exclure la jeunesse des espaces religieux. Cependant, pour que l'effondrement des supposés valeurs sociales et culturelles puissent causer une désorientation chez la jeunesse actuelle, ne faudrait-ils qu'elles les aient, au préalable connues ? Autrement dit, peut-on ce dont on n'a pas fait l'expérience ?

La jeunesse a, dans sa plus grande étendue, été éduquée par des ascendants qui, durant leurs jeunes années, ont rejeté les valeurs traditionnelles locales au profit de celles d'autres cieux, occidentales, en particulier. Le marxisme a été pour eux un moyen de se libérer de la domination des anciens et de prétendre à plus d'autonomie. Quand l'irréligion a été pour eux, anciens dominés, un moyen pour se libérer même si ce sont ces gens qui aujourd'hui peuplent les mosquées ou se prosternent devant des marabouts qu'ils ont jadis combattus… leurs enfants, quant à eux, utilisent la religion pour se libérer des entraves traditionnelles.

Le besoin de s'identifier à un groupe correspond à une orientation fortement marquée par les besoins existentiels. L'implication religieuse de la jeunesse retraduit plus la nécessité, pour elle, de s'adapter aux exigences économiques et sociales qu'à une quête symbolique du divin. Elle constitue, dans le fond, un prétexte pour les maintenir dans la subordination et la fidélité envers l'ordre traditionnel. L'allégeance faite à un marabout ou la participation à un groupe de prière est alors loin d'être un fait désintéressé. En réalité, l'individu, le jeune cherche toujours à mettre en œuvre des moyens ou stratégies visant à résoudre ou faire taire ses angoisses. L'engagement religieux fait naître chez lui, au-delà de la religiosité, la conscience de soi, l'individuation et marque son entrée dans un collectif. C'est pour la plupart des jeunes l'expérience de l'autre, la sortie de la famille et la rencontre avec la société. La religiosité devient, de la sorte, un facteur d'intégration sociale, mais également, un billet émancipateur.

[724] Leopold Nzali, *op. cit*., p. 10.
[725] Jean Séguy, *Christianisme et religion. Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris, Serf, 1980.

Ce n'est qu'à travers l'Islam que j'ai pu m'émanciper réellement […]. Tant socialement, tant intellectuellement, tant (euh) culturellement et cultuellement. Socialement parce que (euh) la tarîqa m'a permis de connaître de gens bien. Tous ceux que tu vois ici aujourd'hui, je l'ai ais connu dans la tarîqa. Intellectuellement, tarîqa m'a donné une manière de réfléchir, autant spirituelle que cartésienne. Cultuellement, ça m'a permis de mieux appréhender les dimensions de ma religion et culturellement ça m'a permis de renforcer les valeurs sociales, les valeurs religieuses même que j'avais comme base et qui seront être transmises de génération en générations. Comme tu le vois, ma tarîqa m'a beaucoup apporté, parce que ces des valeurs qui sont énormes quoi [...]

Traditionnellement, nous avions coutume de penser, tel que l'écrivait Zahra Ali[726] que,

Pour le sens commun, notamment en France, toute lutte et tout engagement pour l'émancipation passerait nécessairement par une mise à distance du religieux, une désacralisation des "normes religieuses". La sécularisation signifierait moins de religieux pour plus de "on ne sait pas" exactement… mais moins c'est religieux, plus cela paraît proche d'un projet d'émancipation impulsé donc par "une modernisation qui serait sensé placer la raison au-dessus de tout[727].

1.2.1. Exclusion et rapport de force dans les espaces religieux

Présentée comme l'instance suprême de légitimation de domination de franges captées dans les rapports hiérarchiques, la religion, en général, s'organise à travers des espaces où certains (dominés) sont exclus, du fait de leur statut. C'est donc le cas des femmes et de la jeunesse pour qui leur infériorité social se remarque dans les espaces publics et religieux. En ce sens qu'ils existent des lieux ou des espaces dans la religion auxquels ils n'avaient pas accès. L'homme mâture, le gérontocrate étant le maître absolu régnant dans toutes les sphères et, accordant des tickets à qui bon lui semble.

Cette exclusion se cristallise à travers la volonté des principaux rejetés de se doter d'une voix. Cette dernière, autorisée en public, est la preuve de l'existence de son détenteur. Seulement les conditions pour y accéder diffèrent selon le genre et le statut de la personne. Pour

[726] *Féminismes islamiques*, Lausanne, Éd. La Fabrique, *in* Colloque « Penser l'émancipation », Lausanne, octobre 2012.
[727] Zahra Ali, « Penser l'émancipation par le religieux : des féminismes islamiques », publié sur le site *contretemps*, consulté le 12/11/2012, 16 :18

certains, il est toléré d'y prétendre et se verront ouvrir des couloirs qui leurs permettront d'y accéder un jour, tandis que pour d'autres cela leur est et restera à jamais interdit, sous peine de blasphème ou de rejet de l'ordre immuable traditionnel.

Ainsi, pour les femmes, ce refus de les voir se doter d'une parole dans les espaces religieux renvoie à l'idée de pureté et de rejet de la tentation quant au partage des lieux commun et à la prise de parole publique. Quand *oustaz* Guèye interrogé sur ce fait nous dit que : « *baatu jiggen aw'ra la* »[728], il veut tout simplement dire que tout chez la femme doit relever de l'intime et donc du privé. La prise de parole de cette dernière devient problématique et rend vain ses efforts de visibilisation dans la plupart des espaces ritualisés.

Par contre pour les jeunes, la donne sera autre. Il leur est autorisé d'y prétendre, mais seulement, cela pourra se faire dans la facilité. Il leur faudra prouver leur volonté de se voir y accéder en essuyant des refus, mais aussi en subissant de dures épreuves pour en mériter le prestige et conserver un regard élitiste sur ses membres. C'est effectivement ce qui se joue actuellement et donne l'impression que la jeunesse actuelle est en train de défoncer les portes de ces espaces « clos » pour en forcer le passage. Ce n'est en réalité que la réussite de la manipulation sociale visant à faire conserver les valeurs traditionnelles donnant l'impression d'un changement ou d'un conflit pour le changement ou la quête d'un pouvoir sur le déroulement de la vie symbolique et sociale. Tout, en réalité, n'est que manipulation inconsciente, autant pour ceux qui la produisent que pour ceux qui la subissent, pour la survie et la conservation des valeurs, des croyances et de l'ordre traditionnel.

[728] La voix de la femme est une partie du corps à cacher. La *aw'ra* désigne dans la tradition musulmane, toutes les parties du corps qu'il faut couvrir d'intimité. Ses parties vont du nombril au genou pour les femmes et de l'appareil génital aux fesses pour les hommes. Il semblerait, par contre, qu'en présence du sexe opposé, les délimitations de la *aw'ra* changent, autant pour l'homme que pour la femme, jusqu'à intégrer les parties non visibles comme la voix. Ce qui pose la question de la particularité de cette faculté humaine dont la symbolique va au-delà de sa seule vocation à produire des sons. Elle est une extension du corps, un indicateur, voire un outil de renseignement sur la personne, ses caractéristiques, ses origines, sa nature, etc. Elle peut être un vecteur, voire un moyen susceptible de créer le désir…

SECTION 3 : LA TARBIYA

1. Introduction

Une société est dite religieuse lorsqu'elle est appréhendée dans une logique dévotionnelle et spirituelle qui tend à l'inscrire dans la visée Saint-thomasienne du « crois et abstiens-toi ». Cependant, croire ne suppose-t-il pas, à un moment où à un autre, de s'interroger sur l'objet de sa croyance en se posant la question de savoir pourquoi y croit-on ? C'est ce que tenta de nous expliquer Bachir à travers cette réflexion :

> *Tu es là, tu pries… Pour quel Dieu tu pries ? Où est-il ? Il est en haut ? Tu vois, ce sont des questions que l'on se pose, est-ce que Dieu est en haut ? Est-ce que mes prières ont été acceptées ? On dit que Dieu, avant de le prier, il faut le connaître. Je le prie, est-ce que mes prières sont acceptées ? Est-ce que mes prières ont du sens, étant donné que je le prie sans le connaître ? C'est ce qui m'a poussé à vouloir connaître Dieu* […]

Ce caractère phénoménologique de la pratique religieuse pose des problèmes épistémologiques : comment rendre compte de la raison dans la foi, si tout le monde s'entend, d'un commun accord, qu'elle est, par définition, d'ordre sensible et ressort plus de l'ordre de l'affect ? Si la religion, en tant que pratique émotionnelle, peut être considérée comme une activité sociale et politique, il n'en sera, peut-être pas, de même lorsque l'on souhaite s'intéresser à elle dans une perspective consciente et engagée. Nous entrons alors dans la diversité des représentations individuelles, irrationnelles naissant de soi et motivée par rien d'autre que l'amour du divin orientées et motivées par des aspirations politiques inconscientes. Il s'agit, en définitive, d'en rechercher la portée symbolique, en questionnant les représentations sociales des jeunes pour y trouver des aspirations et motivations symboliques partagées.

Il faut simplement penser que la religion, avant d'être une structure, est avant tout un système de valeurs. Ce qui ouvre la voie à une approche compréhensive des « motivations de l'action religieuse » pensées par les individus pour donner sens à leur activité. Ainsi, nous valorisons le primat du sens sur la structure religieuse, tout en reconnaissant que c'est le sens comme signification et orientation qui donne à la structure sa raison d'être. Nul besoin, dès lors, d'essentialiser ou d'instaurer une modalité des pratiques religieuses à travers des cadres

régulateurs avec des dispositifs de socialisation. C'est, désormais, l'usage qui en fonde la signification.

1.1. L'initiation mystique

Le terme initiation vient du latin *initium* qui veut dire « commencement ». Par contre chez les grecs, *telite*, *telitium* signifie « fin ». On pourrait alors, dans ce cas, penser que ce terme évoque un « commencement » et une « fin ». Alors, cela supposerait ou laissait entendre l'idée de rencontre avec la « mort », à un état précédant et la « renaissance » à un état qui le suit. C'est tout un programme dans la mesure où il peut être un rite de passage et une technique d'éveil, ou pour reprendre Mircea Eliade, « une mutation ontologique »[729]. Pour lui, il s'agit plutôt d'une rupture avec la dimension ontologique de l'être, dans le but d'atteindre le sacré. Il écrira à cet effet :

> *Pour l'ontologie archaïque, le réel est identifié avant tout à une "force", à une "Vie", à une fécondité, à une opulence, mais aussi à tout ce qui est étrange, singulier, etc. ; en d'autres termes, à tout ce qui existe d'une manière pleine, ou manifeste un mode d'existence exceptionnel. La sacralité est, au premier chef, réelle. Plus l'homme est religieux et plus il est réel, plus il s'arrache à l'irréalité d'un devenir privé de signification*[730].

Il s'agira pour lui, à travers ce procédé, d'amener l'homme à dépasser sa condition. Ce qui, dans le procédé de rupture, surviendra « dès qu'il a pris conscience de sa situation dans le Cosmos, l'homme a désiré, a rêvé et s'est efforcé de réaliser d'une manière concrète, (c'est-à-dire par la religion et la magie tout à la fois) le dépassement de sa condition »[731].Si Eliade parle de rupture, on pourrait penser à une deuxième dimension de l'initiation comme « la transmission d'une influence spirituelle », comme le remarquait René Guenon[732].

Ainsi, elle se présente comme une technique d'éveil, un pont entre le visible et l'invisible, quelque chose qui va nous permettre de nous transformer, nous métamorphoser

---

[729] *Initiation, Rites et Sociétés secrètes. Naissance Mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1992, [première parution en 1976].
[730] Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Paris, Payot, p. 385.
[731] Mircea Eliade, *op. cit*. p. 162.
[732] René Guenon, *Aperçu sur L'initiation*, 1946, édition numérique.
http://www.rene-guenon.ch/Rene_Guenon/Guenon_Rene_-_Apercus_sur_l_initiation.pdf

dans l'être. C'est également un fait universel, dans la mesure où l'on ne saurait penser une société sans phase ou procédé initiatique.

Ce sera, à travers elle que la société, détentrice de valeurs morales, spirituelles et parfois ésotériques, transmettra une conception de l'humanité et de son idéologie (isme) à un individu jugé vide de sens et de contenu (valeurs). Si jadis, le procédé était quasi immédiat et participait à la formation de l'individu aujourd'hui, les mutations socio-politiques et l'idée de *modernus* comme rupture en font un savoir d'élite. Il est vrai que, même accessible à tous dans les sociétés anciennes, il y avait tout de même des degrés du savoir initiatique auxquels tout le monde ne pouvait pas prétendre. Il comportait des phases test de la moralité, de la probité et de la vertu de l'individu. Ces différentes étapes étaient considérées comme une phase pré-initiatique à travers laquelle on jugeait les qualités et la résistance morale de l'individu, avant de le mettre véritablement en situation d'initiation.

Dans les sociétés traditionnelles africaines, c'étaient lors des circoncisions que l'on faisait passer une série d'épreuves au jeune pour tester sa résistance et sa vertu. Dans le soufisme, il s'agit de tester, dans la phase pré initiatique, la capacité de soumission du candidat : jusqu'à quel degré peut-il se soumettre à l'exigence et aux injonctions de son maître, sans réaction aucune ? La preuve la plus probante pour cette étape fut entre Moïse (Mussa) et Al Khadir (Kidr). Ce dernier accepta de l'instruire à la condition qu'il le suive et fasse ce qu'il lui demande de faire sans jamais lui demander d'explications. Ce que Moïse ne réussit pas à faire. Son initiation n'aura jamais eu lieu car, à la dernière demande d'explication, Al Khadir mit fin à leur compagnonnage, estimant que Moïse ne parviendra jamais à intérioriser cet *habitus* mystique du renoncement et de l'abandon de soi à une autre volonté. La valeur que l'on tente ainsi d'inculquer demeure l'humilité, une vertu que le mystique ne cessera de travailler durant toute son existence.

Par humilité, on entend, dans cet univers, l'aptitude à croire et à accepter que rien ne dépend ou ne naît de soi. Il y a toujours, dans les considérations mystiques, une volonté agissante qui commande notre destiné et, à laquelle, nous devons toutes nos prouesses et nos succès. Parler d'humilité comme acceptation du sort ou d'une condition quelconque c'est, en effet, l'aborder dans le sens de l'effacement de l'ego et de l'estime de soi. Non pas dans le sens de négation, mais plutôt de mise à terre de l'ego, d'anéantissement de cet état d'esprit que les mystiques semblent avoir en horreur. Faisant un clin d'œil à Démocrite et Baudelaire, nous pouvons considérer l'ego ou l'estime de soi, le manque d'humilité, en général comme cet élément qui nous transforme en « atome lourd », nous interdisant de monter aux dieux ou

encore, ce qui fait de nous des « albatros » qui, bien que dotés de grandes ailes, n'arrivent jamais à s'envoler.

Il y a, dans l'acquisition de l'humilité, une finalité qui est l'envol, l'élévation spirituelle de l'homme. Ce qui peut sembler paradoxal dans la mesure où dans sa quête, on recherche la « mise à terre », le rabaissement de l'être. En se fondant sur son étymologie, on constate que le terme humilité vient de *hermus,* qui signifie terre, son usage en terme *humilitas* remonte au Xème siècle avant Jésus Christ et désignait déjà cette quête de soi et du divin à travers le rabaissement. Cet abaissement se matérialise à travers l'acceptation de la domination d'un maître qui agit et exhorte et, à qui le candidat doit une obéissance extrême. Il serait indélicat de traiter de l'humilité, dans la phase initiatique, sans porter une attention particulière à la condition d'obéissance qui lui donne sens. Cette dévotion extrême à la volonté d'autrui est perçue, dans les sociétés traditionnelles et / ou initiatiques, comme leur ciment d'existence. Elle est présentée comme la condition *sine qua non* d'acquisition de tout savoir. Elle se fonde, pour être, sur une idée de hiérarchisation des rapports en termes de filiation. Le candidat considéré comme fils par le maître, son évolution dépendra de son obéissance et de son abandon au « père » pour son éducation. Cette obéissance analysée en termes d'abandon ou de négation de soi prend les allures d'une allégeance faite à une autorité, allégeance qui se matérialisera par une série de services rendues au maître.

Il faut reconnaître, comme Al Khadir le fait constater à Moïse avant leur rupture, la volonté, la puissance et la présence de la main divine dans tout ce que décide le maître. Ce dernier agit selon les recommandations divines. Celui qui n'a pas encore atteint ce degré de discernement ne pourra y voir que des actions sans fondements et parfois totalement éloignées des prescriptions divines. Moïse qui avait reçu les commandements divins et parmi eux, « tu ne tueras point ! » ne pouvait concevoir qu'un homme puisse exécuter froidement un jeune garçon. Même l'explication d'Al Khadir, pour un esprit non acquis à l'ésotérisme, susciterait la question de savoir, comment se peut-il que Dieu, dans toute sa miséricorde, dans son principal attribut, l'Amour, pouvait avoir recours à un bras vengeur ?

Demander à Al Khadir d'exécuter le jeune garçon parce qu'il deviendrait rebelle et peinerait, une fois grand, ses parents qui étaient de fidèles croyants, peut laisser perplexe un esprit acquis principalement à la rationalité. De plus, le fait que Moïse, prophète ayant reçu les commandements divins, doit suivre l'enseignement d'un homme inconnu et qui n'est pas, lui-même, prophète pose encore une fois, une question de sens et de logique en portant le débat sur celle du statut du Prophète et celui du *Walî* dans la tradition islamique : qui est le supérieur de l'autre dans la hiérarchie mystique ?

On peut considérer, en ce sens, que le prophète est celui qui apporte un message divin aux hommes tandis que le *walî* est celui qui porte, en lui, le savoir divin, le sens de la création, celui qui reçoit ses ordres directement de Dieu. Il est considéré comme un apôtre, un compagnon du divin. Il possède une science émanant de lui, et n'en instruira que ceux qui auront su se montrer digne à le recevoir.

1.1.1. Sens et portée initiation mystique

Selon Pierre Lorry, le sens de l'initiation mystique pose deux questions essentielles à la compréhension de la pensée mystico-religieuse. Il s'agit des questions relatives au « statut des connaissances métaphysiques et du Prophète et celle inspirée des *walî* »[733]. Mais aussi, celle de « la transmission de ces connaissances aux hommes »[734]. La sourate XVIII verset 60-82 évoque la rencontre entre Moïse et un mystérieux initiateur connu dans la tradition islamique sous le nom d'Al Khadir[735]. C'est dans cet épisode religieux que l'on trouvera tout le sens ainsi que la légitimité conféré, par les *sûfi*, à l'initiation mystique.

1.1.2. Symbolique d'une rencontre mystique

Nous pouvons lire, dans l'analyse de Lorry que la rencontre des deux personnages religieux s'est produite dans une zone désignée non pas géographiquement, mais par une image appelant, certainement, à une inspiration mystique afin d'en saisir la signification. La « légende » veut, que la rencontre ait eu lieu dans un endroit présenté comme le « confluent des deux mers ». Comme le note Lorry, cette expression aurait bien pu signifier un lieu géographique précis, mais il reste néanmoins convaincu que :

> *Les deux mers sont celles des esprits et du corps. Et ce lieu de confluence, de réunion, c'est la forme humaine. Le poisson mort, salé, qui reprend vie au contact de l'eau de la vie, c'est le cœur humain tué par les passions et les at-*

[733] « Khadir et l'initiation mystique », *in Les Commentaires ésotériques du Coran, selon al-Qâshânî*, Paris, les Deux Océans, 1980.
permalink.php? story_fbid=909338222427713&id=213865851974957&_rdr
[734] *Ibid.*
[735] Leur rencontre se serait produite vers la fin du parcours de Moïse, alors qu'il dirige son peuple dans le Sinaï. Après avoir vécu une première initiation auprès de son beau-père Shu'Ayb et entendu la voix divine provenant du Buisson ardent, sans oublier la révélation de la Torah au sommet du mont Sinaï. Que devait-il encore apprendre des hommes après avoir reçu et entendu la science divine ? Se référant aux écrits de Bukhâri et Muslim, inspirés de certains hadiths, Lorry tente une explication par la *qissa* selon laquelle Moïse, interrogé par un israélite quant à savoir s'il était le plus savant du monde (en savoir religieux), il aurait répondu par l'affirmative. Dieu lui aurait fait savoir que ce n'était pas le cas, qu'il existait un homme plus savant que lui. Moïse, mû par la soif de savoir, se mit en quête de cet homme, avec comme seule indication qu'il habite au confluent des deux mers et que sa nourriture (le poisson séché) lui indiquerait le chemin.

traits de ce bas-monde, puis, touché par la Réalité suprême, reprenant vie et plongeant dans l'océan de la sainteté (walâya). Puis la rencontre entre Moïse et Khadir a lieu.

Dans le verset central : « Puis ils trouvèrent un de nos serviteurs à qui Nous avions enseigné une science issue de Nous (*allumnâ-hu min la dunnâ ilman)* »[736], se pose la question de la différence qu'il est nécessaire d'établir entre la science de Moïse et celle de Khadir. Nous pouvions bien en faire l'économie et parler tout simplement de la supériorité des prophètes sur les autres hommes. Cependant, il faudrait reconnaître que son statut, bien que grand, comporte des limites. Il n'est pas sensé détenir la maîtrise de toutes les sciences divines. Un prophète peut ignorer des choses qui auront été révélées à un autre prophète ou simplement à un homme du commun. Et, c'est effectivement ce qui se passa entre moïse et Khadir. Le premier, prophète révélé, porteur des lois divines et le second, inconnu, mais ayant reçu des connaissances d'ordres ésotériques que Dieu lui aurait transmis sans intermédiaire afin qu'il puisse exécuter ses décrets[737].

Nous pouvons, à ce titre, lire chez Pierre Lorry que :

Concrètement, Moïse se plaçait au niveau de la responsabilité et du raisonnement juridiques, alors que Khadir comprend les choses par leur dimension intérieure. Khadir comprend le statut (hukm) des êtres in divinis en quelque sorte. Or, les deux ne coïncident pas. Le cas le plus éloquent dans l'histoire du soufisme est celui de Hallaj. Son expérience intérieure pouvait être vraie selon le sens le plus haut, conforme au haqq ; son attitude fut néanmoins jugée fausse, gravement répréhensible aux yeux de la loi. La science de Moïse et celle de Khadir sont deux façons différentes de recevoir les messages d'origine divine. Les sûfi les expriment de différentes façons. Pour Junyad, Moïse contemplait les intermédiaires (wasitat) alors que Khadir recevait les lumières de la Royauté céleste. Sa science ne relevant nullement du langage (al-huruf) ni du dévoilement, mais de la contemplation directe des esprits[738].

[736] *Coran*, Sourate XVIII, « Al Kahf » (*La Caverne)*, verset 65.
[737] Le sens de cet épisode religieux serait sans doute d'apprendre aux hommes, quels que soient leurs statuts sociaux, l'humilité, le respect de l'autre, que personne ne devrait se sentir supérieur à l'autre et respecte son prochain du fait que Dieu a mis en lui quelque chose dont on aurait besoin dans son évolution. « Dieu ne donne pas tout à un seul être… ».
[738] P. Lorry, *art. cit*

Pour l'islamologue français, « la science de Khadir lui serait advenue de façon immédiate. Non pas qu'il soit savant en toute chose, mais qu'il jouisse d'une science dans l'instant, d'une inspiration qui lui serait transmise sans médiation et sans qu'il ait à la demander ou faire d'effort pour l'obtenir »[739]. On peut parler en termes d' « inspiration » pour désigner ce type de savoir que beaucoup de jeunes initiés prétendent détenir. Il s'agit de la connaissance ou du savoir des saints, les *walî* considérés, pour ce don, comme des « plus qu'hommes », ceux qui comprennent le langage divin et saisissent le sens de ses actions ainsi que sa volonté. Cependant, il faudrait tout de même reconnaître que, tel que le précise Lorry, « Khadir ou le saint (*wali*) ne sont cependant pas des hommes d'une nature particulière. Au contraire, c'est leur propre effacement qui leur confère ce don, c'est parce qu'ils sont annihilés au point de n'être plus qu'un fantôme face à la divine Réalité »[740].

« Le désir d'en savoir plus que quiconque » comme source du besoin d'initiation mystique

Ce récit semble répondre à une partie de nos questions sur le sens de l'initiation mystique, son but, à quel besoin spirituel répondrait-il chez le demandeur ? La soif de connaissance, l'envie d'en savoir plus que les autres hommes : sur Dieu et sur les hommes. On peut considérer que sous « une injustice, Dieu fait œuvre de justice »[741], c'est-à-dire qu'il donne plus à l'autre, tout en nous montrant un moyen d'accéder à son niveau, l'initiation ou la *tarbiya*. Dès lors, la question de la provenance du savoir qui est le fondement, la raison de l'initiation ne se pose plus. Peut-être celles de sa nature et de sa fonction ? En outre, comment Dieu leur fait-il connaître, avec certitude, sa volonté ou plutôt ses volontés, puisqu'il manifeste une volonté morale, légale (ne pas tuer), sacrifier (Khadir qui tue le jeune homme).

Autres exemples

Abraham acquiert la connaissance sur Dieu à travers un parcours, une progression évoquée au verset 6, sourates 76-79 : « il cherche son Seigneur successivement dans l'astre, dans la lune, dans le soleil, et ce n'est qu'au terme de ce parcours, qu'il reconnaît son vrai Dieu et sa propre mission »[742]. Nous pouvons, par conséquent, lire dans le Coran, le récit suivant :

[739] P. Lorry, *art. cit.*
[740] P. Lorry, *art. cit.*
[741] P. Lorry, *art. cit.*
[742] P. Lorry, *art. cit.*

Quand la nuit l'enveloppa, il observa une étoile, et dit : "Voilà mon Seigneur ! " Puis, lorsqu'elle disparut, il dit : "Je n'aime pas les choses qui disparaissent". [V. 76]

Lorsqu'ensuite il observa la lune se levant, il dit : « Voilà mon Seigneur ! « Puis, lorsqu'elle disparut, il dit : « Si mon Seigneur ne me guide pas, je serai certes du nombre des gens égarés ». [V. 77]

Lorsqu'ensuite il observa le soleil levant, il dit : "Voilà mon Seigneur ! Celui-ci est plus grand" Puis lorsque le soleil disparut, il dit : "Ô mon peuple, je désavoue tout ce que vous associez à Allah. [V. 78]

Je tourne mon visage exclusivement vers Celui qui a créé (à partir du néant) les cieux et la terre ; et je ne suis point de ceux qui Lui donnent des associés." [V. 79][743]

Plus tard, il a demandé à Dieu une confirmation de la résurrection et l'a obtenue par le prodige des quatre oiseaux qu'il tua, mit en pièces et vit revenir à la vie.

Et quand Abraham dit : "Seigneur ! Montre-moi comment Tu ressuscites les morts."

Allah dit : "Ne crois-tu pas encore ?"

"Si ! dit Abraham ; mais que mon cœur soit rassuré."

"Prends donc, dit Allah, quatre oiseaux, apprivoise-les (et coupe-les) puis, sur des monts séparés, mets-en un fragment ensuite appelle-les : ils viendront à toi en toute hâte.

Et sache qu'Allah est Puissant et Sage."[744]

Si, pour Abraham et Moïse, la connaissance ainsi que la reconnaissance du savoir et du mystère divin sont des quêtes couronnant tout un parcours d'instruction et de recherche, il n'en fut pas de même pour tous les prophètes. Pierre Lorry montre que Jésus, Prophète porteur d'un savoir sur le sens du divin, ne reçut sa science ni d'un maître initiateur ni à la suite

[743] Sourate 6, *AL-ANAM* (LES BESTIAUX), Verset 77,78, 79.
http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/6.html
[744] Sourate 2 *Al-Baqara* (La vache), Verset 206.
http://lesversetsducoran.over-blog.fr/pages/Sourate-2-al-baqara-la-vache-verset-260-4541825.html

d'un parcours d'instruction. Cette connaissance ainsi que celle de son destin lui ont été inspirées depuis sa naissance. En cela, il reste convaincu que le prophète du christianisme se « reconnut » comme homme et comme prophète, dès les premiers instants de son existence. En proclamant : « je suis serviteur de Dieu, il m'a offert le Livre et m'a institué prophète »[745], Lorry montre que le Prophète atteste ainsi que sa science émane directement de son Dieu, ce qui en fonde l'authenticité et la sacralité.

Moïse aurait, quant à lui, été instruit de sa science de façon progressive. Tout d'abord, il eut l'instruction à la dévotion de son beau-père, le prophète Shu'Ayb. Ensuite, les deux révélations qu'il reçut, dans un premier temps, devant le « Buisson ardent », pour lui faire savoir qu'il bénéficiait désormais du statut de prophète et par la suite au sommet du mont Sinaï où il reçut les tablettes comportant les lois divines qu'il se devait de transmettre aux hommes. Il est, par conséquent, pris entre deux quêtes, celle de prophète, c'est-à-dire celle de messager, porteur d'une nouvelle émanant d'une puissance céleste et, enfin, son souhait d'être détenteur de la connaissance du sens des actions divines[746]. Il entamera, à cette fin, un parcours initiatique auprès du maître *Walî* Al Khadir qui lui sera révélé être doté d'une plus profonde science que lui.

1.1.3. L'initiation comme processus de transmission

Le rapport de Moïse à Khadir pose véritablement la question de l'initiation en tant que transmission d'un savoir. Qui transmet et à qui ? Quel est le statut véritable du transmetteur ? Khadir est-il prophète ? Est-il un saint ? Au-delà de ces questions qui trouvent bien leurs sens et soulèvent un débat sur la prophétologie et la révélation / inspiration divine, se pose également celle de l'initiation *sûfi*. Plutôt le rapport du maître au disciple. La question du statut revient dans cette analyse. Bien que prophète, Moïse se trouve en position de *murid*[747] par rapport à Khadir qui est ici le maître. Ici, il ne s'agit peut-être pas tant d'un enseignement que de la transmission d'une science. Ce fut le cas au moment de la rencontre au sommet du Sinaï. Il s'agit, plutôt, d'une éducation (*ta'dib*), de l'inculcation d'une éducation, d'une attitude de

[745] Extrait Bible cité par P. Lorry.

[746] Cette connaissance se perçoit plutôt comme une compréhension du langage divin. Il s'agit d'acquérir, en quelque sorte, le pouvoir, voire la capacité à interpréter le sens de ses actions [Dieu]. Pour ce faire, il importe au candidat d'arriver à se départir de toute sa logique et de sa sensibilité humaine. Comme détenteur, Al Khadir reçut directement la sienne de Dieu, c'est la *min la dunnâ* de la sourate 18 (*La caverne*), verset 65 : « Ils trouvèrent l'un de Nos serviteurs à qui Nous avions donné une grâce, de Notre part, et à qui Nous avions enseigné une science émanant de Nous ».

[747] Suivant l'appellation arabe, ce terme désigne le disciple ou l'aspirant. C'est le même vocable qui sera repris par la *tarixa* de Bamba pour désigner les candidats désirant suivre sa pédagogie d'éveil mystique.

mise en harmonie relationnelle, par le biais d'épreuves[748] Najun al-dîn Daya soutient à cet effet, « rechercher son Maître, même s'il ne comprend pas toujours ses instructions, voire se rebuffades »[749].

C'est là, le sens de l'histoire de Moïse et d'Al Khadir pour les *sûfi*. Moïse aurait certes voulu voir Dieu sans intermédiaire, comme il est évoqué au verset : « Permets-moi de Te regarder » (VII 143). Cela lui fut refusé. Mais, « l'intermédiaire du Maître spirituel permet paradoxalement l'effacement de l'ego, le transport au-delà du bien et du mal et la rencontre avec le Dieu Réel »[750]. La rencontre avec le divin nécessite donc l'intervention d'un tiers. Lorry reprendra l'analyse d'un mystique arabe qui considérait que :

> *Soit l'intermédiaire demeure, c'est l'état de la perdurance dans la Présence, la baqâ, état spirituel dont relève Moïse, soit l'intermédiaire disparaît et c'est l'état de l'annihilation de la conscience individuelle (fanâ), qui est l'état de Khadir, lequel n'a plus le statut propre que lui assurait la présence du tiers*[751].

1.1.4. Que retient-on d'une bonne initiation ?

On sait qu'une initiation est jugée bonne lorsque le *murîd* atteint des états de consciences et de savoirs supérieurs. Il serait alors important de se demander ce que ce dernier a su retenir de cette aventure spirituelle? Du Coran, nous retiendrons que : « tout événement en ce monde est un fait de Dieu »[752]. Voilà en quoi tient toute la leçon de l'initiation mystique s*ûfi*. De plus, Lorry estime que : « les actions douloureuses et apparemment injustes relèvent en fait de sa sagesse inaccessible aux hommes. Croyance commune bien connue en Islam, relation avec le déterminisme et ses limites »[753]. Sans doute y en a-t-il. Mais, ses implications sont néanmoins profondes.

À propos du verset XVIII 61, Fakhir al-dîn Râzï[754] note que : « ce n'est pas vraiment Satan qui fait oublier, puisque l'oubli comme la science sont conférés par Dieu. La mention de Satan traduit un point de vue humain, qui a sa raison d'être, mais en dernière analyse, il n'est

---

[748] Hqa'iq al-tafsir I415-416, Lata'if-ishârat II 406, cité par P. Lorry.
[749] Cité par P. Lorry.
[750] P. Lorry, *art. cit.*
[751] Fâris Dînawarî, cité par sulamî, I414, cité par P. Lorry.
[752] P. Lorry, *art. cit.*
[753] P. Lorry, *art. cit.*
[754] Cité également par Lorry.

autre que l'illusion »[755]. La question théologique est posée par les mystiques eux-mêmes. Tel que souligne Rûz be Hîn (I594-595) :

> *Le garçon des versets XVIII 74 et 80-81 a été créé mécréant par Dieu, qui n'a pas modifié les dispositions mises en lui. Khadir a également été créé par Dieu qui n'a pas modifié les dispositions mises en lui. De plus, le meurtre du garçon qu'il commettra est lui aussi un ordre divin*[756].

La science de Khadir a la faculté de percevoir les choses dans leurs réalités intrinsèques, fondamentales (*haqâ'iq al-ashiyâ kamâ hiya*). Il voyait les destinées (*maqâdir*) dans l'instant. Celui qui, sans percevoir cette profondeur des choses, accepte néanmoins son destin tel qu'il lui arrive. Il devient serviteur au sens plein. Sa « servitude » devient pleinement correspondante (*muhâdliyan*) à la Seigneurie » divine[757]. Un tel serviteur est pleinement libre, car libéré de lui-même, libéré de sa propre servitude à l'égard de lui-même, libre de la liberté divine (Ayn al-hayât f. 269a). Une science comme celle reçue par Khadir, note Qushryrî[758], est au fond inutile pour celui qui la reçoit, car celui-ci est pur serviteur, annihilé en Dieu, et n'a plus besoin de rien ; elle est par contre utile aux autres serviteurs, car elle permet de les guider.

1.1.5. La construction d'une identité par l'initiation

On peut penser que marabouts et *taalibe* travaillent, comme nous tentons de le montrer, à la construction d'identités nouvelles. Quand on parle ici de construction d'une identité nouvelle, il s'agit d'arriver à l'émancipation de son moi intérieur ainsi qu'à l'affirmation de ce dernier au détriment des déterminations familiales, entre autres. Cette identité passe par la transmission d'un savoir, une connaissance[759] « secrète », jalousement conservée et dont le contenu et la symbolique n'est connu et perçu que par un public d'initiés. Ce savoir qui, très souvent, se présente comme un message nouveau et codé crée, la plupart du temps, une sorte de panique chez les non-initiés. Surtout si ce message comporte des éléments réformateurs pour une société… Il peut également s'accompagner de pratiques nouvelles dans un même

[755] Qâshanî I767, cité par Lorry.
[756] Cité par P. Lorry.
[757] Arâ'is 591-592, cité par Lorry.
[758] Cité par Lorry.
[759] Lire sur cette question, Lamine Ndiaye, « L'initiation : Une pratique rituelle au service de la vie sur la mort », *in Ethiopiques* n° 72, 1 semestre 2004.
[Article publié sur http://ethiopiques.refer.sn]

culte qui peuvent outrer certains puristes jusqu'à faire passer leur message ou pratiques comme des contre-sens à la religion ou culte originel. Martine Segalen parlera, en ce sens, de « rituels contemporains » pour désigner ces éléments, messages ou pratiques nouvelles qui surgissent et tendent non seulement à véhiculer de nouvelles idées et de nouvelles pratiques, mais également à construire de nouveaux types d'individus.

Selon Segalen :

> [Les] *" Rituels contemporains " sont "vecteurs" de nouvelles formes d'identités […] Les rituels s'offrent comme des bricolages puisés au kaléidoscope des références sociales, identitaires, religieuses ou néo-sacrées. […]. Ainsi, il n'existe pas de rituels " nouveaux ", seulement des rituels " contemporains ", parce que les stocks de références symboliques auxquelles ils puisent est fini, parce que aussi ils supposent toujours une structure avec un début et une fin*[760].

Ces « rituels contemporains » ainsi définies par l'auteur contribuent, en quelque sorte, à une sorte de renouveau culturel auquel finira par prendre part la grande partie de la population. Ce qui contribuera en réalité à la recréation d'une nouvelle identité culturelle. Par cette expression, nous entendons un ensemble de traits culturels propres à un groupe ethnique (langue, religion, art, etc.) qui lui confèrent son individualité, c'est-à-dire le sentiment d'appartenance à son groupe, quand il se trouve face à un autre. Il s'agit d'une identité « contextualisée », c'est-à-dire vidée de tout contenu et de toute référence étrangère, autant arabe qu'occidentale. Il s'agit, en cela, d'aller au fond des pratiques anciennes pour trouver ce qui pourrait faire notre authenticité. Rappelons que toute la quête se situe là. Ainsi, voulons-nous montrer que les initiateurs des nouvelles identités, par le religieux, inciteront une grande majorité à y prendre part en les invitant à la prise en compte de la diversité qui est un phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés[761].

L'identité, c'est ce qui fait à la fois la différence et la mêmeté. La première notion s'entend dans le sens où afficher une identité, voire la revendiquer, c'est imposer une personnalité originale, individualisée par rapport à ce qui est déjà. Tandis que la seconde se perçoit dans la quête identitaire est un autre procédé qui va plutôt intéresser les revendications de l'appartenance à un groupe, une société ou une corporation. De nos jours, la jeunesse dont il est question, dans ce travail, ne cherche plus à s'identifier à la société et aux valeurs qui lui

[760] *Rites et rituels contemporains : Domaines et approches*, Paris, Armand Colin, 2009, pp. 120-121.
[761] Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Gallimard, 2007, p. 43.
(Première édition, Unesco 1958).

ont été léguées en héritage, mais elle tente plutôt de construire quelque chose de nouveau basé sur des valeurs jugées plus morales et plus saines.

La nouvelle identité construite est un mélange de deux types d'identités qui s'offrent à elle : une identité religieuse, inspirée des valeurs et des modèles islamiques, coraniques et une autre inspirée des traditions confériques. L'identité nationale n'existant plus, pour elle, car aucun ne pourra nous dire avec précision ce qu'être Sénégalais veut dire sans que référence ne soit faite aux traditions religieuses. Pour la plupart de nos jeunes enquêtés, l'identité sénégalaise, ce qui fonde leur *ethos* sénégalais, sera la somme des deux précités. C'est donc à travers la confrérie, son apprentissage, que l'individu fera l'expérience de sa « sénégalicité ». Dès lors, il prendra l'appartenance confrérique comme un vecteur important, une preuve de son appartenance sénégalaise**.**

La question de l'identité reste récurrente dans le travail de terrain, on voit, perçoit, analyse et interprète par notre identité, ce que nous sommes, notre vision du monde, notre « culture ». Dès l'instant que nous abordons un terrain, c'est notre identité propre qui entre en jeu et nous propose des élans d'interprétation. Selon Mondher Kilani, « sur le terrain, l'anthropologue joue son identité. Une identité qui se réfère à une mise en scène discursive de la légitimité de sa pratique vis-à-vis de ses pairs. Le terrain est l'expression d'une autorité ethnographique »[762].La construction d'une nouvelle identité est liée à une revendication identitaire originale. Celle-ci se fait sur la base de requêtes reposant sur la « culture », la religion. La construction d'une identité se fait en fonction ou sur la base d'une mémoire de groupe d'appartenance. Le passé du groupe, le modèle des héros, leurs croyances, leurs convictions. Leurs pratiques coutumières et traditionnelles sont autant de choses qui, incorporées, participent à la création d'une identité. Dans ce cas, l'identité n'est rien d'autre que le sentiment d'appartenance à un groupe et de s'identifier comme membre à part entière. Il ne suffit pas de s'identifier à soi, mais il faut également être reconnu comme membre par le reste du groupe.

1.2. La *tarbiya*

Si nous devions qualifier le *ñaseen* par son type, vu son caractère philosophique et parfois même propédeutique, nous parlerons plus d'inspiration plutôt que d'enseignement. En réalité, il s'agit de l'enseignement *tijaan*, en général, mais innové par une touche, une inspira-

[762] Mondher Kilani, « Du terrain au texte », *in Communications*, 58, *L'écriture des sciences de l'homme*, (dir.) Martyne Perrot et Martin de la Soudière, 1994, p .46.

tion personnelle de *Baay* Niass. Aliou préférera, à ce titre, parler de « pédagogie de *Baay* Niass ». Selon lui :

> *Baay possède le moyen d'éviter tous travers à ses taalibe afin que leur accession soit plus rapide. Si d'autres y arrivent en dix ans, les taalibe Baay le font en un an. (Quel en est le sens ?). Il te donne des choses, qui ne sont fondées sur rien d'autre que le Coran et la Sunna. Si cela avait été compliqué, je n'aurai pas pu y arriver et quelqu'un d'autre non plus. C'est quelque chose de facile. Parce qu'à vrai dire, on est à une époque où c'est seulement ce qui n'est pas compliqué qui peut arranger les gens* […].

Cette pédagogie qui est nommée *tarbiya* est une des innovations que connait la confrérie. C'est d'ailleurs le fait sur lequel se fondent les principaux détracteurs pour définir le mouvement contre un contre-sens à la *Tidjaniyya* originelle. Ce qui n'empêche pas le mouvement de s'imposer sur le champ religieux sénégalais. Sa visibilité dans l'espace religieux se mesure par le nombre imposant, croissant et l'aspect dynamique et volontariste de ses adhérents. En vérité s'il y a une dizaine, voire une vingtaine d'années, le nombre des *taalibe ñaseen* paraissaient dans le paysage religieux sénégalais au compte-goutte. Aliou révélera qu'au début, il n'avait aucune connaissance sur ce mouvement.

Il précise que :

> *C'est en 2000 que j'ai pris le wird. C'est à cette date que j'ai connu Mawlana Cheikh Al Ibrahim. Avant 2000, je n'avais aucune connaissance de sa sainte personne. C'est à cette époque où j'étais encore à l'école que j'ai découvert celui que l'on nommait Baay Niass. J'ai par la suite commencé à m'intéresser à lui* […].

Il n'est pas anodin de les entendre parler de *wird,* cette technique d'incantation est celle qui accompagne la *tarbiya*. Dans la vision du groupe, la *tarbiya* est une sorte de parcours initiatique durant laquelle le *taalibe* fait l'apprentissage des préceptes de sa *tarixa* et davantage. C'est durant cette période que lui seront inculquées les « habitus » conformes à sa condition, les matériaux nécessaires à la construction de sa nouvelle condition. Ce qui ne comporte, en soi, aucune charge négative dans la mesure où chaque société a besoin de créer le type d'homme dont elle a besoin pour sa survie. Ce sont, à travers des procédés pareils que s'opère la création de ces types d'individus conformes aux attentes de leur société. Il va recevoir de la part d'un cheikh, une formation spirituelle et morale fondée essentiellement sur la récitation

quasi-quotidienne de litanies ou attributs divins. Le *taalibe* devra, grâce à la méditation et la contemplation, parvenir à se détacher du monde pour ne laisser place qu'à sa foi en Dieu. Sur le but de cette formation nous pouvons lire sur le site *Tidjaniyya.com*, la définition qui, semble-t-il, aurait été donnée par El Hadji Omar Tall (1797-1864), un des chantres de la *Tidjaniyya* ouest-africaine. Pour le maître *sûfi* :

> *Le but de la tarbiya est le nettoyage et la purification de l'essence de toute négligence afin qu'elle puisse être capable de soutenir le fardeau du secret. Cela n'est possible qu'à la condition que les méfaits en soient éliminés et que la vanité et le mensonge soient empêchés de perturber la réalisation de ce but. Si, après ces efforts, l'essence existe brièvement toute seule avec les attributs de sa vraie nature, Dieu le Tout-Puissant pourra le purifier sans aucun intermédiaire.*

Ainsi, cette assertion attribuée à un puriste semble faire de la *tarbiya* une réalité purement tijaan, contrairement à ce que pensent d'autres adeptes qui y trouvent un contre-sens. En effet, Moustapha n'hésitera pas dans son propos à juger la *tarbiya ñaseen*, comme « innovation », une « invention ». Le principe peut, selon lui, s'analyser à deux niveaux,

> *D'une part, on peut le saisir comme un moyen pour convaincre les gens […] À ceux qu'ils croient aux formules qu'ils utilisent, « Puisqu'ils ont créé un nouveau modèle au sein même de la famille Niass, il fallait qu'ils mettent une couche d'originalité pour différencier par rapport à d'autres […] D'autre part, et d'une analyse plus sociologique, nous pouvons penser qu'il s'agit plutôt d'une pédagogie de socialisation du taalibe aux valeurs du groupe* […].

À cela, il demeure convaincu que :

> *Le principe de tarbiya n'existait pas auparavant dans la Tidjaniyya. C'est une innovation apportée par Baay Niass […]. Par contre, le principe de guidance de l'aspirant vers Dieu existait bel et bien. «[…]. Mais ce sont les formes qui changent et la façon de faire. Comme par exemple, Cheikh Ahmed n'a pas enseigné qu'il fallait faire la Wazifa matin et soir. Lui ne la faisiait qu'une fois par jour. Jusqu'à présent à Fez, ils font un wazifa mais pas matin et soir. Le wird par contre, c'est matin et soir. Sur les formes de la xadaratoul jumma : la illa illa allah* […].

Cependant, les *taalibe* de *Baay* Niass qui ne se considèrent en rien comme non adeptes de la *Tidjaniyya,* définiront la *tarbiya* comme « un exercice d'approfondissement de la foi ». En effet Aliou pense que durant cette période, il était avec son cheikh :

> *En exercice d'approfondissement. Je voyais qu'il y avait des choses qui restaient à éclaircir. Et souvent, il y a des gens qui parlent par énigmes. Euh … Ils ne disent pas les choses clairement et voilent ce qu'ils disent. Mais, comme on dit Dioundjou doy na boroom xell. On n'a pas besoin de dire certaines choses. Après, j'ai compris qu'au lieu de poser des questions, le mieux serait de m'engager dans ce qu'il est. Seul cela pouvait m'aider à comprendre. Sinon, je n'aurais jamais de réponses aux questions que je me posais. Ce que je lui demandais, je savais qu'il avait les réponses, mais ne pouvait pas me répondre* [...].

Pour lui, c'est une suite logique qui doit couronner la vie d'un individu en quête de sens et réponses sur la vie. Les questions d'ordre existentielles ne peuvent être résolues qu'à travers une éducation mystique. Et c'est effectivement ce qui se manifeste dans la vie d'un jeune :

> *Quand tu es jeune, tu te poses des questions de tous genres. Comme quel est l'objectif de notre vie ? Pourquoi ça et ça ? J'étais un grand curieux. Je posais beaucoup de questions. Quand j'ignore une chose, je n'ai pas de complexe, je demande. Mes questions commençaient à me dépasser. C'est après que j'ai su vraiment que pour avoir les réponses que je souhaitais, il me fallait m'engager et faire ma tarbiya* […].

De plus, les jeunes considèrent la *tarbiya* non pas comme une innovation, mais plutôt comme un atout majeur de voie. En effet, comme d'un commun accord, tous ceux que nous avons interrogés considèrent que *Baay* Niass a libéralisé l'accès à un haut niveau de spiritualité jadis, non atteignable pour les exclus des « enclos » religieux. Cette libération / ouverture leur a permis d'opérer une fusion avec Dieu, à la suite de l'initiation, la *tarbiya* selon la dénomination commune wolof. Le marabout réformateur décrit cet état comme suit :

> *Le gnostique, chez moi est celui qui s'est éteint dans l'Essence Divine une fois, dans le nom divin, dans l'attribut divin, deux fois ou trois fois, dans le nom divin une fois qui authentifie l'Existence par les trois vérités essentielles, le Nom par le Nom* […].

Selon Bachir :

> *La tarbiya existait déjà à l'époque de nos ancêtres. Mais il se trouve que c'est aujourd'hui que c'est beaucoup plus connu avec Baay Niass. Mais à l'époque ancienne cela se faisait déjà. La finalité même du wird tijaan quand on le prend, c'est se connaître Dieu. Sauf que le problème, c'est que c'est après sa mort, qu'on connait Dieu. On peut donc dire qu'il y a une révolution dans notre religion avec Baay Niass. Parce que Dieu aussi c'est quelque chose qui évolue. Tu es d'accord, avec moi, que nos ancêtres pour se rendre à la Mecque, y allaient à pieds. Alors qu'aujourd'hui on y va en avion, en même pas douze heures on y est, d'où l'on puisse partir. À cette époque, ils marchaient des années pour y arriver. C'est cette même révolution qu'il y a aujourd'hui dans l'Islam. C'est que l'homme peut de son vivant connaître Dieu. Vivre parmi les autres sans qu'ils ne te croient fou. Parce que la plupart du temps, les gens disent que les taalibe Baay sont fous. Parce que quand je dis à quelqu'un, n'importe qui que je connais Dieu, il dira que je suis devenu fou. C'est vrai ! Même toi je sais qu'à cet instant dans ta tête, tu te demandes si je suis saint d'esprit* […].

Nous pouvons, à ce titre, considérer que la *tarbiya* transforme le jeune aspirant en véritable « homme de Dieu », en lui conférant une certaine confiance quant à sa capacité à pouvoir relever le défi de la droiture morale du parfait homme de foi. Il lui ouvre ainsi les portes d'un espace de type divin et l'invite à prendre place dans un univers fortement symbolique. Ce qui n'est pas dénué de conséquence, et surtout de responsabilités. Fort heureusement, ils en sont conscients.

Il faudrait savoir que cette responsabilité de l'initié vient du fait qu'il est considéré, comme nous l'écrivions en termes de gnostique. Dans la pensée de *Baay* et du mouvement, il est celui qui a achevé sa *tarbiya*[763]. Momar Coumba Diop signale dans cet esprit, que l'initiation a toujours existé dans les sociétés traditionnelles africaines. La stratification en classes d'âges qui était autant un seuil à franchir par le biais d'une initiation. C'était, l'occasion d'une mue, à l'image de la chenille qui devient papillon ; l'homme devait « mourir symboliquement pour « renaître ». Sauf que cette initiation dont il est question chez les Niass, est d'ordre spirituel. Il s'agit du passage de l'état de « profane » ignorant sur la question de Dieu (*khaam)* à celui de gnostique *aarifuna billah.* Confère également le *murid nabi-*

[763] Momar Coumba Diop, « Contribution à l'étude du mouridisme. La relation talibé / marabout », Mémoire de Maîtrise de philosophie, 1976.

la chez *sëriñ* Modou Kara Mbacké, pour désigner le plus haut degré à atteindre et qui couronne la fin de l'initiation du néophyte.

1.2.1. Les étapes de la *tarbiya*

La *tarbiya* repose sur un pacte entre le marabout et l'aspirant. Ce pacte est désigné par l'appellation arabe *anal baya ta*. C'est un pacte oral qui est contracté durant les premiers instants de leur rencontre. La plupart du temps, c'est le jour où l'aspirant vient pour la première chez le cheikh afin de manifester son désir de se faire initier. Dans la tradition murid, par exemple, il est décidé et matérialisé à travers le *jeebelu*. Dans sa réalisation concrète, l'*anal bay ata* part de deux principes fondamentaux. Dans un premier temps, il exige un engagement rigoureux du marabout à conduire son *taalibe* sur le chemin de Dieu. La mission du marabout est entre autre, de préparer le *taalibe* à son ascension spirituelle, de lui inculquer tout le savoir conforme que demandera cet état. Le *taalibe* quant à lui, devra faire preuve d'une soumission sans faille envers son marabout, sans jamais l'interroger sur le sens de ses injonctions ou de ses actes. Selon Mamour, ce principe est inspiré du Coran. Il est, en réalité, écrit dans la sourate *Al Fat-h* (La Victoire) Verset 10, sourate 48, que « ceux qui prêtent un serment d'allégeance le prête plutôt à Dieu. La main de Dieu est au-dessus de leur main »[764].

Ainsi, le principe ne s'éloigne pas de ce qui est raconté, dans le Coran, dans la sourate *Al Khaf.* Il s'agit en profondeur d'une instruction sur le sens des actes divins. Le marabout instruit son *taalibe* sur les vérités cachées de la nature, la connaissance de l'essence des choses, la connaissance de soi et de l'univers, le savoir conforme à la dévotion à Dieu. Un savoir que Dieu inspire à Ses élus, les *walî.* Ces derniers ont pour mission d'éclairer qui le souhaite. Mais il convient également de s'assurer de la bonne foi du demandeur, de sa motivation. Le marabout peut renvoyer plusieurs fois un demandeur, l'humilier afin de tester son endurance et sa motivation. Car, le chemin de Dieu est pour les endurants et les patients.

Dans la tradition *sûfi,* l'initiation ou encore l'instruction aux procédés mystiques, l'initiation se fait en trois étapes formelles : l'étape de la transmission du *wird* ou *alal ishâdi*. Les *taalibe ñaseen* font la différence entre les *wird*. Ici, il ne s'agit pas encore du *wird tijaan* en tant que tel, mais du *wird tarbiyou.* Ce *wird* participe à l'éducation de l'aspirant. Après lui avoir transmis les noms ou attributs à répéter ainsi que la technique, le nombre de fois dans la journée, le rythme, l'éducation commence par les recommandations du marabout pour le néophyte. Celui-ci lui recommande de se conformer aux prescriptions divines afin de faciliter son

[764] Coran, Sourate « Al Fat-h », *(La Victoire),* Sourate XLVIII, verset 10.

cheminement. Bachir nous édifiera sur cette étape qu'il considère comme marquant, en même temps, l'adhésion du nouveau à la confrérie. Selon lui :

> *C'est tout un rituel avec un véritable symbolique qui s'opère. Si dans le mouridisme, l'action s'opère à travers le jeebelu, ici, il s'agit, suivant le même procédé « […] Tu vas voir ton Cheikh, comme par exemple moi c'est cheikh Mamour Insa qui est mon Cheikh, il habite ouest foire. Je me souviens, on est allé chez lui un jeudi soir, on s'est assis avec les autres taalibe. Après la prière il a demandait ceux qui voulaient s'ouvrir à la tarbiya, je me suis présenté, je me suis assis devant lui il m'a donné la tarbiya, le wird tijaan avant tout parce qu'on est tijaan avant tout. On te donne d'abord le wird tijaan pour que tu deviennes tijaan et respecter les préceptes tijaan. Après on te donne la tarbiya pour connaître Dieu. On fait les deux en même temps jusqu'à accéder à une connaissance de Dieu. C'est là que l'on arrête la tarbiya pour consacrer uniquement au wird tijaan. Nous tous ici on ne fait que le wird tijaan. Mais tout le monde est passé par la tarbiya. Ça peut se faire en un jour, deux semaines, un mois ça dépend de la personne et de comment Dieu la fait. Mais pour ce qui est du wird tijaan c'est jusqu'à la mort. C'est comme la prière et le jeûne, c'est une obligation* […].

Le marabout devra, durant cette étape, rester présent et proche de son *taalibe*. Cette proximité permettra non seulement de faciliter l'instruction du *taalibe,* mais également de répondre à ses questions, de l'encourager et de le réconforter dans sa quête, car comme le dit Bilal, « la quête de Dieu est difficile et comporte de nombreux obstacles. ». Pour en favoriser la réussite, le *taalibe* rend visite régulièrement à son marabout. Il s'agit des *ziyaara*. C'est durant ces visites que le marabout se chargera de lui transmettre une somme de connaissances qui lui faciliteront son cheminement. Il s'agit, d'abord, de lui inculquer les valeurs comportementales de base du bon musulman pour ensuite lui livrer le savoir conforme à la dévotion divine. Un savoir qui selon Bachir « n'est écrit dans aucun livre ». Cette étape qui prépare l'ascension du *taalibe* n'est, en réalité, qu'une phase préparatoire. Beaucoup s'en arrêteront là, pensant être au bout du cheminement. Contrairement à d'autres, plus portés par la spiritualité profonde, qui auront conscience que le parcours ne s'achève pas et qu'ils ont la possibilité d'aller encore plus loin dans l'approfondissement de leur foi.

L'*awatoul tarbiyou* demeure une étape des plus intéressantes pour le *taalibe.* Elle suppose un véritable travail, cette fois-ci axée sur le moi des *taalibe*. Durant cette étape, le marabout a pour objectif de fortifier la soumission du *taalibe* envers son créateur. Plusieurs procé-

dés seront mis en œuvre : les *dikhr*, la mortification du corps (anéantissement des sens, de l'émotion, de la volonté, etc.), le travail pour la communauté ou pour le marabout… Le principe de la mortification qui en est le but fondamental suppose de débarrasser le *taalibe* des comportements ou attitudes honnis en Islam. Il s'agit plutôt des émotions négatives telles la nervosité, l'orgueil, la jalousie, la rancœur, la cupidité, la passion pour les jouissances, etc. Débarrassé de ces attitudes, le *taalibe* devra en cultiver de nouvelles, celles recommandées par la religion à savoir l'humilité, la pureté, la probité, la déférence envers les savants et les aînés… Il s'agit de toutes les qualités ou vertus qui font le bon musulman. Daouda, un de nos principaux informateurs, nous dit sur ces qualités que : « celui qui arrive à cultiver ces vertus en lui, aura comme récompense le prestige social, la *housna* ou séjour au paradis et la *ziyâda*, capacité de voir le divin sans voile ni intermédiaire ».

Les *dikhrs* permettent de confirmer la foi du *taalibe* et le confiner dans un état de soumission continue[765]. Les aspirants qui passent cette étape de négation de soi et des envies atteignent l'*Awatoul tarqiyatou* ou élévation spirituelle. Il s'agit d'un état où le *taalibe* est en contact perpétuel avec la réalité divine, dans tout ce qu'il perçoit, il y reconnaît Dieu. À cette étape, le *taalibe* est censé connaître Dieu dans le vrai sens du terme. Autrement dit, il s'agit d'une connaissance mystique qui requiert un certain état d'esprit.

Durant l'initiation, les *taalibe* apprennent à avoir une nouvelle échelle de la réalité. Ce qui fait qu'ils ont une vision très différente de celle antérieure. En effet, ils ont une spiritualité très développée qui influe sensiblement sur leur philosophie. C'est à juste titre qu'on peut parler de « renaissance » après la *tarbiya.*

1.2.2. La connaissance de Dieu

La quête de la connaissance de Dieu revient fréquemment dans les propos de nos enquêtés. Ils en font la spécificité majeure de leur confrérie, dans la mesure où le but de la tarbiya[766] est tout simplement de préparer le *taalibe* à la connaissance de Dieu. Ils en parlent comme une réforme, dans le sens où le savoir religieux n'est plus le seul apanage des séniors. Or aujour-

[765] L'importance donnée aux *dikhr,* est commune à tous les *taalibe*. On peut, pour s'en rendre compte, se conférer à l'extrait de Moustapha cité plus haut.

[766] Il faudrait, tout de même, reconnaître que nos enquêtés ne font pas toujours la différence entre *tarbiya* et connaissance de Dieu. Pour Daouda, une confusion est même notée dans le sens même que l'on donne au terme *taarbiya*. La différence se situerait entre deux concepts à faire : celui de *tarbiyou* et celui de *tarkhiyou,* traduisant des situations et statuts particuliers. Le premier renvoie à l'idée d'une dévotion matérielle à son maître ou guide et le second, *tarkhiyou,* à une dévotion spirituelle au maître. Si l'on s'en tient à son argument, ce que nous nommons *tarbiyou* serait en réalité la *tarkhiyou.* N'ayant pas trouvé quelqu'un d'autre de sensible à cette nuance, nous nous sommes tenu au sens premier.

d'hui, avec la *faydou*, il est possible, semble-t-il, d'accéder à des formes de connaissance ou de secrets auxquels cette catégorie ne pouvait prétendre[767]. Or, pour Moustapha :

> *Le domaine de la connaissance de Dieu est commun dans toutes les tarixa. Ce n'est pas le seul fait de la famille ñaseen. Par exemple, El hadji Abd. Niass, fondateur de la famille ñaseen n'a pas laissé un enseignement sur lequel on se fonde pour dire que l'on fait connaître Dieu. De même que ceux qui sont vraiment érudits, même dans la famille de Baay, ne parlent pas toujours dans le domaine de connaissance de Dieu. Oustaz Barkham Diop et consort. Ils ne parlent pas dans ce cadre. Mais, Cheikh Ahmed Tidjane a dit que C'est Dieu, Lui-même, qui invite un individu à embrasser la tarixa quand Il le désire. Peut-être que notre époque coïncide avec l'affluence des jeunes qui fait qu'on peut croire que c'est Dieu qui les a guidés. De plus, le développement des moyens de communications fait parties de ce qui influence les jeunes. Les anciens font également des efforts pour que les jeunes embrassent la tarixa* […].

Par contre Aliou, plus nuancé dans ses propos, préfère l'expression « accéder à Dieu », *yegg cii yalla qu'il* a su redéfinir en ces termes :

> *Accéder à Dieu peut également traduire l'état où le serviteur obtient tous les bienfaits qu'il souhaitait obtenir de son Seigneur. Donc accéder à Dieu dans ce cas, c'est arriver à un état où on fond totalement à Dieu. C'est-à-dire parvenir à éviter tous ses interdits et vivre selon sa volonté* […].

Toujours dans cette même optique qui est de définir ce que doit contenir l'expression « connaître Dieu », Bachir nous dira, quant à lui, qu'il entend, par cette expression, non pas une connaissance « sensorielle ». Pour lui :

> *Connaître Dieu, c'est savoir ce qu'Il ordonne et ce qu'Il interdit. C'est également savoir ce qui Le caractérise, connaître Ses attributs tels l'unicité, l'omniscience, l'omnipotence, l'omniprésence […] sa non ressemblance avec Ses créatures et enfin croire en Sa toute puissance et en sa grandeur.*

Par contre Malick qui était présent en même temps que Bachir dans lors de la discussion de groupe, jugera la réponse acceptable, mais incomplète. Si l'on souhaite prétendre ou accé-

[767] Cf. extrait Bachir cité plus haut sur la libéralisation du savoir mystique.

der à la véritable et « pure connaissance de Dieu », il lui faut faire sa *tarbiya*. Pour lui, « Personne n'était en mesure de dire ce qu'était la *tarbiya* ». Pour le savoir, « il fallait la faire, vivre cette expérience, se voir révéler le grand secret ».

Pour Bathie Samba, plus mystique dans ses arguments, et paraissant parfois plus érudit, il considère que toute la nuance de joue dans la perception que l'on devrait avoir de la *tarbiya*. Pour lui, la *tarbiya* est une éducation non pas du corps, mais aussi de l'âme. Comme il le dit si bien, « l'âme est éduquée dans le but de « connaître » », dans le sens de rencontrer l'Être Suprême. Cette connaissance se manifeste par la sensation qu'il n'y a rien dans ce monde, que rien n'existe si ce n'est Dieu. Il est *Awalou ; Akhirou ; Zahirou wa Batinou* ; (traduction).

L'âme qui accède à la « connaissance » du divin ne verra et ne sentira rien d'autre que Lui. L'individu comprend en son for intérieur que seul Dieu existe. « Rien n'existe si ce n'est Lui. ». Dans la mesure où selon Bathie Samba, « tout ce qui est, existe à travers Dieu. ». Citant Alioune Ibn Talib (à vérifier) il dira que « ra aytou rabbi bi ayni khalbi fa khountou la chaka anta anta »[768]. Insistant sur l'interprétation de cette assertion, il reviendra avec un récit sur le prophète Moussa (Moïse). Ce dernier qui demanda à Dieu de se montrer à lui, eut selon Bathie Samba, une réponse des plus surprenantes : « yane tarrani walakine ançoure ilale diaballi fa inni aceta kharama fa sawefa tarrani »[769], lui aurait répondu Dieu. Toujours selon Bathie S., le seigneur se manifesta à lui sur la montagne et Moussa, absorbé par la forme et la puissance de la manifestation, s'évanouit. Lorsqu'il revint à lui, il dit : « soubhanaka toubetou ilayka wa inaa awalou mouminina »[770].

Bathie S. insiste beaucoup sur cette dernière phrase de Moïse qui, pour lui, était plein de sens et rempli de vérités mystique : « Je suis le premier des croyants ». Pour lui, il était important de se lancer dans un commentaire de cette assertion ô combien intéressante, qui semble pour lui résumer tout le sens de la mystique *sûfi*. Avant toute chose, il tenait à rappeler que « Moïse n'était pas le premier des prophètes. Il y en a eu de nombreux autres avant lui. Pourquoi alors a-t-il dit cela ? ».

Pour Bathie Samba, la compréhension de cette assertion du Prophète Moussa ne pouvait atteindre à l'idée une âme qui n'était pas éduquée, pas préparée à comprendre ces choses par la *tarbiya*. Moussa manifestait ainsi la grandeur de Dieu parce que lui-même n'existe pas. Dieu est le premier et le dernier, Il est l'apparent et le caché**.** Or, si l'on doit se permettre un rapprochement, le *tarbiya* se rapprocherait de ce qui est enseigné dans la Cabbale juive

[768] « J'ai vu Dieu par l'œil du cœur. Nul doute, c'est lui, c'est lui ».
[769] « Tu ne Me verras pas. Mais regarde le Mont s'il tient en sa place alors tu Me verras ».
[770] « Gloire à Toi, je me repends, et je suis le premier des croyants ».

comme forme d'instruction à la mystique. Toutefois, la différence se situerait dans le fait que la Cabbale ne livre une instruction sur Dieu, mais plutôt sur l'homme, le rapport qu'il doit avoir avec sa nature, avec la divinité, tel que nous pouvons le lire :

> *Mot qui signifie tradition en hébreu. Il désigne aujourd'hui un somme complexe de connaissances, qui revêt deux aspects principaux : le premier, purement spéculatif, comporte un enseignement mystique et secret sur les rapports entre le divin et l'humain ; le second est de nature pratique et vise à nous donner les moyens d'arracher au monde surnaturel des forces utilisables dans notre monde. La Cabbale est donc constituée essentiellement par une doctrine sur la nature du divin permettant d'accéder à une connaissance totale de l'homme et de la nature, et d'agir favorablement sur eux*[771].

1.2.3. La *fanâ* ou vision fine

À ce niveau de connaissance, l'individu n'est plus. Il ne voit plus rien que Dieu. Et cela au véritable sens de l'expression. Il insiste cependant sur la perception de Dieu, ce qu'il entend par « voir Dieu ». Selon Bathie Samba, c'est un point de vue partagé par tous les *ñaseen* interrogés, de même ceux d'autres confréries comme les *murid*. On ne voit pas Dieu avec les yeux, mais avec le cœur. Cependant, ils s'entendent tous sur le fait que personne ne peut voir ou sentir ce qu'il ne connait pas. D'où l'importance de la *tarbiya* qui inculque la connaissance qui nous fera reconnaître Dieu. Pour Bachir, l'assertion *Allahou nourou samawati wal ardi* (*Allah* est la lumière du ciel et de la terre), expliquerait tout le sens de cette quête ô combien importante qui, en réalité, est la capacité de voir vrai et juste.

Si l'individu voit, ou perçoit faux, selon le *ñaseen*, avant son initiation, c'est parce que ses capacités de perception et de jugement sont altérées par les fausses évidences de ce monde. Ces illusions érigées en connaissance le sont certes, mais le seront à un niveau inférieur pour le véritable le *aarifuna*. Ce dernier, après sa *tarbiya*, aura la véritable connaissance des choses, il verra les choses sous leur véritable nature. Compagnon de la Vérité, il aura la capacité de saisir la véritable essence des choses qui l'entourent.

Cet état que nous nommons la « vision fine » des choses est une véritable libération pour le néophyte. Libération ou encore décolonisation dans la mesure où il devient, véritablement, maître de lui-même. Il est dans la réalité, la véritable réalité des choses, une réalité

[771] Elie Barouch & David Lemberg, *Guide pratique du judaïsme. Aaron à Zohar*, Préface du Grand Rabbin Alain Goldman, Paris, FIRST, p. 43.

qu'il aura lui-même perçue par sa propre vision. Il aura, entre autres, le « pouvoir »[772] de saisir le sens caché des choses qui l'entourent, comprendre le pourquoi et le comment de ce qui lui arrive. Tout mystère, tout secret lui sera révélé, il est le compagnon de la vérité et du savoir véritable. Le monde dans lequel il vit, bien sûr dans sa perception, devient un monde binaire avec deux types d'individus. Quelle que soit leur race, leur âge ou leur situation socioprofessionnelle, ces hommes ne forment que deux types, les *khaam* et les *arifunah.* Les premiers incultes, gens ordinaires et les seconds détenteurs du savoir absolu. Le *arifunah* représente la *persona*, dans la vision mystique, l'homme achevé.

Cette division existe dans toutes les traditions religieuses. Retenons que toute religion est une tradition, dans mesure où c'est un legs du passé, un héritage que nous ne cherchons pas à renouveler, mais plutôt à la reproduire tel qu'il nous a été transmis. Cette séparation ou dichotomie existe dans la plupart des religions, sectes et autres regroupements d'individus. Les adeptes qui ont gravi toutes les étapes de l'initiation prétendent détenir une vérité sur les autres et c'est ce qui les placerait au-dessus des autres…Il faut dire que les religions ne conviennent qu'à l'égalité entre ses adeptes. Ces derniers se sentent et se perçoivent supérieurs aux autres qu'ils considèrent comme arriérés…

Dans le principe, *la tarbiya* est le processus qui courrouce la vie et la vision du néophyte. C'est un moment fort dans sa vie, une épreuve d'endurance qui est censé apporter la maîtrise de soi vis-à-vis des appétits de la vie et une dévotion à la volonté divine. Elle permet donc une purification de l'âme. Grâce à des *wird,* le *taalibe* prétend « accéder plus rapidement à Dieu là où d'autres *tijaan* ou *sûfi* en général, auraient mis toute une vie », tel que le précise Bachir. Il s'agit d'une forme d'éducation religieuse au sortir de laquelle le *taalibe* se targue d'un regard plus lumineux, plus clair sur le sens de la vie et des choses à travers la connaissance de Dieu. Ce que nous nommons dans ce travail la vision fine.

Selon les *ñaseen*, l'individu agit selon la volonté d'Allah. Ses actes, lui sont dictés. Sa responsabilité est alors remise en cause, d'où un esprit de tolérance qui se manifeste par une tendance à ne plus critiquer. *Lou am yallah la*[773] une telle philosophie qui rappelle le stoïcisme donne à *Allah* la seule force agissante. Tout est animé et n'agit que parce qu'Il y est. Rien n'a de valeur, ni de sens si ce n'est *Allah*. Tout doit être ramené à Lui. Cependant, vivre constamment une telle dimension religieuse qui demande de l'exercice et une ascèse, n'est accessible qu'à ceux qui ont fait leur *tarbiya* qui réveille la spiritualité, le côté divin qui sommeille en chaque être humain. Il agit comme moyen de calmer les angoisses de l'homme à

[772] Entendre capacité de …
[773] « Dieu est la cause de toute chose. ».

une époque trouble. D’ordre spirituel, ils se mettent en condition pour l’acquérir. Les anciens s’éloignaient du monde pour les montagnes, les grottes isolés, etc. Coupés de la civilisation et de toute distraction, ils se plongeaient dans de profondes méditations, à la recherche d’une proximité avec le divin.

Chapitre 2 : Représentativité et engagement religieux

> *La religion n'est pas une émotion, un élan du cœur. Une croyance qui se veut pure expressivité sans intentionnel, c'est-à-dire sans credo déterminé, relève de la religiosité indistincte. Elle se diversifie dans ses expressions au point que son objet perd ses déterminations significatives. Elle s'apparente à une coloration fade qui rend toutes choses uniformes.*
>
> Yves Ledure, *La détermination de soi. Anthropologie et religion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 9.

Ce chapitre tente d'inscrire l'expérience religieuse des catégories mineures, vouées à l'invisibilité, dans des modes de représentation qui invitent à repenser le sens de l'engagement, autant politique que religieux, dans un rapport lié au statut et à la reconnaissance de son droit à prendre part aux formes d'organisations et d'exercices du pouvoir. Le concept de représentativité sera abordé comme l'effort fourni pour sortir de l'invisibilité, en imposant au regard un grand nombre d'actifs attachés au rééquilibrage et à la justice sociale.

Section 1 : Implication religieuse de la jeunesse au Sénégal

1. Introduction

La religion a toujours, en Afrique noire, tenue une place importante dans la vie quotidienne. Elle a par conséquent toujours joui d'une parfaite visibilité au sein d'espaces clos et ouverts, publics et privés, profanes ou consacrés. Le sorcier était l'intermédiaire entre Dieu et les hommes et le plus proche conseiller des rois. Les missions civilisatrices s'accompagnaient à chaque fois de « pères blancs ». Les marabouts présents dans les cours des rois leur servaient également de conseillers, messagers (émissaires ou diplomates) du fait de leur maîtrise de l'écriture. Ce qui l'était moins, c'était la visibilité des jeunes dans l'espace religieux. Peut-être serait-il plus adéquat de parler des espaces de réalisation du religieux dans la mesure où nous considérons qu'il n'y a pas d'espace religieux en tant que tel, mais plutôt des espaces où se réalise le religieux. Ces espaces peuvent être clos ou ouverts, ce qui en fait le sens, c'est l'occupation et la procession en cours de réalisation par un groupe d'adeptes. Si nous prenons l'exemple de l'Islam, il n'est pas besoin d'être dans un espace clos où consacré comme une Mosquée pour procéder à un rituel. Le prophète aurait sacralisé tout espace pour que l'on puisse y prier et y tenir des processions. De fait, tout espace est apte à un usage religieux.

Si nous revenons aux jeunes, force est de reconnaître qu'ils ont toujours été exclus des espaces du religieux. La religion a toujours été un outil de domination envers les jeunes et les femmes… Aujourd'hui, on observe une forte fréquentation de cette catégorie dans les mosquées, z*awiya* et autres lieux de culte. Il y a également la formation d'associations religieuses de jeunes, l'avènement de jeunes marabouts à succès.

Cette irruption du religieux dans l'espace public se matérialise de plusieurs manières : manifestation sociale (organisation de communauté religieuse *daara* / *dahira*), culturelle (organisation d'activités culturelles festives : *cánt*, *gammu*, *magal*, conférence…). Par contre, pour les signes d'appartenance, il y a l'habillement, le port des *njëll* pour les *murid*, le langage…). Il y a également l'instruction d'un débat public sur l'activité religieuse. Durkheim qui définissait la sociologie comme « l'étude des faits sociaux », revenait pour dire qu'« un fait devient social dès l'instant que l'on commence à en parler ». Dans ce cas-ci, le débat devient public dès lors que la pratique cultuelle sort du privé et est posé dans la sphère publique.

En France, cela commença avec la loi sur les signes religieux à l'école pour déboucher sur l'interdiction de la *burqa*.

Au Sénégal, le débat était plutôt sur pourquoi n'en mettent-elles pas[774] (voile) ? Le succès actuel des confréries a fait que de nombreuses jeunes femmes âgées entre dix-huit et trente ans ont opté pour un consensus. Il est vrai que certaines ont carrément choisi le voile en ne que laissant transparaître que leur visage. D'autres, par contre, ont fait dans le consensus en moderne et tradition en optant pour un foulard recouvrant la tête et les oreilles, d'une manière originale et conforme aux goûts esthétiques de leur époque. Elles optent généralement ainsi pour un style affirmant, à la fois, leur « négrité » et féminité, tout en conservant leur « islamicité ».

1.1. Manifestation de l'activité religieuse

Il y a tout d'abord, les courants réformistes composés d'anciens étudiants des grandes nations arabes. Engagés dans un premier temps dans un projet de rectification des croyances et orientations religieuses islamiques en vigueur dans la société, ils ont très vite changé de cible pour s'attaquer à l'État. La raison, le modèle démocratique inspiré de l'occident qui, selon eux, ne laissait aucune place à l'islam. Car, en tentant de maintenir une politique laïque avec une constitution comme loi absolue, ils vont à l'encontre des principes et croyances religieuses de la majorité de la nation. En effet, dans leurs arguments, était posé le fait que le Sénégal était un pays composé majoritairement de musulmans et il ne pourrait y être établi une loi ou un texte qui serait au-dessus des lois divines… Nous parlerons plutôt de redynamisation de l'effort religieux. C'est-à-dire une réaction contre les crises diverses survenues durant ces vingt dernières années. Ces crises sont de deux types, économiques et sociaux intégrant les valeurs.

Les grandes sécheresses des années soixante-dix eurent comme conséquence un décloisonnement. En effet, les confréries jadis établies en zones rurales, voient leurs ressources humaines quitter ces localités pour les grandes villes où capitales économiques. Sans oublier les politiques des « ajustements structurels » qui, avec la disparition d'une classe moyenne séné-

[774] En novembre 2015, à la suite d'un *oukase*, le président de République du Sénégal a tranché pour interdire formellement l'usage de *burqa* sur le territoire national. Cet édit se fonde sur le fait que : « le voile intégrale n'est pas une tradition islamique ». Ce qui a été fortement critiqué par certaines personnalités se réclamant comme puristes de ladite civilisation. Un des plus virulents fut Sidy Lamine Niass que l'on sait très proche de la République iranienne. Quoique cela puisse paraître, sur le plan politique et décisionnel, il n'en demeure pas moins que ce fut en réaction contre la menace terroriste. Cette interdiction est à saisir, non pas comme une atteinte aux libertés individuelles ou encore à la diversité sociale, mais comme un moyen de « contrôle » des comportements dans l'espace social afin de pallier toute dérive.

galaise, occasionnèrent également un exode massif vers les grandes villes avec leurs lots de laissés pour compte.

1.1.1 L'engagement religieux

C'est devenu, aujourd'hui, un fait de société. De plus en plus, de jeunes s'engagent, manifestent et revendiquent leur engagement de différentes manières. Cet attrait pour le religieux peut parfois prendre des allures de suivisme, du *marirando* dont faisait état Bachir dans son entretien. Dans la mesure où cela semblerait même friser le fanatisme et l'endoctrinement. Dans tous les cas, il s'agit d'un renouveau religieux, un retour à la religion après les années fastes des grandes idéologies de gauche qui ont vu le recul de l'activité religieuse dans la jeunesse de la fin des années 60 jusqu'au bon milieu des années 80. Cet engagement implique la redécouverte du sens de la prière et du sacré. Il impulse aux confréries un nouvel élan qui lui donne tout son succès actuel.

Selon Moustapha, il y a deux niveaux d'analyse de ce nouvel attrait des jeunes pour la religion :

> *Il y a deux façons de voir. Dans un premier temps, il y a ceux qui naissent et trouvent leur parent dans quelque chose. Eux aussi, il faut qu'ils aillent vivre ce qu'ils ont vécu. D'un autre côté, il y a ceux qui ne savent plus où ils vont et se voient obligés de retourner dans la religion* […].

À Dakar, l'attrait pour le religieux se mesure à l'aune de la prolifération des mouvements religieux (musulmans et chrétiens). L'effervescence religieuse qui caractérise la capitale sénégalaise, ces dernières années, doit beaucoup aux stratégies de visibilisation, associées aux formes d'activismes religieux : banderoles, affiches, enseignes, grands rassemblements de rue, l'investissement des médias, images, photos[775], etc. L'adhésion des jeunes aux mouvements religieux suppose une recomposition idéalisée de la société traditionnelle pour ces jeunes qui, selon certains décrypteurs du fait social, sont désorientés par l'effondrement des valeurs sociales et culturelles[776]. Même si Moustapha y trouve d'autres sources intéressantes à expliquer. Selon le jeune marabout :

[775] Léopold Nzali, « L'adhésion des jeunes de Dakar à des mouvements religieux populaires », Mémoire de maîtrise 2007/2008, Université Cheikh Anta Diop, FLSH, p. 10.
[776] Jean Séguy, *Christianisme et religion, Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris, Ed. du Cerf, 1980.

On peut en trouver la cause sur deux aspects. Dans un premier temps, on peut penser à des causes religieuses et ensuite à des causes économiques. La cause religieuse, c'est que la Tidjaniyya est une tarixa dans laquelle à chaque moment de la journée, il y a des dikhrs que l'on fait. On a les dikhrs du matin, le dikhrs du soir. Quand tu observes bien le monde, les gens se tiraillent pour des richesses, pour la beauté, pour beaucoup de choses, mais jusqu'à présent… les tubaab sont allés jusqu'à en finir avec tout cela. Ils sont dans le plaisir. La femme, ils sont allés jusqu'à ce que le plaisir dans le sexe différent ne les contente plus. Les hommes vont entre eux et les femmes entre elles. Mais, toujours, leur cœur, en quelle que sorte, ne connait pas l'apaisement. Cette tranquillité, c'est le dikhr qui le procure à une personne. C'est pour cela que l'on dit allahou dikhroullah.

Toutefois, il faudrait signaler que trois types de discours s'opposent et seront confrontés dans ce travail. Il y a celui des jeunes eux-mêmes, celui des marabouts de tous ordres comme Moustapha et celui des dominants, les séniors, qui tentent d'exclure les jeunes des espaces religieux. Si l'on se conforme aux propos de ce type, qui met plutôt en avant un dépérissement des valeurs comme source de ce « tohu-bohu religieux », pour reprendre l'expression de M. Sy. Pour Daouda, pour que l'effondrement des supposés valeurs sociales et culturelles puisse causer une désorientation, il faudrait, au préalable, qu'ils les aient connus. En effet, les jeunes concernés ont, pour la plupart, été éduqués par des parents qui, durant leurs jeunes années, ont rejeté les valeurs traditionnelles locales au profit de celles d'autres cieux, occidentales, en particulier. Le marxisme a été pour eux un moyen de se libérer de la domination des anciens et de prétendre à plus d'autonomie. Daouda résumera de façon militante la situation quand il fait remarquer :

L'irréligion a, pour beaucoup, été un moyen pour se libérer de la domination gérontocratique de leur époque. Par contre, ce sont ces gens, qui aujourd'hui, peuplent les mosquées ou se prosternent devant les marabouts qu'ils ont jadis combattus […] *Leurs enfants, quant à eux, utilisent la religion pour se libérer d'eux.*

Le besoin de s'identifier à un groupe ou un mouvement correspond à une orientation fortement marquée par les besoins existentiels. L'adhésion des jeunes traduit une exigence de s'adapter aux exigences économiques, sociales qu'à une prescription divine et constitue, par la même occasion, un prétexte pour les maintenir dans la subordination. L'allégeance faite à

un marabout ou la participation à un groupe de prière est loin d'être un fait désintéressé. En réalité, l'individu, le jeune cherche toujours à mettre en œuvre des moyens ou stratégies visant à résoudre ou faire taire leurs angoisses. L'engagement religieux fait naître chez le jeune, au-delà de la religiosité, la conscience de soi, l'individuation et marque son entrée dans un collectif. C'est, pour la plupart des jeunes, l'expérience de l'autre, la sortie de la famille et la rencontre avec la société. La religiosité devient un facteur d'intégration sociale, mais également un billet émancipateur. Interrogé sur cette question Lamine en présentera les formes en ces termes :

> *Tant socialement, tant intellectuellement, tant (euh) culturellement et cultuellement, la confrérie m'a permis de me libérer. Socialement, parce que (euh) la tarixa m'a permis de connaître des gens bien. Tous ceux que tu vois ici aujourd'hui, je les ai connus dans la tarixa. Intellectuellement, tarixa m'a donné une manière de réfléchir, autant spirituelle que cartésienne. Cultuellement, ça m'a permis de mieux appréhender les dimensions de ma religion et culturellement ça m'a permis de renforcer les valeurs sociales, les valeurs religieuses même que j'avais comme base et qui seront transmises de générations en générations. Comme tu le vois, ma tarixa m'a beaucoup apporté, parce que ces des valeurs qui sont énormes quoi* […].

Les jeunes et les femmes sont les dominés et les exclus des espaces publics et religieux. Dans la religion, ils sont les exclus des « enclos religieux », en ce sens qu'ils existent des lieux où des espaces, dans la religion, auxquels ils n'avaient pas accès. L'homme mâture, le gérontocrate étant le maître absolu, règne dans toutes les sphères et accorde des tickets à qui bon lui semble… Il est évident que la porte de ces espaces clos comme ceux de la spiritualité, de la connaissance de Dieu, du savoir conforme à la dévotion ne pouvait qu'être « défoncée » par ces jeunes et les femmes. Il leur aura fallu s'imposer, parfois faire face à des conflits et dénigrements fort désagréables[777]… Aujourd'hui, ils sont plus que visibles. Ils dirigent des prières et ont droit à la parole dans les espaces de partage (prêche, télé, radio…). Idem pour les femmes qui, aujourd'hui, prennent en charge l'interprétation du Coran dans les places publiques (conférences) pour les questions relatives à leur condition.

[777] *Oustaz* F., mosquée HLM.

1.2. L'initiation dans une confrérie

L'entrée dans une confrérie se matérialise par une initiation symbolique du néophyte par le marabout qu'il a lui-même choisi. Dans sa forme pratique, elle se concrétise par un serment d'allégeance fait à un cheikh. En échange, il reçoit, de sa part, la transmission de techniques d'invocation (*dikhr* ou *wird*), communiquées de bouche à oreille. Traditionnellement, les techniques d'invocations demeurent secrètes, raison pour la laquelle le marabout les murmure à son disciple. Mais, de nos jours, il existe certains démembrements des grandes confréries qui ont levé le voile de mystère qui enroulait ces pratiques mystiques.

Après cette première étape, le *taalibe* commence alors l'apprentissage de la spiritualité *sûfi* par le biais de la « tarbiya » qui est une sorte d'initiation mystique pour atteindre un degré de perfection de sa foi[778]. Dans la tradition *sûfi*, la *tarbiya* doit permettre au disciple de purifier son âme et son cœur dans le but d'y recevoir Dieu et les secrets de sa connaissance. À travers ce procédé, la confrérie se propose de façonner un nouvel homme au sein d'une nouvelle communauté, qui sera définitivement acquise à la quête de valeurs islamiques. Selon Bachir, l'adhésion dans une confrérie :

> *C'est tout un rituel avec un véritable symbolique qui s'opère. Si dans le mouridisme, l'action s'opère à travers le jeebelu, ici, il s'agit, suivant le même procédé « […] Tu vas voir ton Cheikh, comme par exemple moi c'est cheikh Mamour Insa qui est mon Cheikh, il habite ouest-foire. Je me souviens, on est allé chez lui, un jeudi soir, on s'est assis avec les autres taalibe. Après la prière, il a demandé ceux qui voulaient s'ouvrir à la tarbiya, je me suis présenté, je me suis assis devant lui, il m'a donné la tarbiya, le wird tijaan avant tout parce qu'on est tijaan avant tout. On te donne d'abord le wird tijaan pour que tu deviennes tijaan et respecter les préceptes tijaan. Après on te donne la tarbiya pour connaître Dieu. On fait les deux en même temps jusqu'à accéder à une connaissance de Dieu. C'est là que l'on arrête la tarbiya pour consacrer uniquement au wird tijaan. Nous tous ici, on ne fait que le wird tijaan. Mais tout le monde est passé par la tarbiya. Ça peut se faire en un jour, deux semaines, un mois ça dépend de la personne et de comment Dieu l'a fait. Mais pour ce qui est du wird tijaan, c'est jusqu'à la mort. C'est comme la prière et le jeun c'est une obligation* […].

[778]Abdoulaye Bara Diop, « Croyances religieuses traditionnelles et islam chez les wolof s », *in Peuple du Sénégal*, Éditions SEPIA Saint Maur, France, 1996, p. 52.

On peut penser, sans pour autant entrer dans les détails, pour l'heure (nous y reviendrons dans le prochain chapitre), qu'il s'agit, comme avec les processus de conversion, de la construction d'un « individu idéal » pour la réussite de leur projet de société. En effet, le but de toute conversion ou adhésion à ce qui est perçu comme idéal, est de se rendre meilleur que l'on est déjà. Rappelons que l'intérêt même de la création des religions a toujours été de proposer à l'humanité un modèle de société qui nous éloignerait le plus possible de la bestialité primaire. Bien avant l'avènement de la philosophie et des autres formes de pensées qui ont pour but d'« humaniser » l'homme, la religion a été le premier élan dans la construction de valeurs plus humaines par l'éducation, à travers la pensée. Son but reste l'édification d'un modèle de société où les individus vivent en « Homme » et s'éloignent le plus possible des bas instincts.

La pensée religieuse a été un modèle, un outil visant à élaborer et à appliquer un projet d'éducation de l'homme, façonné à l'image des prophètes et autres saints que l'on rencontre dans les différents textes inspirés. Cet individu idéal, dans la religion comme dans la politique d'ailleurs, il nous tente de le voir comme Feuerbach[779] l'avait fait, en son temps, pour Dieu et l'éducation de l'homme dans les grandes religions. Dans son ouvrage l'*Essence du christianisme*[780], il montre que l'homme est la mesure de toute chose et de toute réalité. Il a créé Dieu à partir de lui-même en niant ses propres imperfections et a inventé un être parfait. Dieu ne serait que la projection de l'essence humaine hors d'elle-même. Comme le marabout est la projection, la symbolique du père hors de lui-même.

Le jeune converti voit chez le marabout ce qu'il aurait souhaité voir chez son propre père. Tout semble n'être que projection d'une volonté sur un élément de substitution. Toujours est-il que dans la religion musulmane, il y a aussi une projection qui s'opère. En fait, conscient de sa véritable nature et de ses manquements, le croyant projette ses manquements, ses points faibles, ce qu'il aurait voulu être sur un être idéal, la présentant comme le meilleur des hommes, la quintessence de la création. Tout l'intérêt de l'opération mystique *sûfi* étant d'aider les aspirants à atteindre cet idéal… ce qui nous fait penser à Nietzsche qui se demandait, « si la grandeur de l'homme n'était pas de devenir lui-même un dieu pour apparaître digne de lui »[781].

---

[779] Anne Durand, « Ludwig Feuerbach : La religion de l'Homme », *in Trajectoires* [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 16 décembre 2009, consulté le 25 février 2013. URL : http://trajectoires.revues.org/213.

[780] Ludwig Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Paris, Librairie Internationale, 1864. http://www.ifac.univ-nantes.fr/IMG/pdf/Feuerbach-Essence_du_Christianisme.pdf

[781] Nietzsche, *Le Gai Savoir,* Traduction de « Die Fröhliche Wissenshaft (La Gaya Scienza)» (édition 1887) par Henri Albert (1869 - 1921) Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

Quoiqu'il en soit, la *tarbiya* comme nous le verrons, joue un rôle capital dans l'éducation des individus, notamment des jeunes ainsi dans la construction des identités autant religieuses que sociales. C'est à ce titre, sans doute, que Lamine confessera :

> *La tarbiya, à travers la religion, à travers la tarixa de Baay Niasse qui n'est rien d'autre que la tarîqa tijaan qui n'est rien d'autre que la tarîqa tijaan en fait, m'a donné une meilleure éducation. Pourquoi je dis ça ? Il y a un dicton en wolof qui kuñu maay lëpp nga diël lëpp da nga ñiak khëll. Baay Niass nous a tout offert, notre cheikh nous a tout donné, il ne nous doit plus rien. Tout ce que Dieu avait gardé pour ses hommes, pour ses amis, il nous l'a donné* […].

1.2.1. Les techniques de socialisation

En ce qui concerne les techniques de socialisation et de construction comme la *tarbiya,* elles font appel à des valeurs telle l'effacement de l'*ego,* l'extrême soumission, la maîtrise des instincts et des désirs, l'éloignement de la tentation, entre autres. La jeunesse concernée pense des stratégies de conciliation entre ce qu'ils nomment « la vie de jeune » et les exigences de leur engagement. Des formules et pratiques leur permettent de se rattraper, en cas de fautes, et de remplacer des prières inconnues par celles qu'elles pensent être des équivalents. Des pratiques comme la *salatoul tasbiyaa*[782] sont utilisées comme des techniques d'annulation de fautes et de péchés. Des prières sont également transmises pour accéder à des niveaux de consciences supérieures et d'autres utilisées dans le but de compenser des défaillances. Certains prétendent même développer des compétences « paranormales » comme voir l'avenir en état de veille, voir Dieu, dompter la nature ou faire apparaître des choses (billets de banque et autres), grâce aux acquis et à la force de la *tarbiya.* Dans le principe, la *tarbiya* est perçue par Bachir comme :

> **[…]** *une forme d'éducation qui va nous faire accéder à la connaissance de Dieu. Parce que euh ! Je t'explique … La tarbiya existait déjà à l'époque de nos ancêtres. Mais il se trouve que c'est aujourd'hui que c'est beaucoup plus connu avec Baay Niass. Mais à l'époque ancienne, cela se faisait déjà. La finalité même du wird tijaan quand on le prend, c'est de connaître Dieu. Sauf que le problème, c'est que c'est après sa mort qu'on connait Dieu. On peut donc dire qu'il y a une révolution dans notre religion avec Baay Niass.*

[782] Prière de glorification.

> *Parce que Dieu aussi c'est quelque chose qui évolue. Tu es d'accord, avec moi, que nos ancêtres pour se rendre à la Mecque, y allaient à pieds. Alors qu'aujourd'hui on y va en avion, en même pas douze heures on y est, d'où l'on puisse partir. À cette époque, ils marchaient des années pour y arriver. C'est cette même révolution qu'il y a aujourd'hui dans l'Islam. C'est que l'homme peut de son vivant connaître Dieu. Vivre parmi les autres sans qu'ils ne te croient fou. Parce que la plupart du temps, les gens disent que les taalibe Baay sont fous. Parce que quand je dis à quelqu'un, n'importe qui que je connais Dieu, il dira que je suis devenu fou. C'est vrai ! Même toi je sais qu'à cet instant, dans ta tête, tu te demandes si je suis saint d'esprit* […].

Le principe de la *tarbiya*, tel que perçu et présenté, par nos jeunes amis, nous replonge, de plein fouet, dans l'anthropologie de la mystique et de la spiritualité africaine telle qu'abordée par Dominique Zahan. Ce qui nous était, au tout début, apparu, dans le cadre du rapport au divin, comme une forme d'anthropomorphisme moderne ou encore une sorte de réalisation du « panthéisme africain » se perçoit, chez Zahan, comme la « réalité de la quête spirituelle de tout être humain, la délivrance de sa condition terrestre »[783].

En effet, il ne manquera pas d'écrire que :

> *À l'instar du fidèle des religions dites « supérieures », l'Africain ne se contente pas seulement d'implorer le pardon ou le secours de la divinité, ou de lui exprimer sa gratitude ; il aspire au contact avec son Dieu, il souhaite la vision de celui qu'il adore, il ambitionne de devenir lui-même l'Autre, moyennant une transformation que pourtant il ne désire pas radicale. En effet, si le Noir ne néglige rien pour s'engager résolument sur la voie des métamorphoses célestes, il tient pourtant à garder son statut d'homme et à vivre sa vie de terrien. Son mysticisme ne correspond donc pas à une mutation définitive et totale, mais plutôt à une expérience indéfiniment répétée du divin. Nous allons voir comment dans sa quête de l'au-delà, l'Africain recherche en somme son « assurance » sur la vie, le remède souverain contre la mort. Ceci le différencie profondément du mysticisme chrétien qui, lui, est une garantie conditionnelle pour la vie dans l'au-delà, un élan de l'âme tendant à l'union irrévocable du sujet et de Dieu*[784].

[783] Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, p. 195.
[784] *Ibid.*

1.3. De la soumission dans les confréries religieuses

Si se soumettre c'est accepter alors qu'acceptent-ils ? Pourquoi donnent-ils l'impression de quitter une servitude pour une autre ? La soumission à l'autorité légitime est un principe que l'on retrouve dans toutes les religions. En parlant d'autorité légitime, il s'agit avant tout de celles voulues par Dieu. Dans ce cadre nous avons les Prophètes et messagers divins, les prêtres chargés des cultes, c'est-à-dire toutes les autorités confessionnelles. Sans oublier les parents qui exercent sur l'individu l'autorité divine (commandement 4). En plus celles-ci, vient l'autorité temporelle exercée par les rois et tous les chefs consacrés. Ces derniers sont considérés comme des représentants de Dieu sur terre[785].

Cependant, bien que chefs consacrés, l'autorité confessionnelle s'exerce également sur eux dans la mesure où ce sont les Prophètes qui recueillaient le message divin devant les consacrer chefs parmi les hommes et détenteurs du pouvoir divin (cf. Samuel). Si on prend l'exemple de Jésus Christ, bien que reconnu par ses premiers adeptes comme roi des juifs, n'a pas exercé pleinement cette autorité et appelait plutôt à la préparation du royaume céleste. Par contre, Mohamad exerça, comme le soutient Aliou, une autorité politique dans sa communauté. Selon lui :

> *Le Prophète était chef d'État, juge et enseignant. Il était tout à la fois. Avant lui, les arabes n'ont jamais connu un chef centralisateur. C'est le premier chef d'État arabe. Le peuple arabe était divisé en d'innombrables tribus. Dis-toi qu'à chaque fois qu'une société se forme, tu es obligé de régler la marche de cette communauté. Et c'est une forme de politique. La politique ce n'est pas tout simplement créer des lois, mais faire en sorte de régler la communauté. Tu vois par exemple nous, notre communauté est organisée en section. Ça aussi c'est une forme de politique. Il y a aussi des gens qui font de la politique pour essayer de contrôler la vie temporelle de la communauté. C'est également une forme de politique. Et c'est obligé. Une fois que tu diriges des gens, tu es obligé d'organiser la marche de cette société. Mais seulement en Islam, il y a une manière de la faire. Il faut le faire de la manière ou le Prophète dirigeait les musulmans. Il dirigeait une communauté de plus de 124000 personnes. Donc nous devons diriger conformément à la sunnah et celui qui agit uniquement de par ses pensées. C'est ce qui le différencie entre celui qui croit et celui qui ne croit pas* […].

[785] Cf. Saül, premier roi d'Israël choisi par Dieu pour conquérir son royaume. Le Prophète Samuel reçut, en rêve, l'ordre divin de le retrouver et de le consacrer roi des juifs en lui octroyant l'onction symbolique de l'alliance.

Cependant, même si les rois sont consacrés autorités temporelles par le divin et l'exercent sur toute âme qui vive, il faut que leur acte soit conforme sa volonté. Dans le cas contraire, les commandés ont le droit de lui désobéir et lui sera révoqué ou perdra la protection divine. Nous avons, dans la bible, l'exemple de plusieurs rois patriarches. Le plus édifiant étant Saül qui fut remplacé par David. Ce dernier reçu de Samuel l'onction du saint sacrement alors même que Saül été vivant et toujours sur le trône.

Il faudrait donc signaler qu'en se soumettant à l'autorité, quelle qu'en soit la nature ou le type, c'est en Dieu Lui-même que l'on se soumet. Ce qui fait que les premiers adeptes du Christ avait refusé de s'agenouiller devant le représentant de Rome, signe d'extrême soumission envers une autorité. En Islam nous avons le pacte d'Houdaybya[786] qui constitue un entérinement du pacte prééternel que les êtres humains avaient contractés avec Dieu alors qu'ils n'étaient encore que des âmes « Ne suis-je pas votre seigneur ? » avez demandé Dieu. « Oui !» répondirent toutes les âmes sans exception. La vie ici-bas consiste donc en un respect du pacte prééternel, c'est-à-dire à un retour à Dieu. Dans cet exemple, la soumission devient un moyen par lequel l'individu se rallie à la lumière divine, à son principe d'origine.

Le prophète Mohammad avait lui contracté le pacte d'allégeance auprès d'Abraham. Ce dernier avait reçu la révélation divine de faire son pacte d'allégeance avec sa famille à Dieu directement. L'exemple le plus fréquent dans le propos de nos enquêtés pour donner une teneur islamique à cette pratique fait allusion aux compagnons du Prophète musulman. Ceux-ci auraient scellés leur pacte d'allégeance à Houdaybya, alors qu'ils avaient quitté Médine pour un pèlerinage à la Mecque. Le Prophète s'étant assis sous un arbre, ils se seraient tous soumis à lui un à un. Dans le Coran, il sera écrit :

> *Ceux qui te prêtent serment d'allégeance ne font que prêter allégeance à Allah : la main d'Allah est au-dessus de leurs mains. Quiconque viole le serment ne le viole qu'à son propre détriment ; et quiconque remplit son engagement envers Allah, il lui apportera bientôt une énorme récompense*[787].

C'est également, sur l'interprétation de cette sourate du Coran que les *murid* s'appuient pour conférer à l'allégeance une essence éminemment religieuse et islamique. De plus, elle est pratiquée dans d'autres confréries comme la *Qadiriyya.* O'Brien reviendra longuement sur cette pratique au sein de ces deux confréries. Il montrera que : « pour le talibé de la qadiriya,

[786] Étape de l'hégire du Prophète musulman où il aurait contracté une alliance visant à garantir la paix avec les bédouins pour une durée de dix ans. Il symbolise en même temps une revivification du pacte d'Abraham.
[787] Coran, Sourate 48, *Al-Fath* (La *victoire éclatante),* verset 29.

l'acte de soumission est inclus dans un processus de socialisation islamique, alors que pour les *murid* il est simplement un engagement d'obéissance personnelle totale non accompagné d'instruction religieuse »[788].

Ceci nous amène à réfléchir sur le regard que la jeunesse pose sur les leaders de tous bords et la légitimité qu'ils leur confèrent. Autrement dit, sont-ils toujours perçus comme représentants du divin dans des États inscris dans le registre de la laïcité ? De plus, avec l'influence de la foi *sûfi*, les jeunes sur qui s'exercent toutes les autorités, se désaffilient de refusent certaines autorités si cela leur est possible. Nous avons les événements de 2012 durant lesquels certains ont ignorés les rappels à l'ordre de marabouts jadis craints et écoutés (Abdoul Aziz Sy Jr qui entra dans une colère épouvantable face au refus des jeunes de céder à ses injonctions. Il les a ouvertement traités d'indisciplinés en les comparant aux jeunes *murid* qui sont, selon lui « plus disciplinés que ses jeunes ». La réalité est qu'ils sont nombreux à penser que l'on est autorisé à désobéir à l'autorité, lorsque l'ordre ou ses agissements sont en contradiction avec les recommandations divines ou qu'elles sont contre le bien-être des peuples. Quand il s'agit de l'autorité des parents sur leurs enfants, le droit à aller à l'encontre ne semble rentrer en vigueur que lorsque celle-ci vise à les éloigner du chemin divin. Aliou reviendra sur ce fait à travers une anecdote :

> *Les taalibe ne sont pas obligés de les suivre dans leur choix politiques […] Il y a eu un moment où Papa Ass, il a été xalif de Baay. Il était ami avec Abdou Diouf car, c'est Baay lui-même qui les avait mis en rapport. Il avait toujours clamé haut et fort qu'il soutenait Abdou Diouf, mais que derrière, les disciples étaient libres d'assumer leur choix. Chaque taalibe avait le droit de choisir qui il voulait. Ce ne dépend que de la personne, je me dis, car il aurait pu également imposer à ses disciples de soutenir Diouf. Si je reviens à mon propos de départ, chaque individu est responsable de lui-même. Quand mon père m'a dit de poser mon chapelet, j'ai dit oui. Le marabout peut me dire de voter Diouf je dirai oui. Mais le choix soit de suivre l'injonction du guide ou de voter pour mon propre candidat ne dépend que de ma personne. Parce que moi je parle en mon nom. Mais ça ne dépend de personne. Il y a des gens qui suivent aveuglément les injonctions du marabout. Mais y en a qui y vont, on va dire avec réflexion et avec recul. On ne peut pas dégager une loi générale* […].

[788] D. C. O'Brien, « Le taalibe mouride : Étude d'un cas de dépendance sociale », *in Cahiers d'études africaines*, Vol. 9, n° 35, « Les relations de dépendances personnelles en Afrique noire », 1969, p. 567.

Moustapha, très révolté par la place, aujourd'hui, conférée au marabout, au détriment de celui du parent dira, dans une volonté de rétablir l'autorité des parents :

> *Le rôle du cheikh, c'est de transmettre le wird. C'est tout. Mais je vois qu'on cherche à le transformer et on voit le cheikh qui s'enorgueillit ou montre son prestige ou pouvoir devant ses taalibe. Il n'est rien. Cheikh Ahmed Tidiane enseigne que la tarixa est la dernière qui est arrivée. Lui ne fait que la transmettre. Jusqu'à présent, c'est ce que doivent suivre les cheikhs. Mais entre parents et descendants, ce ne sont pas les affaires du cheikh. C'est noté noir sur blanc. Tes parents, tu dois les respecter, tu n'as pas à chercher à les dominer. Tu dois les aider, les appuyer de par l'âge. Or, il n'est mentionné nulle part, dans le coran ou ailleurs, que l'individu doit suivre son cheikh. La tarixa a été fondée sur le coran et la sunna. Donc, si le coran refuse quelque chose, la tarixa ne pourra en faire autrement. Personne ne pourra te dire le contraire* […].

Pendant ce temps, certains enquêtés utilisent, à travers une inspiration philosophique, le terme de « transcender ». Il s'agit de dépasser le symbole du parent et faire la part avec le parent en tant qu'être humain. On respecte l'être par la dimension symbolique qu'il incarne, celui de parent, même si l'homme possède des faiblesses… Il faut transcender l'homme pour ne laisser que le parent symbole. Retenons, pour finir, que même si Moustapha parle de re-donner l'autorité aux parents, il faudrait comprendre, qu'en aucun cas, il ne s'agit d'une autorité perdue. Le parent est *wadiour*[789] et le marabout *kilifa*. Il ne s'agit pas d'une substitution, mais d'un regard porté à titre comparatif devant répondre à une attente. Si nous travaillons sur les termes utilisés par les jeunes, nous remarquons qu'ils disent, non pas que le « marabout est… », mais qu'« il est considéré comme… ». C'est avec émotion que Bachir nous révélera que :

> *Quand tu y rentres tu verras que ton cheikh, c'est fort quoi. C'est comme les parents. Les parents ce n'est pas quelque chose que l'on choisit. Le cheikh, c'est la même chose, il a même statut et la même importance pour toi de tes parents. Il y a des choses que l'on ne choisit pas quoi. Quand tu y rentres tu verras que celui-là, il y a une sorte de lien qui existe entre vous qui fera tu le verras comme tu vois ton père ou ta mère.*

[789] Désigne les Parents en wolof et tout ce qui se rapporte à l'autorité familiale.

Le *kilifa* suppose un modèle, quelqu'un à qui l'on souhaiterait ressembler, quelqu'un chez qui l'on retrouve notre vision du monde. Les jeunes ne vous parleront plus de *kilifa,* mais de *royukay*[790]. Qu'en est-il, dans le Sénégal contemporain ? Il semblerait, qu'il est sacrilège de ne pas vouloir prendre son *wadiour* comme *kilifa* ? Il faudrait, pour trouver le sens de ce refus envers les parents et le besoin de recourir à un troisième parent, d'interroger les différentes représentations construites par les intéressés sur leurs parents. Mais aussi, comment eux sont-ils perçus par leurs ascendants ? Qu'est-ce qui construit ce regard ? Que disent les croyances et qu'en pensent les jeunes ? Que pensent les parents sur la nature du regard porté sur eux par leurs enfants ?

C'est dans cette perspective qu'Aliou nous édifiera sur ce point, en ces termes :

> *Quand je faisais ma tarbiya, ils sont allés jusqu'à me dire d'arrêter le wird. Pourtant, ils reconnaissaient des mérites à Baay Niass. La tarbiya est une étape difficile pour chacun de nous. Mon père me demandait de déposer mon chapelet parce que la rentrée allait arriver et il craignait que je ne néglige mes études. Comme ça, je pourrai reprendre quand je serai plus grand. Pourtant, il aimait Baay Niass, mais ne le faisait que pour me protéger. Tous les parents veulent que leurs enfants réussissent. C'est la raison de tous ces interdits. J'en étais arrivé à me cacher pour faire mes wird. Mais grâce à Dieu, c'est fini aujourd'hui. Ils me l'interdisaient, mais je ne leur disais pas non, je ne leur manquais pas de respect. Je leur disais oui pour ne pas les offusquer. Mais ce que j'ai pris et que j'adore, je n'allais pas le faire devant eux, comme ils n'étaient pas d'accord. Je me cachais, faisais mes wird et rentrais à la maison. C'est comme cela que j'ai fait jusqu'à achever mon tarbiya* […]

Il est important de renseigner que la plupart de nos enquêtés ont intégré leur groupe religieux durant leur adolescence. L'âge d'adhésion étant, pour la plupart d'entre eux, seize ans. À cet âge, les motivations de leur engagement n'entrent pas encore dans le cadre de la problématique de l'existence et de la visibilisation sociale. Ils sont plutôt séduits par les discours des maîtres et leurs promesses miraculeuses. Dans un premier temps, il y a le discours de sécurisation de soi à travers l'absolution des fautes, tel que le raconte Bachir :

[790] Désigne un modèle, une source d'inspiration.

Cheikh Ahmed Tidiane, initiateur de la tarixa tijaan, le prophète lui a dit que quiconque emprunte la voie tijaan, ne connaitra pas l'enfer. Dans l'Islam par exemple, on te dit que si tu te convertis, on te pardonnera tous tes péchés antérieurs. Tu seras comme à ta naissance, pur, innocent et sans péché. C'est une manière de fortifier le nouveau converti, pour ne pas qu'il pense à toutes ses mauvaises actions d'avant qui pourraient l'entraver dans sa dévotion à Dieu. Cela peut représenter un blocage à sa dévotion. Pour éviter cela, Dieu, dans son extrême bonté, efface tout ce que tu avais fait avant dans ta vie pour que tu prennes un nouveau départ […]

Dans un second temps, il y a celui qui te garantit un avenir radieux ainsi que toute sa famille. Les marabouts leur font se sentir comme sauveur de leur groupe. Ils vont se percevoir comme des sauveurs, ceux qui vont se sacrifier afin d'offrir un avenir sanctifié à leur ascendance et descendance.

À chaque fois, quand tu commets un péché, tu te poses souvent la question « est-ce que Dieu m'a pardonné ? ». Si tu ne fais pas attention, cela pourrait te bloquer jusqu'à ce que tu ne puisses pas aller de l'avant. De la même manière, quand tu entres dans la tarixa tijaan, on te dit que ton paradis est automatiquement garanti. Et cela c'est le Prophète lui-même qui l'a garanti directement à Cheikh Ahmed Tidiane. Après tu es libre d'y croire ou de ne pas y croire. Mais il reste que c'est le prophète lui-même qui le garanti à Cheikh sans aucun doute. De plus, on te dit que de ton côté paternel, 70 personnes iront au Paradis, juste par le fait que tu as pris le wird. De même que pour le côté maternel. C'est ce que l'on te dit. Il y a des gens qui entrent dans la confrérie juste parce qu'ils voudraient aller au Paradis. Par contre mes motivations ne furent pas celles-là. En y entrant, j'ignorais encore ça. Ma principale motivation est ce que Dieu a dit : « connaissez-moi avant de me servir ». C'est uniquement pour ça que j'ai emprunté la voie de Cheikh Ahmed Tidiane. Sans celle-ci, il n'y a pas d'autres raisons au fait que j'ai pris le wird. Dieu dit dans le Coran, « Connais-Moi avant de me servir ». C'est juste à cause de ce verset que j'ai suivi Baay Niass, pour pouvoir connaître Dieu. C'était mon seul objectif. C'est par la suite que j'ai eu connaissance des récompenses. Cependant, je peux dire que j'ai atteint mon objectif. Tout ce qui viendra par la suite, ce sont des bénéfices. Comme ce que je t'ai dit tout à l'heure. Mais bon ça ne reste que des dires. Chacun peut dire

ce qu'il veut sur tout ce qu'il veut. Tu ne seras poursuivi pour rien. C'est là que je range ces promesses. Al hamdoulillah […]

Dans tous les cas, il s'agit de trouver un sens, une signification symbolique afin d'aider leur jeune recru, encore novice à affronter les craintes liées à la découverte d'un environnement nouveau. Aliou reviendra sur ses hésitations du début, liées essentiellement à sa jeunesse d'âge,

> *J'étais encore jeune et je ne voulais pas être dans ces choses-là. Je voulais faire ce que les gens de mon âge faisaient, aller danser, vivre en jeune. J'avais à l'époque dit à l'Oustaz que j'acceptais le wird tarbiya mais après je vais poser le chapelet et vivre ma jeunesse. Je n'allais quand même pas passer ma vie accrochée à mon chapelet. Déjà, j'étais élève et, quand tu es élève, il y a des choses, si tu ne fais pas attention, cela pourrait te barrer* […]

Par contre, Moustapha développe un autre regard sur le sens à donner à l'engagement religieux de ses pairs. Selon lui, le temps, voire les premiers instants de l'engagement religieux, ce qui lui donne sens, et en fonde le symbole, c'est qu'il correspond à une période de réveil sur le véritable sens de son existence. Une sorte de prise de conscience que nous retrouvons dans quasiment toutes les religions. Selon ce dernier, il s'agit, au sens véritable de l'action, d'une « prise de conscience ». Il s'expliquera à travers l'exemple d'un de ses compagnons,

> *L'oustaz qui est ici par exemple, après avoir maitrisé le Coran, est allé apprendre le Charî'a. À un moment donné, il a voulu devenir rappeur. Il était tellement intégré dans le mouvement qu'à un moment donné, c'est lui qui écrivait les textes des « Y en a marre ». Lui aussi s'est réveillé un beau jour et il a vu qu'il était en train de perdre son temps. Il est revenu et c'est aujourd'hui lui qui dirige la daara. C'est moi qui l'ai conduit pour qu'il prenne son wird* […].

Nombreux seront ces cas où des jeunes qui pensent avoir, à une époque, commis des fautes de lèse-majestés, reviennent dans la foi pour s'éprouver et se faire pardonner. Ce n'est pas un retour, mais plutôt une rencontre qui les aura inspirés et influencés à un âge où la découverte du monde pousse à des choix et à des interrogations de tous types. Les fautes présen-

tées comme crimes sont des amusements qui, dans d'autres contextes, seraient perçues comme nécessaires à leur construction : sorties en boîte, relations charnelles, etc.

Section 2 : De la représentativité des femmes dans les instances de contrôles confrériques

1. Introduction

La société sénégalaise, telle que nous la connaissons et la percevons aujourd'hui, a connu, tout au long, de son histoire de multiples transformations. Ces changements ont été, on peut le penser, la conséquence de contacts, plus ou moins prolongés dans le temps, avec d'autres civilisations. Ce qui a fait que la population d'antan a fini par adopter des modes et des pratiques nouvelles, et d'en « inventer » de nouvelles en les incluant à celles qui existaient déjà. Cependant, parmi les transformations qui sont apparues dans la société wolof, cette fois-ci, avec l'influence des confréries religieuses introduites par l'islamisation du pays au douzième siècle au contact des populations arabo-berbères et surtout maures, l'une des plus importantes n'a que bien peu attiré l'attention : il s'agit de la représentativité des femmes dans les instances de décisions, y compris religieuses.

En réfléchissant sur le rôle réel des confréries dans la société sénégalaise, en nous posant la question de savoir qui les fréquente, nous avons remarqué que les femmes étaient quasiment absentes dans ces institutions, et principalement dans les sphères de décisions. Ainsi, cette situation sera analysée comme une sorte d' « invisibilité » imposées à ces dernières. Cette « invisibilasion » de la femme, reposant sur une idéologie religieuse de l' « impur », sera analysée comme une violence imposée à celle-ci dans le but de conserver un pouvoir social et / ou l'autorité.

Il apparaît que la religion musulmane sur laquelle ces confréries s'appuient pour légitimer leur existence, semble avoir influencé un statut autre à la femme, différent de celle qu'elle occupait historiquement dans la société traditionnelle. Étant donné que les femmes jouissaient d'un droit de décision et accédaient souvent à l'exercice d'un pouvoir. Par contre les confréries, avec l'islam comme prétexte, semblent avoir introduit une nouvelle vision du statut de la femme, celle de la femme discrète pour ne pas dire « soumise » qui se tient à l'écart des sphères de prise de décisions et n'adhérait à aucune « pratique », les hommes étant plus en avant. Il s'agira pour nous, dans ce travail, de nous interroger sur la place de la femme dans les confréries.

Pour ce faire, il nous semble opportun de revenir, dans un premier temps, sur la place qui était déjà sienne dans la société traditionnelle wolof préislamique, et ensuite sur la place que l'islam lui attribue à travers l'identification « femme musulmane ».

La question que nous nous posons, et qui est à l'origine de cette réflexion, est de savoir si, « l'islam sénégalais » avec comme socle les différentes confréries, est comme ont pu le supposer des penseurs comme V. Monteil, P. Marty, C. Coulon, ou encore Cheikh T. Sy, est effectivement une forme de « wolofisation » de la religion de Mohammed, autrement dit, une transposition de la tradition wolof aux préceptes islamiques. Si cela est, alors comment se fait-il qu'il n'ait pas rendu à la femme son statut d'antan ? De plus, on constate aujourd'hui, une « forte » volonté d'autonomisation et de visibilisation des femmes dans le champ religieux, en général. De plus en plus, elles investissent les sphères publiques de prises de parole afin de prendre en charge des questions liées à leur condition sociale et religieuse.

1.1. La femme dans la société traditionnelle

Nous sommes, d'une certaine manière, pris contre notre gré dans l'engrenage d'un combat de type idéologique dans lequel nous ressentons comme un devoir d'y prendre position. Deux camps semblent s'opposer, d'un côté les partisans de la revendication d'une authenticité culturelle africaine perdue. Acquis aux idées fondamentale de Cheikh Anta Diop, les adeptes de cette théorie de rectification, voire de présentation de particularités et d'authenticité d'un modèle négro-africain sensé[791], se posent comme les victimes d'une force

[791] Il faut tout de même reconnaitre, avec le recul, que Cheikh Anta Diop, pris dans l'élan de son combat panafricain, était enfermé dans le carcan de la pensée, voire la pure tradition ethnologique occidentale. En effet, son œuvre a été un vaste plaidoyer pour la prise en compte et la présentation des particularités anthropologiques, avec tout ce que cela suppose comme sous-entendu. Ces particularités sont, dans son œuvre, déterminées par le biologique et surtout l'espace. Ce qui peut se traduire par : « nous les nègres d'Afrique noire avons aussi une civilisation qui s'oppose à la votre. Vous faites ceci dans la vôtre et dans la nôtre c'est le contraire ». Au patriarcat, il opposera le matriarcat, à la civilisation hellénique, celle de l'Égypte pharaonique. Cette attitude contribua, pendant longtemps, à taire, voire nier une dimension importante de l'anthropologie qui est la reconnaissance de l'universalité. En effet, la tâche de l'anthropologue, s'il veut sortir de l'ethnocentrisme ethnologique du système de pensée occidentale serait d'admettre que les individus sont partout les mêmes et déploient, quel que soit leur cadre de vie, les même stratégies pour habiter leur environnement. Dès lors, le comparatisme qui est l'outil privilégié de l'anthropologue ne servira plus à faire ressortir le différent entre les peuples, mais le semblant ; ce que l'humanité à en commun. Il s'est toujours posé, dans l'histoire de l'anthropologie, le problème du sens à donner à la notion de diversité. Ce que le monde occidental a toujours saisi comme synonyme de différence or, la diversité est le sens, le rapport particulier que les individus donnent aux productions universelles de l'humanité qui est lié à l'environnement et à ses composantes, c'est-à-dire les éléments et les aléas d'un espace physique qui inspireront d'autres types d'actions (rituels, traditions locales) sur une pratique comme à toute l'humanité. Par exemple, l'humanité a en commun de se débarrasser du corps mort, quel que soit l'endroit, la langue ou la couleur de la peau, on procède à ce fait anthropologique. Seulement on s'y prend de différentes manières. Certains enterrent tandis que d'autres incinèrent. Chaque type comportant des modalités. On enterre ou incinère différemment selon les groupes, accompagnant le comportement universel de rituels, un autre fait universel, mais avec des éléments différents que l'on trouve seulement dans l'espace géographique dans lequel l'action est réali-

redoutable qui sut imposer une vision hiérarchique dans les relations homme / femme. Ainsi, la société wolof traditionnelle sera abordée comme un groupe qui, dans ses origines, conférait à la femme un véritable statut contrairement à ce qui paraît être mis en avant dans la société actuelle. Ils se fondent sur l'argument selon laquelle, la femme disposait d'un pouvoir important de décision et de contrôle dans toutes les sphères de la société d'alors. Ce qui a conduit certaines femmes à accéder au pouvoir dans les grands royaumes de l'époque et devenir des figures marquantes de l'histoire du pays. Nous n'en voulons pour preuve que *Les Esquisses sénégalaises*[792] de l'abbé Boilat, qui est une série de monographie sur le Sénégal.

Dans le chapitre sept de cet ouvrage, il dresse un portrait extraordinaire de la reine Ndaté Yalla du Walo, en restituant les entretiens qu'il a eus avec cette figure emblématique de la résistance face à la colonisation. Boilat décrit, avec clarté, l'autorité avec laquelle, cette dernière a régnée sur son royaume et comment elle s'est, plusieurs fois, opposée à la mission coloniale à un moment où la plupart des rois locaux cherchaient à faire alliance.
Il montre combien le rôle politique de la reine Ndaté Yalla a été déterminant dans la reconquête du Walo. Il n'est pas étonnant de voir des associations féminines actuelles porter son nom ou la présenter comme modèle de femme.

Aussi, faudrait-il souligner que ce n'était pas uniquement au Walo que les femmes étaient présentées comme détenant un pouvoir politique. En fait, le rôle de la femme était présenté comme étant essentiellement, en s'appuyant sur l'idéologie de la succession matrilinéaire. Dans ce système, la femme était, en réalité considérée plutôt comme un canal de transmission de noblesse dans la mesure où la succession au trône se faisait à partir de la lignée maternelle. Ainsi, les seigneurs rajoutaient les noms et prénoms de leurs mères aux leurs dans le but de spécifier qu'ils étaient d'une bonne souche. Ce qui ne supposait en rien que la femme était actrice et porteuse de pouvoir politique.

Selon Gérard Mendel :

> *Le matriarcat, c'est-à-dire, le pouvoir social et politique aux femmes, ne doit, en effet, être confondu ni avec la filiation matrilinéaire, ni avec le culte d'une divinité féminine. […] La filiation matrilinéaire existe ou a existé dans de nombreuses sociétés : l'individu, qu'il soit de sexe masculin ou féminin, reçoit alors son statut social, son nom, les bien dont il hérite, son appartenance à un groupe de parenté, par sa mère et par la famille de sa mère. De*

---

sée. Dès lors, la tâche de l'anthropologue ne sera pas de se cantonner juste sur l'opposition de la différence, mais d'expliquer ce qui fait que dans les territoires comparés, on semble s'y prendre « différemment ».

[792] Paris, Karthala, 1984, Préface de A. B. Diop, [première édition1853].

même, des religions dont la divinité centrale est une femme ont également existé, et il est même assez généralement admis que de telles religions d'une Déesse-Mère ont précédé le culte de divinités masculines et paternelles. […] Mais cela ne signifie aucunement que dans les sociétés matrilinéaires, ou dans celles où la divinité centrale est sexe féminin, le pouvoir social appartienne aux femmes[793].

Inspiré par l'ethnologue féministe italienne Ida Magli[794], Mendel conclura que « d'une part le matriarcat n'a jamais existé et que, d'autre part, il s'agit probablement là d'un mythe crée par les hommes pour tromper les femmes »[795]. Toutefois, Cheikh Anta Diop[796] , animé par d'autres desseins, affirme clairement dans son étude que : « la femme africaine bénéficiait, historiquement, de beaucoup plus de liberté et jouait un rôle politique plus décisif avant l'introduction du concept patrilinéaire ». Il voyait dans le patriarcat[797], un système dans lequel la femme a perdu sa place réelle dans la société, en l'emmurant dans une logique de « domination symbolique », une sorte de patriarcat qui fait que les femmes restent sous l'autorité des hommes. Une idée qui fonderait toute sa légitimité dans les valeurs profondes d'une civilisation étrangère enveloppée sous les oripeaux d'une religion nouvelle.

Nous restons convaincu que le patriarcat comme l'un des systèmes politiques les plus universaux. Il nous est en réalité difficile d'imaginer une société dans laquelle s'appliquerait le contraire. Le « mythe » des femmes amazones est pensons inscrit dans le subconscient de tous les anciens conquis. Une sorte de fantasme commun aux hommes et aux femmes de penser des figures féminines guerrières et puissantes qui eurent un passé glorieux et héroïque. C'est sans doute ce sentiment qui s'empara de Françoise Mari et l'inspira ces mots :

Alors même que les hommes reléguaient leur ou leurs épouses gynécée, les enfermaient dans la fonction de reproductrice, les dépouillaient de leurs charmes tentateurs, au bénéfice de la tranquillité du foyer, un énorme besoin de fantaisie libératrice et de communication totale les poussaient vers les hétaïres ou vers les éphèbes, et leur créativité d'artiste, d'historien ou de poète se délectait des attraits ambigus de la sirène, de la sorcière et de toutes ces

[793] *Quand plus rien ne va de soi*, Paris, Robert Laffont, 1979, p. 62.
[794] *Matriarcato e potere delle donne*, Feltrinelli, 1978 ; cité par G. Mende, p. 662-63.
[795] G. Mendel, *op. cit.*, p. 63.
[796] *L'Afrique noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire de l'antiquité à la formation des États modernes*, Paris, Présences Africaines, 1987.
[797] Par patriarcat nous entendons, un système socioculturel avec des fondements religieux inspirant une hiérarchie structurée autour de l'autorité des hommes sur les femmes et les enfants.

étranges femmes guerrières, armées d'arcs et de flèches, puissantes, séduisantes et menaçantes à la fois[798].

Les sociétés africaines et celles occidentales sont inscrites depuis toujours dans le registre de celles d'obédience patriarcale. Le patriarcat, comme nous le savons, est une forme d'organisation politique socioculturelle qui a pour socle l'autorité de l'homme sur la femme et ses produits. Ce qui a tendance à faire considérer la femme, non pas comme l' « égale » ou l'associé de l'homme, mais comme un être essentiellement conçu pour être à sa disposition. Il peut, de la sorte, en disposer comme bon lui semble sans avoir de remord ou de compte à rendre. Mouhamadou Kane écrira à cet effet que « la femme constitue un signe de richesse, un bien matériel dont l'acquisition rehausse la stature sociale de l'homme »[799]. Ainsi, elle n'est donc pas considérée comme le partenaire naturel de l'homme dans sa survie quotidienne, mais comme un être de service dont « la tradition favorise l'exploitation et l'oppression »[800]. Selon Mouhamadou Kane, « elles ne sont ni plus ni moins que des objets d'échanges. On les donne en récompense à ceux que l'on veut honorer ou dont on entend célébrer les services rendus […] »[801].

1.1.1. Statut de la femme dans la société islamisée

Contrairement à la société traditionnelle en général, celle influencée par l'Islam semble, aux yeux des analystes, accorder moins de pouvoir aux femmes, en dehors de la sphère familiale. Le rôle de la femme s'arrête, dans cette tradition, au fait d'être une bonne épouse ou une bonne mère. C'est dans cette même optique que nous rangerons la société wolof et sénégalaise en général, dominée par l'autorité symbolique et religieuse de l'homme sur la femme. Nous restons tout de même sensible aux éclairages des puristes[802]qui semblent affirmer le contraire, en s'exclamant inlassablement sur le fait que la religion musulmane, loin d'avoir déclassé le statut de la femme, lui en aurait conféré une nouvelle, beaucoup plus respectueuse et

[798] « Enquête sur le thème des Amazones pendant la conquête de l'Amérique (1492-1550) », *in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, U.C.A.D., n° 10, 1980, p. 295.
[799] « Le féminisme dans le roman africain de langue française », *in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, UCAD, n° 10, 1980, p. 143.
[800] Mouhamadou Kane, *op. cit.*, p. 145.
[801] Mouhamadou Kane, *op. cit.*, p. 148.
[802] Précisons qu'en parlant de puristes, nous faisons effectivement allusion à cette nouvelle race d'intellectuels musulmans sénégalais qui se font appeler « islamologues » et qui proposent quotidiennement, dans la presse, des exégèses et autres interprétations du coran. Ce qu'ils ne prennent pas en compte dans l'interprétation ainsi faite du statut conféré à la femme par l'Islam, c'est qu'il ne s'agit pas ici du contexte historique sénégalais, mais plutôt arabe. Force est de reconnaitre qu'aucune exaction de ce type n'a été, dans l'histoire proche ou éloignée de cette société, commise à l'encontre des femmes ou des nourrissons de sexe féminin. Nous ne pouvons donc pas affilier cette analyse ou interprétation au contexte sénégalais où le statut de la femme était tout autre comme nous avons eu à le montrer.

plus reconnue. Si l'on s'en réfère à leur propos, le Prophète avait fait cesser, à son époque, les crimes en masse commis contre elles, et mieux aurait fait cesser la tradition qui laissait au père de famille le choix d'exécuter ou de garder vivant un nourrisson de sexe féminin.

La femme est présentée comme soumise au pouvoir de son mari et semble être privée de tout droit. Même si nous nous demandons encore si cette situation ou ce statut ne serait pas librement consenti par les femmes elles-mêmes. En effet, nous remarquons que, très souvent, face à certaines questions d'ordre politiques touchant leur statut ou condition d'existence au sein de la société, elles ont tendance à s'emmurer derrière des interprétations et justifications d'ordre religieuses.

Quand, en 2010, Abdoulaye Wade, alors président de la République du Sénégal, avait émis l'idée de faire voter, par l'assemblée nationale, une loi stipulant que « la parité absolue homme-femme est instituée au Sénégal dans toutes les institutions totalement ou partiellement électives »[803], aussi intéressante qu'elle fut, sur les perspectives carriéristes des femmes, l'opinion féminine s'en trouva profondément divisée. D'un côté, nous avions les activistes féministes qui voyaient dans cette loi l'aboutissement de leur lutte[804] et de l'autre, des femmes qui, même si elles n'étaient pas contre, manifestaient une certaine réticence ou gêne à l'idée de parité. Pour ce deuxième groupe[805] dont la réaction pourrait être traduite par « parité oui ! Mais, il convient de ne pas oublier que nous sommes et restons des femmes. Et par conséquent, il existe des charges que nous ne pourrons jamais accomplir ». Et à cela, elles prenaient très souvent l'exemple de la fonction d'Iman, qui est celle de diriger les prières dans l'Islam. Ce qui ramène de plein fouet à l'universalité de l'idéologie patriarcale et du statut social de la femme. On peut lire chez Henri Serouya que :

> *Dans l'Arabie ancienne […], le chef famille avait un pouvoir absolu sur ses femmes et ses enfants. La femme, enlevée comme butin de guerre ou achetée à un père, généralement dans une tribu voisine, n'a auprès de son époux que la position d'une captive. Il peut la répudier ad nutum sans la consulter ; il peut, s'il lui plaît, l'envoyer vivre quelques temps avec un étranger, dont les qualités physiques et morales sont susceptibles de donner de beaux enfants.*

[803] Loi n° 2010-11 du 28 mai 2010 instituant la parité absolue Homme-Femme, Article premier, Journal Officiel n° 6544 du samedi 4 septembre 2010, Dakar-Sénégal.

[804] Sortir du « plafond de verre » c'est-à-dire à tâche ou niveau d'étude égale, un salaire égal.

[805] Il s'agissait, généralement, de femmes et même d'hommes qui, n'ayant pas compris l'essence de la loi, orientaient le débat vers un rapport mathématique. Pour eux, l'idée de parité était l'équivalent d'une revendication égalitaire. La femme est égale à l'homme en tout point et, sous ce rapport, elle devrait être en mesure de repenser la division sexuée du travail et assumer les mêmes tâches et rôles que les hommes. Or, la parité est plutôt à saisir comme un outil visant à faire respecter l'équilibre des sexes dans la répartition des tâches, un homme, une femme et ainsi de suite.

Veuve ou répudiée elle échoit à l'héritier mâle qui la garde pour femme, ou la revend moyennant une dot. L'épouse est la propriété[806].

Nous remarquons dès lors que le statut de la femme dans les sociétés traditionnelles en général, loin d'être un fait imposé par des impérialistes de toutes sortes et de différentes obédiences sont, en réalité, un donné universel. Ce n'est rien d'autre que la conséquence d'une très lointaine représentation sur la hiérarchisation des relations de genre inscrite dans la plupart des cadres de références de l'humain, quelle qu'en soit la nature. C'est ce qui, selon G. Mendel, fait « "tenir" la société : même au bas de l'échelle ("charbonnier est maître chez soi", le mâle le plus défavorisé avait encore des droits légitimes sur les femmes et les enfants eux-mêmes conditionnés à accepter leur subordination comme naturelle »[807]. Il serait, dès lors, intéressant d'analyser les stratégies d'intériorisation et de normalisation de cette idéologie de domination en vigueur dans la plupart des sociétés. En cela, la lecture de P. Bourdieu sur « la domination masculine » a été, pour nous, fort intéressante.

Dans cet ouvrage, il montre comment, cette logique de domination qui place l'homme au centre de toute l'organisation sociale est une construction sociale qui, au fil du temps a fini par être intériorisée par les femmes et finalement perçues comme naturelle[808]. Toutefois, pour ce dernier, la domination, de la manière dont elle est imposée et subie, fait figure d'exemple par excellence de la soumission paradoxale, de la violence symbolique, c'est-à-dire, une « Violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exercent pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la reconnaissance, ou à la limite, du sentiment »[809]. L'auteur considère que non seulement, les femmes sont dominées du point de vue sexuel, mais elles en sont en plus consentantes, dans la mesure où elles participent activement à leur propre domination[810], le reconnaisse comme légitime jusqu'à en tirer un certain bénéfice. C'est dans ce cadre qu'il préférera parler de « violence symbolique » qu'il caractérise comme :

---

[806] *La pensée arabe*, Paris, *P*. U. F., « Que sais-je ? », 1962, p. 23.

[807] G. Mendel, *Quand plus rien ne va de soi*, Paris, Robert Laffont, 1979, p. 69.

[808] Dans un contexte religieux, il apparaît sous les traits d'une disposition mystico-religieuse à laquelle la femme et ses produits sont contraint de s'y astreindre, sous peine de verser dans l'hérésie. Ainsi, par l'adhésion à cette piété, les hommes finissent par faire adopter leur vision en maintenant en dehors des sphères de décisions et d'organisations, toute cette frange de la population. Cela est beaucoup plus manifeste au sein des confréries religieuses qui existent au Sénégal ; structures dans lesquelles les femmes sont quasiment invisibles, aussi bien dans la participation que dans l'organisation. Cela même si elles y sont, bel et bien présentes en tant que membre, s s'organisant en sections féminines.

[809] P. Bourdieu, *in Le Monde diplomatique*, août 1998, cité par M. Cornaton, *Pierre Bourdieu : Une vie dédoublée*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 134.

[810] Voir Erving Goffman, « The arrangement between the sexes », *in Theory and Society*, vol. 4, n° 3, September 1977, pp. 301-331.

> *Tout pouvoir de violence symbolique, c'est-à-dire tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force à ces rapports de force*[811].

La notion de violence symbolique ne fait que se substituer à celle d'autorité. Cette dernière a quant à elle l'avantage, tel que l'écrit Cornaton, « de combiner les deux éléments que sont, la légitimité et la force – comme on dit l'autorité de la force publique »[812]. Toujours selon ce dernier :

> *Le paradoxe d'une telle théorie de la double domination n'est-il pas d'aboutir à une déculpabilisation des hommes, victimes eux aussi de cette domination, qui plus est entretenue – pour ne pas dire voulue – par les femmes ? c'est en tout cas l'avis de nombreuses femmes chercheurs qui ont critiqué le livre au prétexte qu'il dédouanait un peu trop facilement les hommes de toute responsabilité dans le processus d'exploitation et de domination, reprochant de surcroît à Bourdieu d'ignorer en général leurs propres travaux sur la question*[813].

Quoiqu'il en soit, Bourdieu renseignera lui-même que :

> *La violence symbolique est une violence qui s'exerce avec la complicité tacite de ceux qui la subissent et aussi, souvent, de ceux qui l'exercent dans la mesure où les uns et les autres sont inconscients de l'exercer ou de la subir. La sociologie, comme toutes les sciences, a pour fonction de dévoiler des choses cachées ; ce faisant, elle peut contribuer à minimiser la violence symbolique qui s'exerce dans les rapports sociaux et en particulier dans les rapports de communication médiatique*[814].

Dans ce même ordre d'idées, Lamine Ndiaye présentera cette subtilité dans les rapports de domination comme :

> *[…] une forme de violence qui s'exerce sur autrui sans laisser de traces à voir, trouve sans aucun doute, les moyens de demeurer présente en usant de*

---

[811] Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction : Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 18.
[812] M. Cornaton, *Pierre Bourdieu : Une vie dédoublée*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 135.
[813] M. Cornaton, *op. cit.*, p. 136.
[814] P. Bourdieu, *Sur la Télévision*, suivi de *L'emprise du journalisme*, 1996, cité par M. Cornaton.

son pouvoir à « insulter » et à asseoir des marquages indélébiles. Violence intrinsèque, elle laisse entrevoir des impacts qui refuseront de se gommer, pour l'éternité. Comme forme de violence au caractère sordide, la violence symbolique tient et retient celui qui en est la victime en lui traçant un avenir incertain et en lui transmettant une personnalité autre que celle que devait suivre l'itinéraire logique de son destin[815].

En résumé, on peut dire que le statut de la femme dans la société islamisée n'est en rien différent de ceux que l'on a étudiés dans les sociétés traditionnelles, en général. Il repose sur un système idéologique qui donne sens et cohérence à ce monde. Rompre avec lui supposerait la destruction totale de cet univers de représentation par son principal mécanisme social : l'autorité de l'homme sur tout ce qui est. Au-delà du rapport de pouvoir et de domination, il convient d'y voir un principe d'ordre pourvoyeur de sens et de significations. Cela se perçoit plus aisément à travers l'idéologie de Mai 1968. En effet, les instigateurs de cette « révolution » on voulut, au Sénégal, rompre avec le système de domination de l'homme sur la femme et instaurer l'égalité entre les sexes. Cette volonté hautement symbolique et modernisant pour une société emmurée dans la reproduction n'allait pas être sans conséquences. L'opposition entre les anciens, manifestant une volonté de conservatisme, un attachement aux structures sociales répétitives, et des jeunes qui militent pour le renouvellement, le rejet de formes, et des pratiques désuètes perçues comme un frein à l'épanouissement de l'individu.

Selon M. Kane tout ce sens du conflit de génération réside dans le statut de la femme, de leur mère. En effet,

Le traitement cruel dont la femme se trouve souvent être l'objet procède d'une relative déshumanisation. Acquise au même titre que les objets, elle est traitée en conséquence. La jeunesse s'élève contre cet état de choses. Elle accuse les anciens, seuls à disposer d'une fortune les mettant à même de prendre autant de femmes qu'ils veulent, d'abuser de la prééminence que la tradition leur reconnaît et de leurs moyens financiers. Eux seuls ont intérêt au maintien de la déplorable condition des femmes. Il devient ainsi évident que promouvoir les femmes revient à heurter de front les anciens qui confisquent la tradition pour mieux dominer les autres[816].

[815] Lamine Ndiaye, *Culture, Crime et violence : Socio-anthropologie de la déviance au Sénégal*, Paris, L'Harmattan, Collection Palabres Africaines, 2014, p. 128.
[816] Mouhamadou Kane, « Le féminisme dans le roman africain de langue française », *in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, U.C.A.D., n° 10, 1980, pp. 143-144.

Dans l'Arabie préislamique, l'épouse était la propriété du mari[817]. Le chef de famille avait un pouvoir absolu sur ses femmes et ses enfants par la même occasion. En ce temps-là, les mariages n'étaient pas, comme à l'époque du prophète, régi par des codes et des lois. Car, la femme était généralement enlevée comme butin de guerre ou achetée à un père d'une tribu voisine. Elle n'avait en réalité qu'une position de captive.

N'étant lié par aucun contrat moral ou autre, le mari pouvait à tout moment répudier son épouse ou l'envoyer vivre avec un autre homme susceptible de donner des enfants d'une bonne souche. Le père, quant à lui, pouvait contracter un mariage sans la consulter. Il pouvait également l'enterrer vive à la naissance par crainte du déshonneur ou de la pauvreté[818]… Selon Serouya : « cette coutume répandue à cette époque, était considérée comme vertu »[819]. L'épouse ne mangeait jamais avec son époux, ses fils et hôtes. Toutefois, si l'autorité du père était absolu sur ses épouses et ses filles, celle sur « ses fils n'était que relative »[820]. Majeurs et en âge de porter des armes, ils deviennent guerriers comme lui et traités en égaux comme le dictait la coutume. On peut penser que l'Islam comme modernisme se garda souvent de grands changements surtout sur le statut de la femme. Cette dernière demeura sous tutelle, et le chef de famille (homme) fut sacralisé. Le changement majeur fut la limitation du nombre d'épouse à quatre. La séparation des sexes est toujours en vigueur et le mari a toujours la possibilité de répudier une épouse ou marier ses filles sans les consulter. C'est le droit de *djabr* ou de la contrainte.

1.1.2. Place de la femme dans l'organisation confrérique

Les confréries religieuses sont perçues, dans le contexte sénégalais, comme des instances de contrôle et de diffusion de l'islam, dans tout le territoire national. C'est, effectivement, par leur intermède que l'islam s'est introduit et s'est imposé dans le pays avec l'influence de marabouts *tukulóór* qui avaient côtoyé, dans les régions du fleuve Sénégal, des commerçants maures, pour la plupart acquis aux valeurs *sûfi*. C'est à travers elles et, l'influence des fondateurs de confréries, que la population sénégalaise trouve une grille de lecture et d'interprétation des valeurs islamiques.

Dans son organisation, la confrérie comme structure religieuse se présente sous une forme pyramidale, avec à la base, les *taalibe* (disciples) et au sommet les marabouts. Ces der-

[817] Henri Serouya, *La pensée arabe*, Paris, P. U. F., « Que sais-je ? », 1962, p. 23.
[818] La femme n'était pas considérée comme une bonne force de travail et, par conséquent, ne saurait ni protéger la famille ni perpétuer la lignée.
[819] Henri Serouya, *op. cit.*, p. 23.
[820] *Ibid.*

niers sont généralement, les descendants du fondateur[821]. Leur rôle est de rassembler les disciples et de perpétuer l'œuvre et la pensée du fondateur. Au-dessus des marabouts, il y a le khalife général qui incarne l'autorité suprême dans la confrérie. Et c'est effectivement dans ce système que se trouve tout le sens de nos interrogations. Le *kilafa* est un système de succession instaurée au sein des confréries du Sénégal. Seuls les descendants mâles sont désignés, et ceci, par ordre de primogéniture. Une fois installé, le *xalif* reste à la tête jusqu'à sa mort et est remplacé par son cadet, toujours descendant direct mâle du fondateur. Par contre, il est impossible pour une femme d'assumer ce statut, fût-elle l'aînée de la famille[822].

Cependant, avec Penda Mbow[823], nous admettons que « les filles des fondateurs de confréries ont une certaine légitimité spirituelle que leur confère leur naissance, mais elles ne peuvent pas l'exercer et restent subordonnées à leurs frères ». Il leur est aussi généralement, impossible d'avoir des disciples et de dispenser un enseignement, même si nous avons souvent quelques exceptions telles *Soxna* Maïmouna Mbacké, fille cadette d'Ahmadou Bamba, fondateur du mouridisme ou encore *Soxna* Mariama Niass, descendante de *Baay* Niasse, marabout dans la *Tidjaniyya.* L'une pour ses actions sociales et l'autre pour avoir construit le premier centre d'internat d'enseignement coranique.

Au sein même de la confrérie, les femmes membres bénéficient aussi du même statut. Lors des offices, elles sont maintenues à l'écart, derrière les hommes. Quand il s'agit, dans ces cérémonies, avant le discours du marabout, pour les disciples de le remercier pour les bienfaits mystiques qu'il leur apporte par ses prières, ce sont toujours les hommes qui prennent la parole. Il arrive que des disciples se regroupent en petits groupes pour se retrouver entre membres d'une même confrérie ou disciple d'un même marabout. Ces groupements sont appelés *dahira* et l'autorité est toujours incarnée par un homme[824]. Nous constatons que, dans

---

[821] Il est fréquent, dans ces organisations, de voir d'anciens *taalibe* être adoubés et élevés à la dignité de marabout, avec des *taalibe* sous leur autorité. C'est la plupart du temps une récompense pour sa loyauté et les services rendus à la confrérie ou, dans d'autres cas, comme reconnaissance de son érudition, voire de toute la science capitalisée. Dès lors, ils ont autorité et légitimité au même titre que les descendants des marabouts et dispenseront un enseignement initiatique en y apportant, s'ils le jugent nécessaire, une touche personnelle.

[822] Très souvent, nous nous sommes posé la question de savoir ce qu'il advenait des filles des fondateurs de confréries. Discrètes, leur existence n'est mentionnée que par les généalogistes des familles religieuses. Les *xaalif* qui accèdent à la tête des confréries peuvent bel et bien avoir une sœur aînée mais sa condition de femme l'écarte *de facto* du *magister*.

[823] « L'islam et la femme sénégalaise », *in Éthiopiques, Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 66-67, 1er et 2ème semestres 2001.

[824] La donne commence a changer dans la mesure où le cheikh Béthio a récemment nommé une femme comme *jawriñ* dans une ville française. Cette dernière dirige toute la communauté de *taalibe* établie de sa ville. Nous avons appris, de source proche de la dame, qu'elle a été nommée à la suite du départ de l'ancien *Jawriñ* de la ville qui se trouvait être son ex époux. Dès lors, les capacités de mobilisation du *daara*, dans cette ville qui était considérée comme la plus dynamique de la France, s'en trouve fortement réduite. La direction féminine suppose-

les confréries, les femmes sont maintenues en dehors des instances de décision et passent derrière les hommes[825].

Ce statut a été fortement influencé par une civilisation islamique encore empreinte des traditions arabes, préislamiques. C'est, en tentant de trouver une réponse, une explication à cette non représentativité des femmes dans l'Islam et dans les confréries du Sénégal, que nous sont venus, en tête ces mots de Hegel[826] qui soutenait en somme que les femmes n'étaient pas faites pour les sciences les plus élevées comme la philosophie ou certains arts, qu'elles pouvaient bien avoir des idées, mais pas accéder à l'idéal parce qu'elles n'agissaient pas selon les exigences de l'universalité, mais au gré d'inclinaisons et d'opinions contingentes. Nous remarquons dans les propos du philosophe un point de vue patriarcal qui à notre avis, vise à décliner la femme sous la figure d'un être « dégradé » intellectuellement et moralement incapable, subordonnée et inférieure à l'homme. Cependant, nous nous sommes posé la question de savoir si telle ne serait pas la vision religieuse du statut de la femme.

Il semble que dans ces structures étudiées, les femmes n'ont d'importance que leur aptitude à donner naissance à des saints ou autres grands hommes. Ce qui est perçu comme une récompense divine pour avoir fait preuve d'une extrême soumission envers son époux. Nous sous-entendons évidemment le pouvoir mystico-religieux accordé aux maris. Si nous prenons l'exemple du mouridisme, l'importance accordée à Mame Diarra Bousso comme figure féminine n'est due qu'au fait qu'elle est la mère de d'Ahmadou Bamba. De plus, au sein même de la société sénégalaise, elle est très souvent donnée en exemple comme modèle aux femmes du fait de la soumission extrême dont elle a fait preuve, durant son existence, à son époux. Avoir Bamba comme fils aurait été sa récompense pour avoir servi fidèlement son mari.

Dans le fond, nous pouvons aussi penser que le matriarcat que nous avions traité au tout début de notre travail, n'était en fait qu'une stratégie de domination et de conservation du pouvoir des hommes. Parce qu'en fait, les femmes, hormis le peu d'entre elles qui ont véritablement exercé un pouvoir politique, la plupart ont connu le pouvoir par l'intermédiaire de leurs fils. C'étaient les fils qui prenaient le pouvoir et cela même si ce n'était pas l'aîné de la

---

elle, dès lors, une désacralisation de l'instance, et du statut de *jawriñ* ? Une question sur laquelle les *taalibe* refusent tous de se prononcer.

[825] Pour pallier cette invisibilité, elles vont penser des stratégies de visibilisation : création de section féminine dans les confréries, etc. Cela, dans l'optique de négocier une parcelle de visibilité dans un groupe qui les murent dans la négation de leur présence. Dans certaine confrérie comme le mouridisme, même les tâches domestiques, lors de cérémonies sont assurées par les hommes. Les femmes ont ainsi du mal à se trouver une place et un statut dans le groupe.

[826] Voir Georg W. Friedrich Hegel, *Les principes de la philosophie du droit*, Paris, P.U.F., Éditions critiques établies par Jean François Kervégan, Collections « Quadriges », 1998.

lignée. La société traditionnelle voyait dans la femme non pas une décideuse politique, mais plutôt un canal de transmission de pouvoir et comme principale fournisseuse de grands hommes.

1.2. L'expérience religieuse des femmes

On assiste, aujourd'hui, à des transformations sur les pratiques et les discours des femmes sur la religion. En plus du fait qu'elles se soient mises à penser, et à écrire sur la religion, elles font également preuve d'une grande autonomie et liberté dans le choix de leur affiliation religieuse. Loin le temps où elles n'affichaient aucune sympathie personnelle et suivaient tout simplement le choix parental ou encore celui du mari. De plus, une véritable « homogamie confrérique » s'est ainsi développée dans l'esprit de ces dernières. Pour Poupette, il semble évident que « mon futur mari ne pourra être rien d'autre que *taalibe Baay*. ». Il faut dire que les femmes ont su découvrir en elles, l'importance des rituels dans leur vie et dégager le côté sexiste observé traditionnellement dans ces sphères.

À travers leurs écrits de femmes[827], elles mettent en avant une certaine vision de leur foi et une expérience plus intimes. Quelle est la vision religieuse mise en avant par les femmes qui participent à ces associations ? Quelles sont les composantes de leur spiritualité féministe ? Comment s'exerce le leadership dans ces groupes ? Quelles sont les valeurs qui animent ces groupes ? Quelle influence ces groupes veulent-ils avoir sur la société ?

[827] Rokhaya Niass (auteure mystique de langue arabe et fille de *Baay* Niass. Ses textes ont été traduits et édités par Thierno Kâ de l'IFAN. Voir Thierno Kâ, *Cheikhna Rokhaya Niass la soufie, L'éducatrice : Étude et analyse de sa pensé*e, Vol. 2, Dakar, IFAN, 2011.
Fatou Sow (sociologue et militante du féminisme musulman) : ***Voir,*** « Fatou Sow. *Les défis d'une féministe en Afrique*. », Entretien avec Fatou Sow, *in Travail, genre et sociétés* 2/2008, nº 20, « Migrations et discriminations », pp. 5-22, Propos recueillis par Thérèse Locoh et Isabelle Puech ; Fatou Sow, « Penser la femme et l'islam en Afrique : une approche féministe », *in Mama Africa : Mélanges offerts à Catherine Coquery-Vidrovitch*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 335-357.
Ces deux femmes peuvent être considérées comme des modèles inspirant l'actuelle visibilité féminine dans les organisations religieuses. Elles ont, semble-t-il, voulu d'une part, donner leur avis, d'autre part prouver leur existence et leur reconnaissance sociale. Elles manifestent ainsi le type et la nature de la foi qui les animent. Elles ont aussi, comme leurs congénères hommes, ce besoin, presque vital, de pratiquer des rites, d'adhérer à une communion spirituelle, bref de manifester leur foi et de s'affirmer comme sujets autonomes du religieux, d'arriver elles aussi à une proximité avec le divin sans passer par le détour des mâles (pères, frères, oncles …).

Section 3: De l'implication des *oustaz daara* dans le jeu politique : sens et représentations autour d'un militantisme nouveau

1. Introduction

Le sens de cette préoccupation naît du processus de visibilisation en cours qui a vu, lors des dernières élections législatives, des marabouts s'investir dans un combat politique et remporter des sièges à l'assemblée nationale ou encore être coptés dans des institutions prestigieuses de l'État tels, le sénat, le conseil économique et social entre autres… Cette « irruption fulgurante » des leaders religieux dans le champ politique ne manqua pas de susciter un certain sentiment d'hostilité au sein de la population qui prit pour la plupart dans le souci de la laïcité restent convaincu que la vocation d'un guide religieux n'est de prendre part à l'activité politique, même si des jeunes « confrérisés » comme Aliou, membre de la *tarixa ñaseen* depuis douze ans, trouvent qu'il n y a aucun mal à cela. Pour ce dernier :

> *Ce sont les marabouts qui doivent faire la politique, car le prophète Mahomed qui est notre modèle à tous, a fait de la politique. Il a organisé et géré une nation de millions d'individus. Si ça ce n'est pas faire de la politique, c'est quoi alors ?*

Réagissant sur ce fait qui ne manqua pas de faire couler beaucoup d'encre dans la presse locale et étrangère, Aminata Mbengue Ndiaye défend, sur le site d'informations *Seneweb*, que : « la place du marabout n'est pas dans la politique ». Selon la responsable des femmes parti socialiste sénégalais, « le marabout constitue une référence. Il doit nous montrer la voie à suivre, mais quelqu'un qui descend sur le terrain politique pour faire de la politique, il ne peut pas nous gouverner »[828]. Pour Aminata Ndiaye, l'engagement marqué des personnalités religieuses dans le politique n'aura pour effet que d'alimenter une certaine confusion. Idée qui

[828] Post paru sur le site d'information *Seneweb* du mercredi 20 juin 2012, 12H 49. Auteur non renseigné.

sous-entend la perception « laïcarde » de séparation entre le politique et le religieux. Selon la socialiste, « le religieux doit plutôt prier pour notre pays et non semer la confusion »[829].

1.1. Les marabouts politiques

Il faut tout de même reconnaître que c'est une tradition au Sénégal que de voir des marabouts s'engager activement dans la politique. Les pages précédentes restent assez édifiantes sur ce qui se présente comme une normalité dans une société dans laquelle on ne saurait faire la part entre ce qui relève de la religion et ce qui doit demeurer républicain. La laïcité connait une orientation bien particulière dans Sénégal d'hier comme celui d'aujourd'hui. Il ne s'agit pas dans l'entendement populaire de séparer la religion ou ce qui est considéré comme devant relever d'elle et tout ce qui se porte aux hommes. Que cela soit politique ou autre. La religion est ce qui amène la morale et l'éthique dans les affaires des hommes comme le prétendent bons nombres de nos enquêtés qui ne trouvent aucune anormalité dans le fait de voir les religieux s' « immiscer » dans le champ de la politique.

1.1.1. Statut des *oustaz*

Traditionnellement, les *oustaz* se différencient des marabouts. Ce sont la plupart du temps des enseignants, des personnes nourries aux sciences religieuses comme les marabouts, mais qui vouent leur existence à l'instruction des jeunes dans les écoles. La différence majeure avec les marabouts traités plus haut, est qu'ils ne sont pas issus des grandes familles religieuses du pays, mais en sont la plupart du temps des *taalibe* qui ont été instruits dans leurs écoles. Venant parfois de contrées fort éloignées des lieux d'instruction, ils quittent la demeure ou le centre d'enseignement du formateur après une instruction de plusieurs années pour ouvrir leur propre *daara* dans un autre quartier ou une autre ville. Généralement, cela se faisait après avoir soi-même reçu l'instruction dans un *daara*[830], le jeune restait quelque temps auprès de son maître afin de l'aider à instruire d'autres enfants. Après avoir reçu sa bénédiction, il allait dans une autre contrée ou retournait chez lui ouvrir la sienne propre et officiait comme maître de *daara*…

[829] *Ibid*.
[830] Par *daara*, il faut comprendre ce que les saint-louisiens nomment *janggú*, un lieu d'instruction et d'éducation essentiellement porté sur la mémorisation du Coran, des *hadith* et de la *Sunna* du Prophète.

1.2. Le *daara*

Le *daara* peut être compris comme une école, un lieu d'« enseignement primaire » religieux. Dans les pays musulmans, le *daara* présente comme une institution pédagogique qui favorise à la fois l'instruction et l'intégration des *habitus* musulmans. Ainsi comprenons, les valeurs morales et culturelles sur lesquelles se fonde l'ethos musulman pour être. C'est également le lieu de concrétisation d'un syncrétisme culturel car il y réside une forte prégnance des traditions locales dans la façon de transmettre et de recevoir le savoir. Les réalités négro africaines restent profondément ancrées dans leur façon de faire. Le jeune Africain, dès lors qu'il atteint l'âge requis pour recevoir une éducation et une instruction, généralement entre trois et quatre ans, est confié à un maître coranique.

Les *daara* au Sénégal remplissent une double fonction. Dans un premier temps, ils sont des centres d'enseignement arabo-islamique participant à la l'instruction et la formation d'une élite aux connaissances islamiques et par conséquent, à la civilisation dont elles sont le support. Mais dans un second temps, ils concourent à la construction d'hommes particuliers, partagés entre valeurs religieuses islamiques et valeurs ou mode d'existences locales[831]. La combinaison des deux modes étant fortement recherchée. Dans cet esprit, la structure devient« un système éducatif servant de foyer et de structure pour la diffusion des valeurs religieuses, sociales et culturelles. Elle est l'ensemble des principes moraux et de la production intellectuelle »[832]. Au-delà de cette dimension formatrice, il demeure ainsi que l'écrit Christian Coulon, « […] un agent de socialisation par excellence dans un système social qui se réclame de la religion du Prophète »[833]. Toutefois, bien qu'insistant sur la dimension formatrice et transmission de valeurs, le *daara* est également le lieu où semble s'imposer, voire prendre forme l'esprit du syncrétisme religieux. Le savoir ésotérique musulman se trouvera mêlé à des inspirations personnelles visant à attribuer tel ou tel avantage ou satisfaire un besoin particulier du moment. Le secret des verstes, l'usage « magique » de mots qui la compose sont des techniques qui sont enseignées dans ces instances formatrices.

Cependant, il n'en demeure pas moins que ces structures aient été des remparts face à l'action civilisatrice occidentale, française, en particulier. Ils ont, à travers la verve de leur

---

[831] Il semble que l'on insiste beaucoup dans leur formation à la connaissance profonde des réalités locales, la maîtrise de certaines traditions et au maintien des langues locales qui sont également, au-delà de l'arabe, un outil d'instruction pertinent dans les travaux d'interprétation et d'exégèse des textes du Livre.

[832] Stefania Gondolfi, « L'enseignement islamique en Afrique noire », *in Cahiers d'études africaines* [En ligne], 169-170 |, mis en ligne le 03 juin 2003, consulté le 01 juin 2015.
http://etudesafricaines.revues.org/199

[833] Christian Coulon, *Les musulmans et les marabouts en Afrique noire*, Paris, Éditions Karthala, 1982, p. 26.

leader, contribué à la conservation et la pérennisation de ce qui restait ou devait perdurer des traditions et savoirs locaux. Même si la civilisation arabe s'était déjà imposée sur plusieurs valeurs locales jugées inadéquates avec la religion nouvelle. Dès lors, s'est déclenchée une sorte de « guerre froide » entre deux systèmes de valeurs. D'une part, celui d'inspiration arabophone et de l'autre, celui francophone mettant la population locale en situation d'otage entre les deux. Dans la mesure où il semble nécessaire à leurs yeux de faire un choix entre un système avec la sacralité comme synonyme et un autre présenté comme l'instrument de légitimation des anciennes persécutions. Système qui en outre détient plus de moyens et de légitimité institutionnelle. Longtemps, les intellectuels instruits en langue arabe ont été considérés par le système administratif, héritier de la gouvernance coloniale, comme analphabètes[834]. Ce qui, semble-t-il, aurait dû être pensé comme une richesse du système sénégalais, se pose plutôt comme un handicap visant à paralyser tout un système et imposant une certaine dualité entre deux modes d'expertise qui devraient se nourrir l'une de l'autre en pensant un partenariat savant. Par contre, la relation entre les deux se perçoit aux yeux des intéressés comme une lutte entre un système dominant et un autre dominé, en quête de visibilité et de reconnaissance institutionnelle.

1.2.1. L'instruction dans les *daara*

Nous disions dans les premières lignes de ce travail que cette institution est aujourd'hui, plus considérée comme une « garderie » que comme un lieu véritable d'instruction et d'éducation. Les parents sont plus tournés vers l'école occidentale perçue comme mieux à même de garantir l'avenir professionnel et de leurs progénitures. Dans les écoles coraniques, le maître de *daara* avait pour mission d'enseigner à l'enfant la « récitation par cœur des versets du saint livre ». L'enseignement coranique se faisait par étape traduisant des niveaux d'instruction ; à chaque étape, il y a avait un type et une d'enseignement à dispenser. Les premières étapes dans l'instruction étaient dédiées à l'apprentissage de l'alphabet et à la lecture. Les élèves y apprennent le « rituel de la lecture du Coran » (rythme, prononciation entre autres). La bonne lecture et le bon rythme, la bonne prononciation sont considérés par les puristes comme un exercice religieux[835].

[834] Il est très souvent relaté, par esprit d'opposition et de présentation d'une époque des temps heureux, l'ère senghorienne durant laquelle les arabophones pensaient jouir d'une meilleure considération de la part d'une administration dirigée par un non musulman. Une place confortable leur était laissée dans la diplomatie sénégalaise, notamment dans la relation avec le monde arabo-musulman, en général. On parle de section arabe à l'École Nationale d'Administration (ex E. N. A. M. (École Nationale d'Administration et de Magistrature).
[835] Cheikh Hamidou Kane *L'aventure Ambiguë*, Edicef, Paris, 2011 (1e édit. Julliard, 1961), p. 13.

L'entrée à l'école coranique du jeune enfant est marquée par un intéressant rituel qui renseigne beaucoup sur le sens et la valeur donnée à la Lettre dans l'imaginaire musulman. Cette étape représente chez les parents plus que chez l'enfant qui n'est encore conscient de rien, car c'est cette éducation qui symbolisera officiellement son « éveil » et sa rencontre avec le savoir… Pour matérialiser ce fait énoncé, le maître demande au parent du pain qu'il va bénir en y tagguant des Lettres en arabes[836]. Le pain est déjà un des grands symboles autant de la grande civilisation que des grandes religions révélées. En plus de symboliser la sédentarisation de l'homme[837], il est également un symbole de la transformation et de la rencontre de plusieurs éléments : le blé fruit de la terre qui devient farine, cette dernière mélangée à l'eau élément vital dans la création qui devient pâte touchée par le feu qui devient pain. Le pain est le premier aliment mentionné dans la Bible[838] sans oublier qu'il a été symbolisé comme corps du Christ dans l'épisode de la cène. Depuis Moïse, c'est l'aliment de l'éternel, la manne… Dès lors, il est devenu un aliment symbolique dans plusieurs civilisations et religions.

Le pain tagué du maître de *daara* sera entièrement consommé par l'enfant. Ceci aura pour vertu, en plus des symboles cités à l'instant, de lui ouvrir l'esprit et de faciliter son apprentissage. Ainsi, il lui sera plus facile de mémoriser les pages du Saint Livre et de les laisser, *at vitam aeternam* gravé dans son esprit. Ce qui montre, qu'avant même d'apprendre à lire, écrire et répéter les mots du Coran, le jeune enfant est de façon symbolique imprégné de pouvoir mystique de la parole divine. Par l'acte de manger le pain tagué, l'enfant intègre donc la puissance attribuée à la lettre coranique.

Durant les premières années de son instruction, l'élève ne bénéficiera d'aucune explication sur ce qu'il est en train d'étudier. Il ne fera qu'apprendre à lire et à réciter frénétiquement les versets du *kitab*[839]. Le sens de ce qu'il a ingurgité lui viendra bien plus tard quand il aura mémorisé tout le livre et l'aura réécrit de mémoire de sa main propre. Il entamera une autre étape dans son cursus qui est *Tafisr*[840] qui est l'exégèse par la traduction du Coran. Durant cette phase, l'élève découvre le sens des versets et de certains *hadith* explicatifs. Après cette étape, il entamera un cursus proche d'un enseignement universitaire avec des enseignements spécialisés en littérature, jurisprudence, *charia*, entre autres. L'enseignement ésotérique viendra bien plus tard après avoir accumulé toute la somme des connaissances sur le sens exotérique ou apparent du Livre. Cette dernière étape communément appelé dans le milieu *jáng*

[836] Ce sont généralement des versets du Coran ou des lettres sacrées de l'alphabet qui commencent certains versets du Saint Live : Alif, Laam, *Mim*…
[837] Qui consacre la découverte de l'agriculture.
[838] « À la sueur de ton front, tu auras ton pain ».
[839] Signifie le Livre, en référence au Coran.
[840] Interprétation du texte coranique.

xam xam[841] est considéré comme l'acquisition du véritable savoir, celui portant le sens caché des choses, de création des textes entre autres, ce qui coïncidera avec son entrée dans le soufisme.

1.2.2. Actualité des *daara*

Ce n'est pas d'aujourd'hui que date l'implantation de *daara* en milieu urbain. S'il y a certains grands *daara* ruraux qui restent célèbres par la qualité de l'enseignement dispensé et la valeur de leurs sortants, ce n'est pas toujours le cas pour ceux implantés dans les grandes villes, hormis la ville de Saint-Louis qui demeure un pôle urbain attractif avec ses *daara* implantés en plein cœur de la ville depuis des générations. Première capitale du Sénégal, on peut se demander comment ces écoles religieuses ont pu exister, se développer et prospérer dans la première capitale administrative du Sénégal à une époque où l'administration coloniale était en croisade contre plusieurs dignitaires religieux. Une autre réalisation du contrat social dont nous avons longuement traité. Quoiqu'il en soit, Saint Louis reste célèbre par ses *daara qui* ont contribué à la formation de plusieurs érudits religieux, mais également de personnalités politiques et intellectuelles du pays durant les différentes générations. Jusqu'à aujourd'hui, ces écoles conservent leur prestige et continuent à faire parler d'elles. Contrairement à Dakar où les *daara* font l'objet de violentes critiques du fait de la mendicité qui s'y est associée. L'argument populaire qui découle de personnes soucieux du devenir et du prestige des *daara* reste que par ce moyen, la mendicité, on tente d'initier les enfants aux difficultés de la vie en leur apprenant à faire face à la souffrance et à la dureté de l'existence. Face à cet argument, d'autres qui paraissent plus soucieux du sort des enfants y voient une machine d'exploitation des enfants par des marabouts peu scrupuleux.

Amadou, jeune *taalibe* d'un *daara* de (Potou), nous renseigne qu'il doit verser tous les jours cinq cent francs à son maître sous peine de sanction. Il doit également assumer lui-même ses repas de midi et du soir. Généralement le problème est vite réglé car ils reçoivent aux heures des repas des restes en faisant le tour des maisons du quartier des HLM. Les heures d'instruction d'Amadou paraissent assez peu conventionnelles et insuffisantes. Elles vont du matin vers cinq jusqu'à la prière de *Fadjr*. Après les prières, ils sortent mendier jusqu'aux alentours de neuf heures pour revenir au *daara* pour dix heures précises. Il soutient que le maître ne tolère aucun retard. De dix heures, ils étudient jusqu'à la prière de quatorze heures avant de repartir mendier le repas ; ce temps est plus court car ils doivent revenir très

[841] Apprentissage de l'ésotérisme confrérique.

vite, au plus tard quinze heures pour se remettre à travailler. Ils ne ressortiront qu'après la prière du crépuscule pour mendier le repas du soir. Rentrés vers vingt et une heure, ils se remettent à l'étude après la dernière prière. Là, c'est selon l'humeur du marabout et la mémorisation du jeune. Le marabout ne semble pas trop tenir compte de la grosse journée du jeune enfant. S'il parvient à réciter sans faute jusqu'au bout, le verset inscrit sur sa tablette; alors il aura gagné la faveur d'aller se reposer. Autrement dit, il devra rester jusqu'à y parvenir.

Malgré nos insistances, nous n'avons pas pu tenir un parfaite discussion avec le marabout d'Aliou. Lors de notre visite, dès l'instant qu'il a compris que nous ne venions pas simplement pour une offrande ou querir des prières de sa part, il a courtoisement écourté la discussion quand nous commençâmes à aborder cette épineuse question. Il prétexta un parent malade à visiter à l'hôpital et nous promit une nouvelle rencontre qui n'eut jamais lieu. Il faudrait reconnaître qu'ils ont été très touchés par la stigmatisation qui leur est faite par les ONG qui cherchent à interdire la mendicité et par la même occasion, à fermer les *daara*. La première interdiction par l'ancien premier ministre Souleymane Ndéné Ndiaye leur avait causé du tort. La tragique fin des élèves d'un *daara* de Médina, morts calcinés, dans une chambre sans issue de secours où ils dormaient à huit, ne manqua pas de causer l'effroi auprès des populations et de jeter l'opprobre sur les maîtres de *daara* urbains qui, depuis lors, tentent de faire profil bas. Au préalable, il a quand même pris soin de vérifier si nous avions eu à nous entretenir avec l'un de ses élèves.

Ngary, commerçant au marché des HLM, nous voyait souvent converser avec les jeunes *taalibe* aux alentours de son étal. Par curiosité et peut être plus par esprit protecteur envers la vulnérabilité de ces enfants, il nous aborda un jour. La raison était qu'il voulait comprendre ce que nous faisions toujours avec les enfants et quel était le but de nos questions ? Il prétend qu'au début, il croyait que nous étions journaliste. Lui expliquant le but de notre présence avec les enfants *taalibe*, il entra dans une longue diatribe contre les détracteurs des *daara* et des maîtres coraniques. Il a été en plus virulent à l'encontre des parents des *taalibe*. Originaire d'un village du Saloum réputé être un important centre d'enseignement, il a lui-même fréquenté une école coranique rurale, celle de Koki. En faveur des *oustaz* incriminés, Ngary rejette la responsabilité de ce qui arrive aux enfants aux parents. Selon lui, il y a des parents qui sont moins scrupuleux que les *oustaz* sanctionnés :

> *Comment un parent peut-il laisser un ou deux de ses enfants à la charge de quelqu'un sans lui laisser de quoi le prendre en charge et ne plus jamais revenir le voir ? Juste lui dire je ne vous réclame que ses os !*

Pour Ngary, ce sont ces parents qui sont responsables de la situation. Le maître coranique qui ne travaille pas et a au moins une vingtaine d'enfants à sa charge en ville, est obligé de les lâcher dans la rue à certaines heures pour trouver de quoi manger. La situation est différente en zone rurale où les marabouts travaillent en même temps la terre pour se nourrir et nourrir les élèves qu'ils ont en charge.

De plus, il y a également en ville la création de filières criminelles de mendicité. Certaines gens se disant maîtres coraniques vont dans certains villages prendre des enfants chez leurs parents pauvres moyennant une somme d'agent pour les amener à la ville. Ngary trouve que ce fait devrait plus intéresser les autorités, car il est important, selon lui, de pouvoir faire la lumière sur ce qui se passe. Ces enfants sont, selon lui, contraints de travailler comme des acharnés pour un versement quotidien. Ils sont battus s'ils ne réunissent pas la somme exigée. Il existe également des enfants qui préféreront quitter l'école coranique pour être dans la rue. Ils sont dans les marchés et travaillent comme porteurs ou sont tout bonnement pique-Pocket. C'est le cas de Samba à qui il m'a présenté. Aujourd'hui âgé de quinze ans, il est vendeur de sachets en plastique et porteur au marché de *Béne Tally*. Il était *taalibe*et a quitté son maître depuis trois à cause des dures conditions dans lesquelles il était. Il a perdu contact avec sa famille qui réside à Mboyenne. Il prévoit d'y retourner un jour quand il aura gagné suffisamment d'argent pour revoir sa mère et ses deux petites sœurs…

Ngary reviendra sur le sens originel de la mendicité dans le passé qui, dans sa vision, « participait à l'éducation du jeune ». Par ce principe, on lui inculquait des valeurs, des codes de conduites et le sens de la vie. On arrivait ainsi à une mortification de l'égo et l'exacerbation du sentiment d'humilité. Selon lui, dans la localité, le jeune n'allait mendier que dans une seule famille. Chaque *taalibe* avait une *ndeyou daara*[842], et chaque jour, à la même heure, le jeune *taalibe* venait, avec son pot, prendre son repas. Elle pouvait aussi lui offrir des habits et une douche. Même les enfants des grands marabouts passaient par cette étape d'apprentissage de la dureté de la vie. « C'est formateur », comme le soutien Ngary qui dit ne rien regretter des années passées au *daara*. Aujourd'hui, il se sent accompli et fier…

1.3. Les *oustaz* de la politique

Il s'agit, à l'origine, de jeunes, soit issus de grandes familles religieuses, soit ayant fait leurs études à l'étranger. De retour au Sénégal, ne pouvant intégrer le système administratif qui perçoit tout non instruit en français comme analphabète, ils n'ont eu d'autres recours que

[842] Il s'agit d'une femme mécène qui devient la marraine d'un ou de tous les jeunes *taalibe* d'un *daara*.

de se muer en *oustaz*. Certains seront dans l'enseignement secondaire et primaire pour assurer des heures de cours en options, tandis que d'autres vont soit créer des centres d'instruction en langue arabe « moderne » ou assurer des prêches dans les radios locales où ils proposent des exégèses du Coran aussi différents qu'originaux parce qu'assurés la plupart du temps par des non théologiens.

Dans les écoles, ils prétendent chacun dispenser un enseignement général bilingue en proposant chacun un programme particulier. Il a fallu que l'État s'interpose pour propose un programme unanime et national avec, à la clef, un baccalauréat national de langue arabe. Avant que l'État ne vienne mettre de l'ordre dans ce capharnaüm éducatif avec plusieurs types de programmes débouchant chacun sur son diplôme de fin de cycle, les élèves qui sortaient de ces écoles rencontraient de grandes difficultés pour intégrer les universités locales ou étrangères. Une fois à l'étranger, ces jeunes étaient obligés de retourner au lycée afin de repasser le baccalauréat local. Ce qui faisait qu'ils revenaient parfois âgés et ayant dépassé l'âge requis pour intégrer la fonction publique.

Depuis 2013, le ministère de l'éducation a instauré le baccalauréat national de langue arabe reconnu par les universités locales et étrangères. Ce qui offre à chacun, la possibilité d'envisager un avenir universitaire. Cependant, il y a une condition. Les candidats aux études supérieures doivent avoir été formés dans les tous nouveaux centres ou d'écoles d'enseignements bilingues, les fameux *daara* modernes. La vocation de ces nouvelles structures de formation est produire un jeune performant dans les deux moyens d'expression : le français et l'arabe. Cette nouvelle résolution, bien diabolisée à ces premières heures sous prétexte que cela allait, à l'avenir aboutir à l'éradication de l'enseignement de l'arabe et du Coran, avant présente, en réalité un double avantage pour les intéressés. Dans un premier temps, elle assurera la connaissance du Coran, de la théologie et de la langue et aussi la maîtrise du français et d'autres langues étrangères. Ce qui est, on peut le deviner, contribuera, plus que l'on peut l'imaginer à l'enrichissement du système éducatif sénégalais, en général.

Il est évident que lorsque l'on parle d'école sénégalaise, ce sont des deux dont il s'agit : l'école en arabe et celle avec le français comme outil d'instruction. De la sorte, ces seront à considérer non comme des lieux d'instruction et de construction s'opposant, mais plutôt comme des pôles de transmission de valeurs et de connaissances d'égale dignité. Deux types d'organisation qui avancent ensemble et se nourrissent l'une à l'autre. L'idée de combiner les deux en un ne peut être que bénéfique pour une politique de généralisation de l'instruction dans le pays tout entier. Le combat qui a vu la promulgation d'un baccalauréat général en langue, est le fruit d'un combat porté par des *oustaz* investis dans la cause des arabisants. Le

combat fut avant tout politique car portant les allures d'une opposition entre arabisants et « francisants ». Bien avant le cas du baccalauréat, le problème entre les deux formes d'instruction fut d'abord abordé lorsqu'en 2012, de jeunes arabisants ont voulu intégrer la Faculté des sciences et techniques de la formation (FASTEF). Le débat a été porté en haut lieu et la situation présentée comme une entrave au droit d'adhésion des intellectuels de langue arabe à la fonction publique.

C'est ce qui explique l'intérêt de traiter, dans cette partie du militantisme de certains imams ou intellectuels de langue arabe. En effet, depuis quelques années on remarque une forte implication des *oustaz daara* dans le champ des revendications politiques. Ces derniers, à l'image de certains marabouts, s'engagent, usent de leur aura pour atteindre des franges de la population jusque-là non prises en compte par les différents acteurs politiques. Ce que nous traduisons par une volonté de visibilisation de ces acteurs jadis méconnus dans le jeu politique. Ils luttent et revendiquent une meilleure visibilité dans l'espace politique. Pour revenir sur leur soudain intérêt vis-à-vis de la chose publique, ils mettent en avant les propos qu'avait émis le chef de l'état et qui avait été très mal reçu par leur corolaire marabout. « Nous sommes des citoyens »[843]. Ils vivent assez mal comme le note *oustaz* Gaye, le manque d'intérêt des autorités à leur égard : « on s'active dans un secteur plus ou sinon aussi important que les autres existants et on ne nous mêle à rien ».

Ils sont obligés de se révolter et de revendiquer leur droit. Dans la commune de Diamaguene Sicap Mbao, il existe sept écoles publiques pour soixante-onze *daara*. Vue ce nombre, ils se considèrent comme une majorité représentative devant revendiquer leur droit aux prises de décisions nationales et peut-être à l'exercice du pouvoir. C'est en fait la véritable raison qui a conduit à cette volonté de visibilisation des acteurs d'instructions religieuses dans le champ politique. Toutefois, ils renseignent et que leur ambition n'est en aucun cas de faire dans la « politique politicienne », mais de faire de la politique afin de travailler pour que chaque citoyen puisse, dans son secteur d'activité, user de tous ses droits. Même s'ils ne remportent pas d'élections, qu'ils puissent au moins avoir des représentants dans la mairie ou autres secteurs de décisions ou d'exercice du pouvoir. Le but étant d'accéder au respect des droits de chacun et, éviter que certains ne soient, d'une manière ou d'une autre, lésés par le système qu'il présente comme, *Coumba ame ndèye, coumba amoul ndèye*[844]. Leur action politique n'est donc que revendicatrice. Il n'y a aucune vision à long terme, aucun programme politique qui en découle. Ils revendiquent tout simplement leur droit. Nous savons toutefois

[843] Entretien *Oustaz* Kéba Gaye mars 2014.
[844] Dicton wolof pour désigner les avantagés et les privilégiés d'un système politique.

que l'action politique se fonde sur deux ambitions, communiquer un programme et transmettre des valeurs.

La plupart de ces *oustaz darra* sont également des imams dans leurs quartiers respectifs. Ce qui revient à dire qu'ils exercent déjà une autorité éminemment sacrée. Leur parole est considérée comme sacrée avec le pouvoir du *ñaan*[845]. Ils bénissent et protègent à travers le discours divin. Les gens les sollicitent fréquemment pour les rassurer ou les servir de lien avec le sacré. Ce qui peut poser problème quand il s'agit de les voir s'engager en politique. Ce qui connait une interprétation négative aux yeux de certains observateurs. Même si eux prétendent vouloir moraliser l'action politique. S'agit-il dans ce cas de la moraliser ou d'user d'une aura sacralisée afin de satisfaire des desseins d'ordre personnels et intéressés ?

Beaucoup d'entre eux pensent que leur action, vis-vis à vie de la communauté, peut se substituer à celle des autorités administratives. Il est vrai, que comme l'indique l'imam Gaye, « nous les imams, nous établissons tout le temps des documents administratifs, des documents de mariage, nous reconnaissons les naissances, orientons les successions, etc. ». A travers cette correction de l'imam nous pouvons facilement de deviner que le fond de la frustration généralisée de cette catégorie sociale se situe dans le fait qu'ils ressentent une sorte de déni de reconnaissance. Ils considèrent ne pas être reconnus à leur juste valeur par les autorités politiques. Ce qui à la bases de la formation des nombreux collectifs d'imans qui travaillent comme des syndicats de défense de leurs intérêts. Ils règlent les conflits les conflits opposant les religieux et l'administration politique, conseillent dans les démarches d'ouverture d'école ou de centre de formations, etc. On constate, dès lors, que les traditionnels *khotba*[846] du vendredi ne suffisent plus comme tribune d'expression. Jadis, c'étaient le moment privilégié pour parler au peuple et dénoncer leur condition qu'ils ont toujours perçu comme oppressante et se trouver des alliés.

1.3.1. Relation avec les politiciens

Il y a l'idée d'une réelle rivalité entre les deux même si aucune des parties ne le revendique. Ce qui par contre, est visible, c'est l'opposition entre francophone et arabophone dans l'espace public. C'est une opposition, une rivalité subtile et sournoise. Chacun tente de déni-

[845] Bénédiction.

[846] Sermon d'un Imam fait généralement après la prière du vendredi. Certains imams en font une tribune pour s'attaquer de façon virulente aux autorités politiques en dénonçant leur mode de gestion et leur manque de considération envers le peuple.
Voir, sur la question Thierno Ka, *Culture arabo-islamique au Sénégal : Place de la langue arabe dans la société sénégalaise,* Copyright Thierno Ka Dakar, 2008, p. 115.

grer l'autre tout en refusant d'admettre que c'est son ennemi. Lors des dernières élections locales, le collectif des imams et *oustaz* avait refusé la coalition sous prétexte qu'il voulait avoir une idée de leur force politique. Ils se sont toujours senti manipulés par les politiques francophones qui les utilisent comme des béquilles et une fois les listes établies, les mettent derrière de sorte qu'il leur est difficile d'obtenir un poste. Les intérêts ne sont pas les mêmes. Ils sont toutefois partis en coalition avec Amsatou Sow Sidibé dans la coalition *Khaar lenen.* Imam Gaye en a été la tête de liste. Même s'ils ont perdu les élections, mais ils ont tout de même était reconnu par le maire A.P.R. en place. On assiste à une coopération des deux partis. Ils participent aux actions de l'imamat, conférences religieuses, remise de diplômes. Ils ont aussi travaillé sur le projet de lancement du premier *daara* moderne.

Imam Gaye est le président du collectif des imams du département de Pikine et de la fédération nationale des *oustaz* de Dakar, Association des *Daara* du Département de Pikine et aussi de la Fédération Nationale des Associations d'Écoles Coraniques du Sénégal.

1.3.2. Vision de la laïcité

Les textes fondateurs de l'État sénégalais en font un espace laïc. Il y a une nette séparation, visiblement seulement dans les textes entre pouvoir politique et pouvoir religieux. Leur argument est que la majorité des Sénégalais y compris les acteurs politiques sont musulmans. Par conséquent, ils ont les mêmes prérogatives envers la religion. Ils sont obligés de passer par les voix recommandées par la religion. Pour la plupart, ils saisissent la laïcité comme la liberté de culte. Avoir le droit d'exercer son culte ou sa foi comme on le souhaite. Sur l'action politique, ils estiment que ce sont les politiciens qui ont contribué à en donner une image négative : « ils font tout pour éviter que d'autres ne viennent rétablir la pureté de cette mission ». Imam Gaye donnera, en guise d'illustration, l'image de celui qui crache dans la soupe pour dégouter ceux qui veulent en manger[847]. Ils font croire que la politique est mauvaise et que les religieux ne doivent pas s'y engager et doivent, plutôt, rester dans les mosquées. Ce qu'ils ne conçoivent pas, car prenant exemple sur la vie du prophète, ils montrent que ce dernier a été avant tout un homme politique. Ce qui a continué avec le *xalif* Abou Bakr. Ils se donnent comme tâche de moraliser et purifier l'action politique. Il y a selon eux, des gens que l'on a favorisé tandis que d'autres sont laissés en rade. Revenant sur l'implication politique des marabouts et *oustaz daara,* Aliou renseignera que :

[847] Pour s'expliquer, il est revenu sur une anecdote du temps de son apprentissage dans un *daara* du *Salum* où un de ses condisciples s'empresser toujours, à chaque fois qu'un bol de *laxx (*bouillie de mil) leur était servi, d'y cracher pour s'en accaparer.

Cela dépend de la manière de faire de la politique. Le prophète lui-même faisait de la politique, il était chef d'État, juge et enseignant. Il était tout à la fois. Avant lui, les arabes n'ont jamais connu un chef centralisateur. C'est le premier chef d'État Arabe. Le peuple arabe était divisé en d'innombrables tribus. Dis-toi qu'à chaque fois qu'une société se forme, tu es obligé de régler la marche de cette communauté. Et c'est une forme de politique. La politique, ce n'est pas tout simplement créer des lois, mais faire en sorte de régler la communauté. Tu vois par exemple nous, notre communauté est organisée en section. Ça aussi c'est une forme de politique. Il y a aussi des gens qui font de la politique pour essayer de contrôler la vie temporelle de la communauté. C'est également une forme de politique. Et c'est obligé. Une fois que tu diriges des gens, tu es obligé d'organiser la marche de cette société. Mais seulement en Islam, il y a une manière de le faire. Il faut le faire de la manière où le Prophète dirigeait les musulmans. Il dirigeait une communauté de plus de 124000 personnes. Donc nous devons diriger conformément à la sunnah et celui qui agit uniquement de par ses pensées. C'est ce qui le différencie entre celui qui croit et celui qui ne croit pas […].

1.3.3. L'action politique pour rectifier les injustices sociales : « L'expérience contre la compétence »

S'ils reconnaissent la compétence des formés du système francophone sur l'organisation politique de la société. Ils revendiquent plus d'expérience sur le mode de gestion des hommes, en général. Pour l'un des imams interviewé, faire de la politique ne revient, en fin de compte qu'à deux talents : savoir gérer des hommes ; être en mesure de satisfaire aux besoins de tout un chacun, c'est-à dire éviter de faire des frustrés et faire en sorte que l'on respecte les droits de chacun.

1.3.4. Relation avec les autres religions

Nos enquêtés sur cette question estime que « l'islam est en mesure de prendre en charge toutes les religions. On travaille et on a le soutien de tous ». De ce fait, ils s'activent dans un secteur qu'ils jugent plus ou sinon plus important que les autres existants des jeunes chrétiens. Il ne semble pas faire cas des religions même s'ils pensent la majorité. Il y a une nécessité de collaboration avec les autres religions dans le but de développer leur commune.

1.3.5. Religion et politique

Bien que les *oustaz* s'arrogent le droit ou la « liberté »[848] de prendre part à l'action politique, il n'en demeure pas moins que cela soit très dangereux pour le maintien de l'équilibre social. En effet, comme le remarque Eslin,

> *L'osmose du religieux et du politique est très dangereuse pour la religion. Quand le prêtre introduit le politique « dans le sanctuaire », il entre parfois sans y prendre garde, sur le terrain de la contingence. Il est alors entrainé avec la fortune hasardeuse de la politique*[849].

Cela même s'ils ne sont pas animés par la conquête du pouvoir, mais par une volonté de rééquilibrage social ou encore de moralisation de l'action politique ou du respect de l'égalité des conditions. Cette idée de séparation vise la conservation de la sacralité religieuse et de celle qui auréole la personne du religieux. Car, en définitive, penser le militantisme politique chez un religieux ou même l'idée de dissolution de la religion dans le politique ou du politique dans le religieux ne contribuerait qu'à désacraliser la religion, et *de* « vider les tempes et églises »[850]. Comme il l'écrit, « la religion s'appuie sur l'éternel et le politique sur l'éphémère »[851]. Ce qui justifie la notion de pouvoir temporel utilisée pour désigner le pouvoir politique. Or, on constate une volonté manifeste de la part des imams et *oustaz daara* de s'impliquer dans l'action politique alors que l'équilibre social repose sur la séparation des deux.

On ne saurait repenser à une union entre le trône et l'autel tel qu'il en a été dans le passé en France[852]. Toutefois, il ne faudrait pas se méprendre, comme le font les *oustaz* interrogés sur ce qui selon eux semble unir et légitimer l'osmose religion et politique : la notion de « justice », particulièrement l'idée de justice sociale. C'est sans doute ce qui expliquerait l'opposition farouche entre religion et communisme. Tous deux se pensent comme vecteur d'égalité, de justice sociale, bref d'équilibrage social. Ce qui fait que les religieux interprètent

---

[848] Liberté qui se présente, selon eux, comme un devoir. Ils ressentent le devoir de prendre part à l'action politique dans le but de défendre leurs intérêts et ceux des masses délaissées par les hommes politiques.

[849] Eslin Jean-Claude, 1995, « Tocqueville : religion et modernité politique », *in Archives des sciences sociales des religions*, n° 89, p. 28.

[850] *Ibid.*

[851] *Ibid.*

[852] Sous l'ancien régime, et encore aujourd'hui, les souverains français étaient élevés au rang de Chanoine honoraires de Latran. Cette tradition remonte à Henry IV qui fut élu, en 1604, premier chanoine. Cet ordre des chanoines honoraires a comme principale tâche de veiller à la défense de laïcité au sein de l'Église catholique.
Nicolas Sarkozy fut à son tour élevé à ce rang en 2007. Lire à ce sujet, Jean Luc Mélenchon, 2007, *Laïcité : Réplique au discours de Nicolas Sarkozy chanoine de Latran,* Paris, Broché, Coll. Café république/Bruno Leprince.

la chute du système politique comme un jugement divin car ses penseurs ont voulu la substituer à la religion. Sur cette question, Tocqueville écrivait :

> *Je me sens si pénétré des dangers presque inévitables que courent les croyances quand leurs interprètes se mêlent des affaires publiques, et je suis si convaincu qu'il faut à tout prix maintenir le christianisme dans le sein des démocraties nouvelles que j'aimerais mieux enchaîner les prêtres dans le sanctuaire que de les en laisser sortir*[853].

À travers ces mots, on remarque que pour assurer l'équilibre social, il est important que les religieux observent une certaine discrétion politique. Par contre, le contraire, que l'homme politique agit selon les principes de la morale religieuse ne peut qu'être bénéfique pour le salut d'une société démocratique. L'action du religieux ne devra donc pas sortir du cadre du rappel de la morale religieuse et des obligations envers Dieu. En aucun cas, il ne pourra prétendre à une légitimité, voire une reconnaissance de son militantisme politique. La crainte principale formulée par les *oustaz* est de voir, la religion s'affaiblir au profit des idéologies politiques. L'argument d'*oustaz* Kéba, « l'État ne nous considère pas ! »[854], ne saurait justifier un militantisme politique de leur part.

Il est important d'insister sur le fait que la démocratie, quelle que soit sa force et son succès dans une société politique, quel que soit le déni qui puisse être fait à la religion, ne pourra jamais remplacer la religion et prendre en charge les besoins que prennent en charge la religion. Précisons que la vocation de la politique concerne les rapports entre les hommes et celle de la religion, la relation avec le divin. Maintenant, il paraît évident que ce qui s'est passé dans les pays soviétiques et tous ceux s'étant inscrits dans la vision communiste des rapports au monde, que l'idéologie politique arrive à se substituer à la religion ne soit pas à craindre dans le Sénégal. La religion y est véritablement enkystée dans le tissu social du pays. On ne saurait penser l'individu sénégalais sans ce marqueur important de son identité. Nous n'en voulons pour preuve que l'argument principal de cette thèse qui a été de monter comment les sénégalais, selon les âges et les époques, ont collaboré avec la religion dans la satisfaction des aspirations personnelles, et communes et surtout l'action décisive de la religion dans la construction de leur modernité. Quelle que soit l'interprétation que peut faire de la religiosité en train de se faire, il est difficile de penser une société sans Dieu, une société où il n'existe pas d'hommes capables de faire le lien entre les hommes et la divinité, de transmettre

[853] Alexis Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Ed. Garnier Flammarion, Vol. I, 1981, p. 183.
[854] Il l'a formulé en wolof, *ngurr gui yeuguñu.*

la morale. Cette idée sera largement traitée par E. Troeltsch qui trouve nécessaire de conserver coûte que coûte le fondement religieux et métaphysique de la liberté moderne. Ainsi, il conçoit l'idée d'une religiosité moderne comme étant de nature problématique. Il s'agirait, en fait d'y voir des techniques contemporaines de quête d'une vérité cachée[855].

Louis Dumont résumera parfaitement la relation qui doit exister entre les deux institutions :

> *Pour moi, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique ; et je suis porté à penser que, s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et s'il est libre qu'il croie*[856].

[855] E. Troeltsch, *Histoire et religion (1900-1912)*, Œuvres, t. III, Paris, Cerf, 1993, p. 128.
[856] Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, p. 29.

CONCLUSION

L'ENGAGEMENT RELIGIEUX COMME PREUVE D'UNE EXISTENCE SOCIALE

Tout effort pour comprendre détruit l'objet auquel nous nous étions ainsi attachés, au profit d'un effort qui l'abolit, au profit d'un troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous accédions à l'unique présence durable, qui est celle où s'évanouit la distinction entre le sens et l'absence de sens : la même dont nous étions partis. Voilà deux mille cinq cents ans que les hommes ont découvert et ont formulé ces vérités. Depuis, nous n'avons rien trouvé.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 493.

L'engagement religieux apparaît, dans ce travail, comme une « conjugaison », un auxiliaire qui s'accorde aux temps de sa réalisation. L'ambition de cette thèse a été de montrer l'importance de la prise en compte de l'« intention » dans l'orientation et la fréquence de l'activité religieuse, selon les catégories sociales. Dans un premier temps, nous avons traité la religion comme un moyen de réalisation d'« attentes » ou d' « aspirations sociales » et, dans un second temps, comme un procédé de remodélisation et de rééquilibrage du social à travers des valeurs symboliques que l'on croyait à jamais perdues. Nous avons, nous le reconnaissons, cherché à inscrire l'activité religieuse dans une perspective sociopolitique, en en faisant la réponse aux quêtes et aspirations statutaires d'une catégorie d'individus qui peine à trouver leur place, voire à s'inscrire dans un type de société à laquelle elle ne se reconnaît pas. Dans cette optique, nous restons convaincu que la religion, en tant que pratique sociale, ne saurait être considérée comme une action irraisonnée, naissante d'aucune « intention » sinon la dévotion en un Dieu transcendant. Certes, la dévotion sincère est bien présente, mais la foi, l'assiduité et sa « preuve » sont, en réalité, non pas des problèmes, mais une réponse, une réaction face à une « situation » sociale à laquelle on tente d'échapper.

Dans le cas sénégalais, avec les jeunes, les femmes et les *oustaz*, catégories vouées à l'invisibilité sociale pour lesquelles, la parole est la plupart du temps mise sous tutelle, la religion n'est pas un refuge pour supporter leur sort, mais plutôt un support de visibilité qui leur permettra, *in fine,* de prouver et d'assumer leur existence, de légitimer leur être choisi et mieux de se doter d'un statut et d'une place reconnue dans la société qui se construit.

Toutefois, et c'est bien là le moins drôle, le regard que l'on porte généralement sur la religion en fait un instrument de domination, de légitimation d'un pouvoir oppresseur. Elle est l'excuse idéale pour tuer l'initiative et la progression à partir de représentations vouant le social à l'immobilisme et à la subordination à l'autorité, à travers des dogmes et des croyances traditionnels qu'il serait « sacrilège » de transgresser. Nous constatons, ainsi, comment au contraire, des catégories dominées et condamnées à l'invisibilité se procurent autonomie et légitimité en imposant une visibilité religieuse dans l'espace social, un moyen de confiscation du regard d'autrui sur soi afin de sortir de cette forme de « ghettoïsation » existentielle. User de la religion, du sacré pour sortir de l'oubli, pour oser défier l'autorité, et penser une individuation, telle est la rude tâche conférée inconsciemment, à l'activité religieuse, par nos enquêtés.

À y voir plus clair, on se rend compte que la religion, comme support de sacralité fut, dès ses premières heures, l'élément qui permit à l'humanité de demeurer « humaine », dans sa pureté et sa dignité en ne versant pas dans la bestialité et la barbarie. Aujourd'hui, c'est à tra-

vers elle que des dominées se libèrent du joug d'une puissance castratrice et propose, en même temps, une vision nouvelle de la modernité. Pouvions-nous lui penser une essence encore plus divine que celle-ci ?

1. Le sens d'un travail

Ce travail est, dans cette perspective, à saisir comme une contribution à la connaissance du champ religieux dans le Sénégal actuel. Mais, il se veut également un éclairage, d'une part des relations de pouvoir et de domination qui sont, de façon subreptice, mises en œuvre dans notre société. Il s'agit de le déceler et de montrer leur moyen de légitimation et de perpétuation au sein du groupe. D'autre part, ce travail a également été l'occasion de traiter des changements en cours dans la société, en général, souvent par l'action du religieux[857]. Il s'est donc agi, de montrer comment s'est opéré ce changement, quels en ont été les acteurs et par quels moyens sont-ils arrivés à une transformation et pourquoi le besoin de changer les choses ? Quelle a été la nature de ce changement, dans quel domaine s'est-il opéré? Quels en sont les enjeux finaux ?

Au-delà de ces préoccupations, il a également été question d'interroger le sens, voire la signification profonde de l'engagement confrérique dans ladite société c'est-à-dire, de réfléchir sur le sens historique justifiant de l'existence d'une tradition confrérique au Sénégal. Cette question a été abordée dans une approche se réclamant de la sociopsychanalyse de Gérard Mendel et du constructivisme d'Ernesto de Martino. Il nous est revenu, dans ce travail, suivant les deux angles d'approches, en partant des récits retraçant le parcours, voire l'itinéraire spirituel de nos enquêtés, de travailler à saisir le sens, voire les aspirations inconscientes de ce qui est, aujourd'hui, présenté en termes de « sur-visibilité » religieuse de cette frange dans l'espace social.

2. De l'implication religieuse de la jeunesse dans ces associations spirituelles d'inspiration *sûfi*

La problématique qui a été au centre de ce travail s'est inscrite dans les champs interconnectés de la sociologie et de l'anthropologie religieuse du présent. Au-delà de la sémantique de la religiosité au Sénégal, il a été question de saisir le type de besoin émotionnel au-

[857] Il s'agit de la question de l'individuation, voire de l'autonomisation dont nous parlons dans les lignes précédentes et qui sont présentées comme étant la conséquence de l'engagement religieux des jeunes et d'une redéfinition de la mission du marabout dans l'éducation du *taalibe*.

quel répondrait le comportement religieux des jeunes actuels. Sachant qu'il y a encore de cela quelques décennies, ces associations religieuses étaient considérées comme des lieux pas toujours propices à l'« épanouissement intellectuel »[858] et à l'affirmation de la liberté d'agir et de choix de l'individu.

Cependant, il s'avère, contre toute attente, que les leaders des assemblées religieuses, en collaboration avec la jeunesse du pays, travaillent à la construction d'une nouvelle société avec comme fondement, les valeurs éthiques et morales proposées par la religion musulmane. Une société régie selon les préceptes *sûfi* d'ouverture, d'humilité, de respect de l'autre, autant de qualités humaines qui, à leurs yeux, semblent faire défaut à la société actuelle. En nous intéressant aux confréries religieuses, sous ce rapport, nous avons rompu avec les traditions des principaux travaux sur elles qui, se définissaient sur des axes tels l'exploration du rapport de ces instances au politique[859], ou encore la place que ses acteurs (leaders comme adeptes) tiennent dans l'économie du pays. Ce sont là, les deux principaux axes qui, généralement, se développent dans l'étude générale des confréries religieuses du Sénégal.

2.1. Signification socio-historique de la présence confrérique au Sénégal

Comme le remarque Aliou, « la confrérie joue un rôle important au Sénégal. Beaucoup sont entrés dans cette religion par l'intermédiaire d'une voie ». C'est dans cette optique, nous avons voulu, dans un premier temps, porté notre attention sur le sens et l'importance historique de l'existence d'une tradition confrérique dans l'histoire sociale et politique du Sénégal. Autrement dit, le rôle qu'elles ont eu à y jouer. Ce dont nous avons traité, avec le cas des *tijaan* et des *murid* qui, dans les quatre confréries existantes au Sénégal, sont celles qui se sont fait le plus remarquer par leur engagement politique. En réalité, durant la phase d'annexion du territoire national, par le colon Français, elles ont tenté, avec la collaboration des masses paysannes, de réorganiser la société « dé-structurée » par les moyens dont elles disposaient, le prosélytisme religieux.

2.2. Implication confrérique de la jeunesse

Il est évident que l'implication confrérique participe à la consolidation d'une certaine forme de solidarité. Un lien symbolique qui se noue entre *taalibe* d'un même marabout, d'une même confrérie, d'une même *dahira* ou *daara.* Cela, en taisant les différences sociales, eth-

[858] On fait allusion à certaines pratiques comme le *jeebelu* ou l'extrême soumission qui, aux yeux du non initié, peut laisser penser à une annihilation de la volonté ou de la liberté d'agir.
[859] *Ndigel* électoral est un soutien ouvertement prononcé en faveur d'un candidat…).

niques, statutaires, entre autres. Ce qui est un atout considérable en ces temps de fort individualisme dans la mesure où elle contribue à la consolidation de l'entente et de la cohésion nationale. Cependant, il y a des risques, les rivalités entre les *taalibe* de différents marabouts d'une même confrérie, surtout quand les marabouts ne s'entendent pas. Ou encore ceux d'une même confrérie (souvent celle qui existe entre *murid* et *tijaan*). Mais ceux-ci sont vite tus du fait de l'intervention des marabouts charismatiques. Ce qui amène à interroger le rapport entre marabout et *taalibe.*

Ce rapport se traduit par une relation de déférence et d'allégeance[860]. L'obéissance va même, comme nous l'avons montré dans les pages précédentes, jusqu'aux consignes de vote, même si cela a tendance à disparaître. C'est une forme de don de soi qui procure une certaine protection symbolique, mystique du marabout sur le *taalibe.* Il le protège de ses ennemis, du mauvais destin qu'il vise à corriger si besoin est. Il se présente sous une forme clientéliste comme le présente O'Brien. Une certaine allocation est affectée aux marabouts en contre partie de ses prières.

3. En fin de compte…

Le succès que connaissent aujourd'hui les confréries religieuses auprès des jeunes générations peut surprendre, d'autant plus qu'il suppose une redécouverte à la fois des valeurs religieuses et *sûfi*, par la même occasion. Mais, aussi des valeurs traditionnelles locales, en général. Bien que stigmatisés, ces jeunes sont, avec le concours des marabouts, dans une démarche de construction d'une nouvelle société qui se fondera essentiellement sur les valeurs islamiques et traditionnelles. En ce sens, nous ne saurions passer outre cette prémonition d'Iba Der Thiam qui écrivait dans un numéro spécial de la Revue CODESRIA *:* « ce siècle sera un siècle de construction et déconstruction pour les jeunes »[861].

Écrivant ces mots, il n'avait certainement pas à l'idée que ce travail se fera dans et à travers l'action religieuse et confrérique. En effet, quand on parle de confrérie, on a souvent à l'idée un groupe clos, essentiellement fermé sur ses dogmes et réfractaire à toute idée de changement. Du moins c'est l'idée qu'en véhiculaient les études qui se voulaient progressistes. Cependant, il se trouve qu'avec un succès extraordinaire, ces groupes religieux sont en train de produire et d'imposer un projet de société qui vise *in fine* à la réconciliation entre tradition et modernité. Cela en réinterprétant les évidences et les symboles déjà établis, leur

[860] Donald Cruise O'Brien, « Le talibé mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *in Cahiers d'Études Africaines* Vol X, n° 40, 1970.
[861] « Colloque international sur la renaissance africaine », *in Bulletin du CODESRIA*, n° 1 & 2, 2010, p. 34.

donnant un contenu religieux et moral. Gérard Mendel qui nous aura beaucoup influencé avec sa démarche sociopsychanalytique pour la reconnaissance et la compréhension des aspirations sociales de l'individu disait que « ce siècle est un bon siècle pour qui sait interroger »[862].

Interroger notre époque revient à analyser les stratégies mises en œuvre par les jeunes, à travers leur action religieuse pour tenter de transformer une société dans laquelle ils ne se retrouvent pas. Nous avons travaillé, tout au long de cet écrit, à identifier et à comprendre ces stratégies qui, dans le fond, leur permettent de « s'arracher »[863] une place dans une société ébranlée par la superposition de deux modèles de sociétés véhiculés par deux idéologies antagonistes : « local et global »[864] au sens évidemment de Mondher Kilani[865].

Nous pouvons, au terme de cette réflexion qui ne saurait être une conclusion, mais plutôt un moyen d'ouvrir un débat sur les perspectives sociopolitiques des actions religieuses dans la mesure où nous avons constaté que les confréries, les actions qui en découlent demeurent atemporelles et deviennent, à chaque époque, une source de réponses aux aspirations individuelles des contemporains. En ce sens, nous pouvons affirmer avec précision que le rôle des *turuq*, et notamment celles *tijaan* ne s'arrête pas uniquement à ses prérogatives religieuses. En effet, en tentant de remonter l'histoire sociale du Sénégal jusqu'à la formation des toutes premières organisations confrériques, nous avons pu constater qu'en plus du rôle religieux, les *tarixa* ont participé à la transformation des sociétés dites traditionnelles. Ceci en les accompagnants dans leur marche vers le modernisme.

Ce fut en premier dans la société *tukulöör* des rives du fleuve Sénégal. Là, elles ont contribué à la révolution dite des *Toroodo* qui eut comme conséquence de rompre avec le système monarchique des peuls païens et d'assoir un pouvoir théocratique des marabouts lettrés. Vers le dix-huitième siècle, des marabouts *tukulöör* s'installeront en pays wolof ou ils contribueront à sa transformation en portant les aspirations des peuples dominés. Plus particulièrement celles des *baadoolo* qui nourrissaient secrètement l'espoir d'accéder à une existence sociale. En fait, ces derniers étaient dans la société traditionnelle wolof, partagés entre le pouvoir des *buur* qui les opprimait et la reconnaissance conférée aux castés du fait de l'importance et des avantages financiers que leur offrait l'exercice de leur métier. De nos jours, le succès des *tarixa*, et particulièrement de celle *ñaseen* que nous avons étudié, s'explique, d'une part, par sa racine *tijaan*. En effet, rempli des idéaux égalitaires de cette

[862] *Quand plus rien ne vas de soi*, Paris, Robert Laffont, Coll. « Questions réponses », 1979, p. 17.
[863] Le terme n'est pas ici incongru. En effet, comme nous l'avons montré dans les pages précédentes, les jeunes luttent pour plus de visibilité et de reconnaissance dans la société. Une visibilité qui passera par la reconnaissance de leur existence sociale et de leur statut d'hommes adulte dans le sens d'homme achevé.
[864] Dans cette expression, nous pouvons comprendre l'idée de l'articulation entre le particulier et l'universel.
[865] *Anthropologie, Du local au global*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 14.

confrérie, l'initiateur de cette voie, *Baay* Niass, a de son vivant axé son œuvre sur la démocratisation du savoir mystique *sûfi*.

Ce fut d'abord à l'intention des castés du Saloum et aujourd'hui, ses descendants se sont concentrés sur la jeunesse, leur offrant tout le savoir nécessaire à la dévotion à Dieu. Cette aptitude religieuse qui est, dans leur jargon, appelé « connaissance de Dieu », arrive à suite d'une initiation mystique appelée la *tarbiya*. Durant cette instruction, le nouveau *taalibe* se voit attribué des techniques de prières appelées *wird* dont la finalité est de le faire grandir de l'intérieur et accéder à une connaissance parfaite de Dieu et de ses créations. L'individu se découvrira aussi comme sujet libre et autonome capable de s'assumer. Ce qui nous a amené à dire, dans ce travail, que la participation des jeunes dans la *tarîqa ñaseen* sous-tendait des aspirations autres que le désir de vivre intensément la foi religieuse. En fait, cette participation traduit un besoin d'autonomie nourri par ces derniers.

Ce besoin se manifeste par le fait qu'ils ont, par leur adhésion au *ñaseen,* manifesté le souhait de rompre avec les déterminations familiales et exprimer un choix personnel. Ce qui s'explique par le fait que nos enquêtés sont tous issus de familles où les parents sont, soit d'une autre voie religieuse, ou ne participent à aucune autre. Ce qui a comme conséquence de détériorer les relations familiales, et notamment avec le père qui en incarne l'autorité. En effet, il semble ce qu'offre la société actuelle, c'est un père biologique et non social. Le père social devient celui qui prend en charge les besoins émotionnels du jeune, qui celui qui le comprend et l'aide à penser et à trouver des réponses à ces questionnements d'ordres existentiels.

Il est pour lui, celui qui arrivera à effacer ses craintes et ses angoisses face à un avenir jugé incertain. De plus, il attendra de lui qu'il lui donne les clefs nécessaires pour déchiffrer et savoir habiter son monde social. Il s'agit là, d'un statut ou d'une posture sociale que seul le marabout ou cheikh semble, à leur où nous écrivons, incarner auprès d'une jeunesse en quête de sens et de modèle. Ce qui est totalement réfuté par certains puristes qui préconise de « rétablir l'autorité des parents » qui n'a jamais disparu chez la mémoire des intéressés, bien au contraire. À travers une éducation spirituelle, le cheikh accompagne le jeune, lui apprend à interpréter le monde, à avoir une posture conforme à sa dévotion, lire et appréhender son monde en restant conforme à ses exigences.

L'activité religieuse qui devient, à ce titre, un moyen de socialisation du jeune qui renaît à travers sa confrérie. C'est comme si la famille et la confrérie sont un couple, la famille étant le côté maternel qui s'occupe de l'individu durant les premiers instants de la vie, l'allaite, le protège jusqu'au sevrage. Après, il devra se rapprocher du père qui, par l'activité

ou l'exercice d'un métier, devra le socialiser au monde. La période de sevrage étant ici le moment où le jeune commence à ressentir des besoins que sa famille n'arrive pas à satisfaire. Ce sont les questions d'ordre existentielles et le besoin de trouver un sens à ce monde, et une pertinence à leur existence.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages

AFFERGAN (F.), 1999, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, P.U.F.

ALLIER (R.), 1927, *Le non civilisé et nous : Différence irréductible ou identité foncière*, Paris, Payot.

AMIN (S.), *Le développement inégal : Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

AMIR-MOEZZI (M. A.) (Dir.), 2007, *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, Collection Bouquins.

AMSELLE (J.-L.), 1990, *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

ANAWATI (G.-C.) & GARDET (L.), *1976, Mystique musulmane : Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Paris, Vrin.

ARBERRY (A. J.), 1935, *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge, Cambridge University Press.

ARBERRY (A. J.), GOUILLARD (J.), 1952, *Le soufisme : Introduction à la mystique de l'Islam*, Paris, Éditions des cahiers du sud.

ARKOUN (M.), 1984, *Pour une critique de la raison musulmane*, Paris, Maisonneuve.

ARKOUN (M.) & GARDET (L.), 1978, *L'Islam. Hier – Demain*, Paris, Buchet/Chastel.

ARENDT (H.), 1967, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard.

ARON (R.), 2000, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, Collections Tel, (Réédition).

ARON (R.), 1935, *La sociologie allemande contemporaine*, Librairie Felix Alan.

ASHMAWY (M. S.), 1991, *L'Islamisme comme Islam*, Paris, La Découverte.

AUGÉ (M.), 1994, *Une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.

AUGÉ (M.), 1993, *Le sens des autres* : *Actualités de l'Anthropologie*, Paris, Fayard.

AUGÉ (M.), 1992, *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la sur-modernité*, paris, Le Seuil.

AUGÉ (M.), 1985, *La Traversée du Luxembourg : Ethno-roman d'une journée française considérée sous l'angle des mœurs de la théorie et du bonheur*, Paris, Hachette, 1985.

AUGÉ (M.), 1982, *Génie du Paganisme*, Paris, Gallimard.

AUGÉ (M.), 1975, *La construction du monde*, Paris, Maspero.

AUSTIN (J.), 1970, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil.

BALANDIER (G.), 1971, *Sens et puissance*, Paris, P.U.F.

BALANDIER (G.), 1957, *Afrique ambigüe*, Paris, Presses Pocket.

BALANDIER (G.), 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, P.U.F.

BALMARY (M.), 1979, *L'homme aux statues : Freud et la faute cachée du père*, Paris, Grasset, (Première édition).

BALTE (P.), 1995, *L'Islam*, Paris, Marabout.

BALTE (P.), 1999, *L'Islam dans le monde*, Paris, Le monde, Collection la mémoire du monde.

BANBEROT (J.), 1990, *Vers un nouveau pacte laïc*, Paris, Seuil.

BARBIER (M.), 1995, *La Laïcité*, Paris, L'Harmattan.

BARLEY (N.), 2001, *L'Anthropologie n'est pas un sport dangereux*, Paris, Payot. (Réédition).

BARLEY (N.), 1994, *Un anthropologue en déroute*, Traduit par Marc Duchamp, Petite Bibliothèque Payot/Voyageurs, Paris.

BARTHELEMY (T.) & COURICLI (M.), 2008, *Ethnographies et voyageurs. Les défis de l'Ecriture,* Paris, Les Éditions du Cths, collection « Le regard de l'ethnologue ».

BAROUKH (E.) & LEMBERG (D.), 1994, *Guide pratique du Judaïsme : De Aaron à Zohar*, préface du Grand Rabbin Alain Goldman, Paris, Éditions First.

BARRY (B.), 1972, *Le royaume du Walo. Le Sénégal avant la conquête*, Paris, Maspero.

BASTIDE (R.), 1935, Éléments *de Sociologie religieuse*, Paris, Armand Colin.

BASTIDE (R.), 1958, *Religions africaines du Brésil et Candomblé de Bahia*, Paris-La Haye, Mouton.

BAUBEROT (J.), 2012, *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte.

BENGUIGUI, Y., 1996, *Femmes d'Islam*, Paris, Éditions Albin Michel.

BEHRAM (L. C.), 1970, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, XVI.

BEHRAM (L. C.), 1967, *The political influence of Muslim brotherhoods in Senegal*, Boston.

BEINI (J.), 1996, *Political Islam*, California, University of California Press, California.

BENDA (J.), 2003, *La trahison des clercs*, Paris, Grasset.

Première édition, collection Les Cahiers Verts, Grasset, Paris, 1927.

http://classiques.uqac.ca/classiques/benda_julien/trahison_des_clercs/benda_trahison_clercs.pdf

BERDIAFF (N.), 1948. *Le sens de l'histoire : Essai d'une philosophie de la destinée humaine*. Trad. Du russe par S. Jankélévitch, Paris, Aubier.

BERTAUX (D.), 2005, *L'Enquête et ses méthodes : Le Récit de Vie*, Sous la direction de François de Singly, Paris, Armand Colin (deuxième édition).

BERTILLON (A.), 1882. *Ethnographies modernes : Les races sauvages*, Paris, Éditions Masson G.

http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k104250m

BEYRIES (G. R.), 1958, *Les confréries musulmanes en Afrique Noire*, Paris, Doc. C. H. E. A. M.

BIDINA (J. G.), 1993, *Théorie critique et modernité négro-africaine*, Paris, Publications de la Sorbonne.

BLOCH (M.), 1949, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Édition électronique a été réalisée par Pierre Palpant, bénévole, Paris. À partir de : Marc Bloch (1886-1944) APOLOGIE POUR L'HISTOIRE OU MÉTIER D'HISTORIEN Cahier des Annales, 3. Librairie Armand Colin, Paris, 2e édition, 1952, 112 pages. (1 e éd. 1949). Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique et de l'École Pratique des Hautes Études (VIe Section).

http://classiques.uqac.ca/classiques/bloch_marc/apologie_histoire/bloch_apologie.pdf

BOEHLEIN (J. K.) (Eds), 2008, Psychiatry *and religion: The convergence of mind and spirit*, American psychiatric press, Inc.

BOILAT (D.) (Abbé), 1984, Esquisses *sénégalaises*, Préface de A. B. DIOP, Paris, Karthala, (Ire éd 1853).

BOISSARD (P.), 1979, L'Humanisme *de l'Islam*, Paris, Albin Mitchell.

BOREL (F.), 1992, *Le vêtement incarné : Les métamorphoses du corps*, Paris, Calmann-Lévy.

BOUGLÉ (C.), 1969, *Essai sur le régime des castes en Inde*, Paris, P.U.F., quatrième Edition.

Une édition électronique réalisée du livre publié en 1935, *Essais sur le régime des castes*. Première édition, 1908. 3e édition, 1935. Paris : Les Presses universitaires de France, 4e édition, 1968, 216 pages. Collection : Bibliothèque de sociologie contemporaine.

https://www.google.sn/search?q=Essais+sur+le+r%C3%A9gime+des+castes%2C+Paris%2C+Alcan%2C+1908&oq=Essais+sur+le+r%C3%A9gime+des+castes%2C+Paris%2C+Alcan%2C+1908&aqs=chrome..69i57.1314j0j9&sourceid=chrome&es_sm=0&ie=UTF-8

BOUDJA (C.), 2008, *Foi et modernité africaine : L'anticipation du Régime de Dieu en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

BOULAGA (F. E.), 1981, *Christianisme sans fétiche : Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine.

BOURDIEU (P.), 2004, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'agir, (cours et travaux).

BOURDIEU (P.), 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir (cours et travaux).

BOURDIEU (P.), 1981, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit.

BOURDIEU (P.), 1981, *Question de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuits.

BOURDIEU (P.), 1984, *Homo Accademicus*, Paris, Éditions de Minuit.

BOURDIEU (P.) & (J.-C.) PASSERON, 1970, *La reproduction : Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit.

BOURDIEU (P.), 1958. *Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F., Collection Que sais-je ?

BOUYOUCAS (P.), 1976, *Une bataille d'Amérique*, Éditions Quinze, Montréal.

BOYER (P.), 2003, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Folio.

BURESI (P.), 2008, *Les mondes de l'Islam : Une foi, des cultures*, Paris, Larousse, Collection Petites Encyclopédies.

CAULIER (B.) (dir.), 1996, *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval.

CARATANI (S.), 2004, *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, P.U.F.

CARRÉ (O.), 1982, *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui, France*, Paris, P.U.F.

CASHMORE (E.), 2006, *Celebrity / culture*, Londres, Routledge.

CHARNY (J.-P.), 1994, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Hachette, col. Pluriel.

CHAUVIER (E.), 2006, *Anthropologie*, Paris, Éditions Allia.

CHEBEL (M.), 2007, *L'Islam expliqué*, Paris, Perrin.

CHEBEL (M.), 2004, *Manifeste pour un Islam de lumières, 27 propositions pour réformer l'Islam*, Paris, Hachette Littératures.

CEFAÏ (D.), 1998, *Phénoménologie et sciences sociales : Alfred Schultz, naissance d'une anthropologie philosophique*, Genève, Droz.

CISSÉ (B.), 2007, *Confrérie et Communauté Politique au Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

COPOLANI (X.), DEPONT (O.), 1897, *Les confréries religieuses musulmanes*, publié sous le patronage de Jules Cambon.

COLLEYN (J.-P.), AUGE (M.), 2004, *L'Anthropologie*, Paris, P.U.F., Collections « Que sais-je ? », (Deuxième édition 8e mille).

COMPAGNON (A.), 1990, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Seuil.

COPANS (J.), 1998, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Collection Nathan.

COPANS (J.), 1998, *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala, Collection les Afriques.

COPANS (J.), 1988, *Les marabouts de l'arachide*, Paris, L'Harmattan.

CORNATON (M.), 2010, *Pierre Bourdieu : Une vie dédoublée*, Paris, L'Harmattan.

COULON (C.), 1983, *Le marabout et le prince : Les Musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Éditions Kartala.

COULON (C.), 1982, *Les musulmans et les marabouts en Afrique noire*, Éditions Karthala, Paris.

CUOQ (J. M.), 1975, *Les musulmans en Afrique*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose.

DAKHLIA (J.) 2008, *Politique people*, Paris, Rosny-Sous-Bois, Bréal, coll. Thèmes et débats Société.

DEBRAY (R.), 2005, *Les Communions humaines* : *Pour en finir avec « la » religion*, Paris, Fayard.

DIALLO (El. H. S.), 2010, *La Tidjaniyya sénégalaise : La métamorphose des modes de succession*, Paris, Publisud.

DIAGNE (M.), 2005, *Critique de la raison orale : Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Karthala.

DIENG (S.), 1998, *El Hadj Omar. La perle de l'Islam : Réalité historique dimension mystique*, Dakar, N. E. A.

DIEYE (C. A.), *Le centenaire du Jihad Al Akbar*, 1895-1995.

DILLEY (R.), 2004, *Islamic and caste Knowledge Practices among Haalpulaar'en in Senegal*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

DIOP (M. C.), 2013, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade : Le sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, CRES Karthala.

DIOUF (M.) & LEICHTMAN (M.), 2009, (Eds), New *Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Feminity*, Palgrave, Macmillan.

DE BEAUVOIR (S.), 1976, *Le Deuxième sexe* 1, Paris, Collection Folio/ Essais, Gallimard, (Réédition).

DEBORD (G. E.), 1992, *La société du Spectacle*, Paris, Gallimard, collection Folio, Paris.

Édition électronique a été réalisée par Yves Le Bail, Évreux, Normandie, France, bénévole, à partir de la 3e édition des Éditions Gallimard.

DE LAUBIER (P.), 1999, *Le phénomène religieux*, Paris, Collection Aurore.

DE MARTINO (E.), 2002, *La fin du monde, Contribution à l'analyse de l'apocalypse culturel*, Turin.

DE MARTINO (E.), 1999, *La Terre du remord*, Paris, Gallimard, Première édition en 1966.

DECOUCHY (J.-P.), 1980, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*, Mouton, The Hague.

DELUMEAU (J.), 1993, *Le fait religieux*, Paris, Fayard.

DELEUZE (G.) &GUATTARI (F.), 1991, *Qu'est-ce que la philosophie* ? Paris, Éditions de Minuit.

DELEUZE (G.) & GUATTARI (F.) 1972, *Capitalisme et schizophrénie 1 : L'Anti-Œdipe*, Paris, Collection « Critiques », Préface de Michel Foucault. (Édition de 1995).

DESCHAMP (H.), 1975, *Roi de la brousse : Mémoires d'autres mondes*, Paris, Berger-Levrault, Récits, Biographies, Documents.

DECHAUX (J.-H.), 1970, *Sociologie de la famille*, Collection Repères, Paris, La Découverte.

DESROCHES (H.), 1968, *Sociologies religieuses*, Paris, P.U.F.

DESPLAND (M.), 1979, *La religion en Occident : Évolution des idées et du vécu*, coll. « Héritage et projet », Montréal, 23 Fides.

DIA (M.), 1980, *Islam et civilisation négro-africaine*, Dakar N.E.I, Dakar.

DIA (M.), 1979, *Essai sur l'Isla : Islam et humanisme*, N.E.A., T.1, Dakar.

DIA (M.), 1975, *Islam, Société africaine et culture industrielles*, N.E.A., Dakar.

DIAGNE (O.), 2011, *Intelligentsia et raison de société : Essai d'anthropologie culturelle*, Pais, Monde global éditions nouvelles, Préface de Souleymane Bachir Diagne.

DIAGNE (P.), 1979, Pouvoir *politique traditionnel en Afrique occidentale*, Paris, Présence Africaine, T.1.

DIAGNE (S. B.), 2008, *Comment philosopher en islam* ? Paris, Éditions du Panama (« Cyclo collection).

DIAGNE (S. B.), 2001, *Cent mots pour dire l'Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose.

DIAGNE (S. B.), 2001, *Islam et société ouverte : La fidélité et le mouvement dans la pensée de Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve & Larose.

DIALLO (M.), N'DJEHOYA (B.), 1894, *Un regard noir : Les français vus par les africains*, Paris, Éditions Autrement.

DIBI KOUADIO (A.), 1994, *L'Afrique et son autre*, Abidjan, Strateca Diffusion.

DIOP (A. B.), 1981, *La société wolof, tradition et changement : Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala.

DIOP (C. A.), 1987, *L'Afrique noire précoloniale : Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire de l'Antiquité à la formation des États modernes*, Paris, Présence Africaine.

DIOUF (M.), 1990, *Le kajoor au XIXème siècle : Pouvoir ceddo et conquête coloniale*, Paris, Karthala.

DJALT (H.), 1989, *La grande discorde : Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard.

DODDS (E. R.), 1997, *Les grecs et l'irrationnel,* traduit par Michaël Gibson, Paris, Flammarion, Paris.

DRAMÉ (S.), 2011, *Les musulmans sénégalais face à l'appartenance confrérique*, Paris, L'Harmattan.

DUMONT (L.), 1996, *Homo Hierarchicus : Le système des castes et ses implications*, Collection Tel, Paris, Gallimard. (Réédition).

DUMONT (L.), 1983, *Essais sur l'individualisme* : *Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil.

DUMONT (F.), 1987, *Le sort de la culture*, coll. « Positions philosophiques », Montréal, L'Hexagone.

DUMONT (F.), 1974, *Les idéologies*, Paris, P.U.F.

DUMONT (F.), 1974, *L'Anti Sultan ou El Hadj Omar Tall du Fouta*, Paris / Abidjan N.E.A.

DURKHEIM (E.), 2007, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Édition « Quadrige », Presses Universitaires de France, (13e édition).

DURKHEIM (E.), 2001, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, édition électronique les Classiques en Science sociale réalisée par Jean-Marie Tremblay à partir de *LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE. LE SYSTÈME TOTÉMIQUE EN AUSTRALIE*. Livre I. Questions préliminaires, Paris, Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition, Collection "Bibliothèque de philosophie contemporaine.

DURKHEIM (E.), 1967, *La Division sociale du travail*, Paris, P.U.F., 1893 ; Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim (1893), *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1967, huitième édition, 416 pp. Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine.

DURKHEIM (E.), *Pragmatisme et sociologie*, Cours inédit prononcé à La Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants, Paris, Vrin, 1955, pp. 33-40 [Édition électronique a été réalisée par Gemma Paquet].
http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/pragmatisme_et_socio/pragmatisme_sociologie.pdf

ECKENSCHWILLER (M.) 1999, *L'écrit universitaire*, Paris, Les Éditions d'organisations, Enseignement supérieur.

ELLIADE (M.), 1992, *Initiation, Rites et Sociétés secrètes : Naissance Mystiques : Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, Collection Folio Essais (n° 196), [première parution en 1976].

ELLIADE (M.), 1983, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 Vol., Paris, Payot.

ELLIADE (M.), 1977, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Petite bibliothèque Payot n° 312, (Nouvelle édition).

ELLIADE (M.), 1959, *Structure et fonction du mythe cosmogonique : Dans La naissance du monde*, Paris, Le Seuil, coll. Sources orientales.

ERIBON (D.), 2016, *Principes d'une pensée critique*, Paris, Fayrd.

ERIBON (D.), 2013, *La société comme verdict*, Paris, Fayard.

ERIBON (D.), 2010, *Retour à Reims*, Paris, Flammarion.

EVANS-PRITCHARDS (E.), 1950, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot.

EVANS-PRITCHARDS (E. E.), 1969, *Anthropologie sociale*, Trad. de l'anglais par Monique Manin, Paris, Payot, (réédition).

FAVRET-SAADA (J.), 1981, *Corps pour corps : Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, Paris.

FAVRET-SAADA, (J.), 1977, *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.

FERRY (L.), 1996, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset.

FEURBACH (L.), 1864, *L'Essence du christianisme*, Paris, Librairie Internationale.

http://www.ifac.univ-nantes.fr/IMG/pdf/Feuerbach-Essence_du_Christianisme.pdf

FORTES (M.), 1987, « *Religion, morality and person » Essay on Talensi religion*, Edited and with an introduction by Jack Goody, Cambridge, Cambridge University Press

FORTES (M.), 1971, *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, Traduit de l'anglais par Anne et Claude Rivière, Paris, P.U.F.

FORTES (M.) & EVANS-PRITCHARDS (E. E.), 1964, Les *systèmes politiques africains*, Paris, P.U.F.

FORWARD (S.), 2002, *Parents toxiques : Comment se libérer de leur emprise* ?, Paris, Marabout, collections Poche.

FREUD (S.), 2010, *Le Malaise dans la société*, Éditions Point, collection Points Essais, Paris, Première édition, Petite Bibliothèque Paris, Payot, [première éd.1929].

FREUD (S.), 1995, Malaise *dans la culture*, Paris, P.U.F., Collection Quadrige.

FREOLICH (J.-C.), 1962, *Les Musulmans d'Afrique Noire*, Paris, Éditions de l'Orante

GAMSON (J.), 1994, *Claims to Fame. Celebrity in contemporary America*, Berkeley, University of California Press.

GARAUDY (R.), 1971, *Promesse de l'Islam*, Seuil, Paris.

GARDET (L.), 1970, *L'Islam : Religion et* communauté, Paris, Desclée de Brouver.

GARDET (L.), 1977, *Les hommes de l'Islam*, Paris, Hachette.

GARDET (L.), 1963, *Connaître l'Islam*, Paris, Fayard.

GAUCHET (M.), 1998, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard.

GAUCHET (M.), 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

GAYE (Nd. A.), 2009, *L'Afrique à Cuba : La regla de Osha : culte ou religion*, Paris, Harmattan.

GELLNER (E.), 1982, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

GUÉNON (R.), 1946, *Aperçu sur l'initiation,* édition numérique

http://www.rene-guenon.ch/Rene_Guenon/Guenon_Rene_-_Apercus_sur_l_initiation.pdf

GEERTZ (C.), 1992, *Observer l'islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie*, trad. De l'anglais par Jean Baptiste Grasset, Paris, La Découverte.

GEERTZ (C.), 1973, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York.

GIBB (H. A. R.), 1949, *Les tendances modernes de l'Islam*, Paris, Maisonneuve.

GIORDANO (M. L.), 2014, *Rol me parle encore* ! *Vie et prodiges d'un grand médium italien*, Paris, Essai Broché.

GUITTON (J.), 1966, *Justification du temps*, Paris, P.U.F.

GÜLEN (M. F.), 2011, *Essais, Perspectives et opinions*, Clifton, Édition du Nil.

GÜLEN (F. M.), 2010, *Une Analyse de la vie du Prophète, Mohammed : Le Messager de Dieu*, Editions du Nil.

GÜLEN (F. M.), 2009, *Les fondements de la foi islamique*, traduit par Kafiha Karakus, Éditions du Nil, New Jersey.

GUMUCHIAN (H.), 1990, À *la périphérie de la périphérie : L'espace rural et le concept de fragilité en Abitibi*, (Coll. « Notes et documents » no 90-01), département de géographie, Université Laval.

GUÈYE (C.), 2002, *Touba la capitale des mourides*, Paris, Karthala, IRD Éditions.

GOFFMAN (E.), 2005, *La mise en scène de la vie quotidienne -2 : Les rencontres des « acteurs » de la rue*, Paris, Erés, Collection Trames.

GOFFMAN (E.), 1995, *Stigmates : Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit [1963 pour première édition].

GOFFMAN (E.), 1968, *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus* [1961], Paris, Les Editions de Minuit.

GOSSELIN (P.), 1986, *Des catégories de religion et de science : Essai d'épistémologie anthropologique.*

http://www.samizdat.qc.ca/cosmos/sc_soc/tm_pg/th_m_pg.pdf.

GRAS (A.) 1979, *Sociologie des ruptures*, Paris, P. U. F.

GRUNEBAUM (E.V.), 1979, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard.

HABERMAS (J.), 1978, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.

HAERI (C. F.), 1999, *The Elements of Sufism*, Barnes & Noble.

HALL (B.), 2011. *A History of race in Muslim West Africa, 1600-1960*, New York, Cambridge University Press.

HALL (B.), 2007. *Figures croisées d'intellectuels*, Paris, Karthala.

HANRETTA (S.), 2009. *Islam and Social change in French West Africa. History of an Emancipatory Community*, Cambridge University Press, Hardcover.

HATZFIELD (H.), 1993, *Les racines de la religion : Tradition, rituel et valeurs*, Paris, Seuil.

HAUCHET (M.), 1985, *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

HEGEL (G. W. F.), 1998, *Les principes de la philosophie du droit*, Éditions critiques établies par Jean François Kervégan, Collections « Quadriges », Paris, P.U. F.

HEGEL (G. W. F.), 1971, *Leçons sur la philosophie de la religion, 1e partie : Notion de la religion*. Traduit par J. Gibelin, Paris, Vrin.

HEIDEGGER (M.), 1985, *Être et temps*, Paris, Authentica, traduction par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce.

file:///C:/Users/user/Desktop/etretemps.pdf

HEINICH (N.), *2012, De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard.

HERODOTE, 1982, *L'Enquête*, trad. A. Barguet, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade.

HERVIEU-LEGER (D.), WILLAIME (J.- P.), 2001, *Sociologie et religion : Approche classique*, Paris, P.U.F., Collection Sociologie d'aujourd'hui.

HONNETH (A.), 2006, *La Société du mépris*, Paris, La Découverte.

HUGO (V.), 1856, *Les Contemplations.*

http://www.ac-nice.fr/docazur/IMG/pdf/les_contemplations.pdf

HYMES (D.), 1964, *Language in culture and society: A Reader in linguistic and anthropology*, New York, Harper and Row.

JONES (E.), 1961, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud. 2 / Les années de maturité 1901-1919*, Paris, P.U.F.

JONES (E.), 1958, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud. 1 / La jeunesse 1856-1900*, Paris, P.U.F.

KÂ (T.), 2011, *Cheikhna Rokhaya Niass la soufie, L'éducatrice : Étude et analyse de sa pensée*, Vol. 2, Dakar, IFAN, 2011.

KÂ (T.), 2008, *Culture arabo-islamique au Sénégal : Place de la langue arabe dans la société sénégalaise*, Copyright Thierno Ka Dakar.

KÂ (T.), 2009. *École de Ndiaye-Ndiaye Wolof : Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamiques au Sénégal (1890-1990)*, IFAN Ch. Anta Diop de Dakar.

KÂ (T.), *École de Pir Saniokhor : Histoire, Enseignement et Culture arabo-islamiques au Sénégal du XVIIe au XXe siècle*, Dakar, publié avec le concours de la Fondation Cadi Amar Fall à Pir.

KANE (C. H.), 2001, *L'aventure Ambiguë*, Paris, Edicef.

KANE (O.), 1996, La *Tidjania, Les voies d'Allah, Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui,* Paris, éditions Fayard.

KAUTSKY (K.), 1959, *Communism in central Europe in the Reformation*, New York, Russel and Russel.

KILANI (M.), 2009, *Anthropologie, Du local au global*, Paris, Armand Colin.

KILANI (M.), 1994, *L'invention de l'autre : Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Éditions Payot.

KOUVOUAMA (A.), 2001, *La modernité en question*, Paris, Paari.

KWAME (K.), 1960, *Autobiographie*, Paris, Présence Africaine.

LAHHBI (M. A.), 1987, *Ibn Khaldum : notre contemporain*, Paris, Harmattan.

LAMCHINI (A.), 1999, *Islam musulman de France, Pluralisme, laïcité et citoyenneté*, Paris, L'Harmattan.

LAMCHINI (A.), 1994, *Islam, Islamisme et modernité*, Paris, L'Harmattan.

LAMMENS (H.), 1928, *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth.

LAPLANTINE (F.), 1996, *La description ethnographique*, Paris, Éditions Nathan.

LAPOINTE (R.), 1988, *La religion populaire au péril de la modernité*, Genève, Droz.

LATOUR B., 2012, *Enquête sur les modes d'Existence : Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte.

LAZZAROTTI (O.), 2006, *Habiter, la condition géographique*, Paris, Belin, coll. Mappe-monde.

LE BRETON (D.), 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, P.U.F.

LEBRAS (G.), 1953, *Études de sociologie religieuse*, Paris, P.U.F.

LEDURE (Y.), 1997, *La détermination de soi. Anthropologie et religion*, Paris, Desclée et Brouwer.

LEFRANC (D.), 2004, *La renommée en droit privé*, Paris, Defrénois.

LEMEL (Y.) & PARADEIEE (C.), 1976. *La sociabilité*, Paris, I. N. S. E. E.

LÉVI-BRÜHL (L.), 1922, *La mentalité primitive*, Paris, P.U.F., Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, Première édition.

LÉVI-STRAUSS (C.), 1970, *Anthropologie structurale Deux*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS (C.), 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS (C.), 1948, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P. U. F.

LEVINAS (E.), 2004, *De l'existence à l'existant*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, (Seconde édition).

LEVINAS (E.), 2000, *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité,* Paris, Biblio Essai, [première édition 1961].

LEPOUTRE (D.), 2001, *Cœur de banlieue : Codes, rites et langages*, Paris, Éditions Odile Jacob.

LEWIS (B.), 1993, *Le retour de l'Islam* : Essais traduits de l'anglais par Tian Jolas et Denise Paulme, Paris, Gallimard.

LIEBER (M.), 2008, *Genre, violences et espaces publics : La vulnérabilité des femmes en question*, Paris Sciences Po, Les presses.

LIPOVETSKY (G.), 1983, *L'ère du vide : Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard.

MAFFESOLI (M.), 2007, *Le réenchantement du monde : Une éthique pour notre temps*, Paris, La Table ronde.

MAGASSOUBA (M.), 1985, *L'Islam au Sénégal : Demain les mollahs*, Paris, Karthala.

MALINOWSKI (B.), 1985, *Journal d'ethnographe*. Trad. Tina Jolas, Paris, Le Seuil.

MANNHEIM (K.), 2011, *Le problème des générations*, Paris, Armand Colin, Collection « Hors Collection » (Réédition, parution initiale : 1928).

MARIE (A.), 1997, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, Collection Hommes et sociétés.

MARTY (P.), 1917, *Études sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Éditions Leroux, tome 2.

MARY (A.), 2010, *Les anthropologues et la religion*, Paris, P.U.F.

MARX (K.), *Critique de l'Économie politique*, Avant-propos, trad. Rubel et Evrard, Paris, La Pléiade, Œuvres, t.1.

http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/textes/textesm/marx5.htm

MARX (K.) & ENGELS (F.), 1968. *Sur la Religion*, Textes choisis, traduits et annotés par (G.) BADIA, (P.) BANGE et Émile BOTTIGELLI, Paris, Les Éditions sociale.

https://www.marxists.org/francais/marx/works/00/religion/Marx_Engels_sur_la_religion.pdf

MARX (K.) & ENGELS (F.), 1947, *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, Œuvres T.1.

MASSIGNON (L.), 1954, *La Passion d'Al-Hallaj I, 143 : Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane, 153*, Paris, deuxième édition.

MBACKÉ (C. A. B.), 1984, *Les Cadenas de l'Enfer, Casablanca*, Dar-El-Kitab.

MBACKÉ (C. A. B.), *Itinéraires du Paradis*, recueils de poèmes.

MBACKÉ (K.), 1995, *Soufisme et confréries religieuses au Sénégal*, Dakar, Imprimerie Saint Paul.

MBACKÉ (S. B.), 1995, *Les bienfaits de l'éternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké*, traduit par Khadim Mbacké, Dakar, Presses de l'imprimerie Saint-Paul.

MBEMBÉ (A.), 1988, *Afrique indociles : Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Éditions Karthala (chrétien et liberté).

MÉLENCHON (J.-L.), *Laïcité : Réplique au discours de Nicolas Sarkozy chanoine de Latran*, Paris, Broché, Coll. Café république/Bruno Leprince.

MENDEL (G.), 1979, *Quand plus rien ne va de soi*, Paris, Éditions Robert Laffont.

MENDEL (G.), 1977, *Pour décoloniser l'enfant, sociospychalyse de l'Autorité*, Paris, Payot.

MENDEL (G.), 1972, *La Révolte contre le père. Une introduction à la socioanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot [1968, 3e édit. Revue et complétée1972 ; 4e édit. 1974, 5e édit. 1978].

MENSCHING (G.), 1951, *Sociologie religieuse*, Paris, Payot.

MEYEROVITCH (E. D. V.) , 1986, *Anthropologie du soufisme*, Paris, Sindbad.

MERAD (A.), 1984, *L'Islam contemporain,* Paris, P.U.F., Coll. « Que sais-je ? ».

MILGRAM (S.), 1974, *Soumission à l'autorité. Un point de vue expérimental*, Paris, Calmann-Lévy.

MILLER (A.), 1990, *La connaissance interdite : Affronter les blessures de l'enfance dans la thérapie*, Paris, Aubier.

MINOIS (G.), 1981, *Histoire des Enfers*, Paris Fayard.

MOIX (Y.), 2013, *Naissance*, Paris, Grasset.

MOLE (M.), 1965, *Les Mystiques musulmans*, Paris, P.U.F., Collections Mythes et religions.

MONNONI (P.), 1985, *La psychologie collective*, Paris, P.U.F.

MONTEIL (V.), 1964, *Islam noir*, Paris, Éditions du Seuil, Collection Esprit « Frontière Ouverte ».

MOREAU (R.- L.), 1982, *Africains musulmans*, Paris, Présence Africaine, Inades Éditons.

MOREL (B.), 1962, *Dialectique du mystère*, Paris, Éditions La Colombe.

MORIN (E.), 1993, *Mes démons*, Paris, Stock.

MORIN (E.), 1984, Sociologie, Paris, Fayard.

MORIN (E.), 1972, *Les Stars*, Paris, Seuil [première édition 1957].

MOURNIER (E.), 1962, *Le personnalisme*, dans *Œuvres*, t. III, 1944-1950, Paris, Le Seuil.

MOUSSAVI, (S. M.), 1993, *L'Islam et la civilisation Occidentale*, Téhéran, Centre de la diffusion des connaissances islamique.

NDIAYE (L.), 2014, *Culture, Crime et violence. Socio-anthropologie de la déviance au Sénégal*, Collection Palabres Africaines, L'Harmattan, Paris.

NDIAYE (L.), 2012, *Mort et thérapie en Afrique : Enjeux, représentations et symboles*, Paris, L'Harmattan.

NDIAYE (M.), 1986, *L'Éthique ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui, T.1, Le Goorgi, Type moyen de la société urbaine post-indépendance, Presse Universitaire de Dakar.*

NDIAYE (J.-P.), 1971, *La jeunesse africaine face à l'impérialisme*, Paris, Maspero.

NIETZSCHE (F.), 2011, *Le Gai Savoir, Traduction de « Die Fröhliche Wissenshaft (La Gaya Scienza*) » (édition 1887) par Henri Albert (1869 - 1921) Édition électronique (ePub) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_%28A-Z%29_files/Le%20gai%20savoir%20%281887%29.pdf

OBADIAN (L.), 2007, *L'anthropologie des religions*, Paris, Éditions La Découverte.

OBEYSEKERE (G.), 1997, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, [1992].

O'BRIEN (D. C.), 1971, *The Mourides of Senegal: The political and economics Organization of an Islamic brotherhood in Senegal*, Oxford, Clarendon Press.

OGOUBY (L. O. A. G.), 2008, *Les religions dans l'espace public au Bénin : Vodoun, christianisme, islam*, Paris, L'Harmattan.

PAZ (O.), 1973, *El laberinto de la soledad, Fondo de cultura Económica México.*

PARSIAN (M.), 2010, *Anthropologie du rituel de possession Bori en milieu Hawsa : Quand les génies cohabitent avec Allah*, Paris, L'Harmattan.

PAULME (D.), 1971, *Classes et Associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon.

PEIRCE (C. S.), 1958, *Selected Writings*, (eds.), par Ph. P. Wiener, New York, Dover.

PEZERIL (C.), 2008, *Islam, mysticisme et marginalité : Les Baay Faal du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

PFRIMMER (T.), 1982, *Freud lecteur de la Bible*, Paris, P.U.F.

PIETTE (A.), 2009, *L'acte d'exister : Une phénoménographie de la présence*, Socrate, Éditions.

PIETTE (A.), 2009, *Anthropologie existentiale*, Éditions Petra.

PIETTE (A.), 1996, *Ethnographie de l'action : L'observation des détails*, Paris, Metaillé.

PIGA (A.), 2002, *Dakar et les ordres soufis : Processus socioculturel et développement urbain au Sénégal contemporain*, Paris, L'harmattan.

PIGA (A.), 2003, *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara : entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, L'Harmattan, Collection « Hommes et sociétés ».

PIGA (A.), 2000, *Les voies du soufisme au sud du Sahara : Parcours historiques et anthropologiques*, Paris, Karthala.

PLENEL (E.), 2003, *Secrets de jeunesse*, Paris, Gallimard.

PLENEL (E.), 2014, *Pour les musulmans*, Paris, La Découverte.

PONGE (F.), 1999, *Le parti pris des choses*, coll. « Métamorphoses », Paris, NRF-Gallimard, 1942 ; [rééd.]*In* Œuvres *complètes*, NRF, tome 1.

POULPARD (P.), 2007, *Les religions*, Paris, P.U.F., Collection « Que sais-je ? ».

PREVOST (L.) & DE COURTILLES (I.), 2005, *Guide des croyances et symboles. Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, L'Harmattan.

PUCELLE (J.), 1972, *Le temps*, Paris, P.U.F.

REA (A.), TRIPIER (M.), 2008, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte.

RENAHY (M.), 2006, *Les gars du coin : Enquête sur une jeunesse rurale*, Paris, La Découverte, 2006.

RIES (J.), 1992, *Traité d'anthropologie du Sacré*, Paris, Desclée, Tome I.

RIES (J.), 1978, *L'Expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve.

RIVIÈRE (C.), 1997, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Hachette Supérieur.

RIVIÉRE (C.), 1995, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin.

ROBINSON (D.), 2010, *Les sociétés musulmanes africaines. Configurations et trajectoires historiques*, Paris, Karthala, [1er ed *Muslim Societies in African History*, Cambridge UP 2004] Trad. en français par R. Meunier, Bibliographie « francisée » par J.-L. Triaud et actualisée par J. Schmitz.

ROCHER (G.), 1971, *Le changement social*, Paris, Points.

ROSENZWEIG (F.), 1983, *L'étoile de la rédemption*, trad. A. Derezanski et J-L. Schelegel, Paris, Le Seuil.

ROUSSEAU (J.- J.), 1996, *Du contrat social*, Livre 1, Chap. VI, *Du pacte social*, Paris, Hachette Éducation.

SAHLINS (M.), 1995, *How « Natives » Think About Captain Cook, for Example, Chicago et Londres*, The University of Chicago Press.

SAMSON (F.), 2005, *Les marabouts de l'islam politique : Le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, L'Harmattan.

SARTRE (J.-P.), 2008, *L'être et le néant : Essai d'Ontologie Phénoménologique,* Collection Tel, Paris, Gallimard (Réédition).

SCHMIDT (W.), 1931, *Origine et Évolution de la religion*, Paris, Grasset.

SECK (A.), 2010, *La question musulmane au Sénégal : Essai anthropologique d'une nouvelle modernité*, Paris, Karthala.

SÉGUY (J.), 1980, *Christianisme et religion : Introduction à la sociologie d'Ernst Troeltsch*, Paris, Serf.

SENNET (R.), 1979, *Les Tyrannies de l'intimité,* Paris, Seuil.

SEMBÈNE (O.), 1980, *L'Harmattan*, Paris, Présence Africaine.

SEESEMANN (R.), 2011, *the Divine Flood: Ibrahima Niass and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*, New York, Oxford University Press.

SÉROUYA (H.), 1960, *La Pensée Arabe*, Paris, P.U.F., Collections « Que sais-je ? ».

SFEIR (A.), 2007, *Brève histoire de l'islam à l'usage de tous*, Paris, Bayard.

SIRONNEAU (J.-P.), 1994, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique,* Paris, l'Harmattan.

SCHMIDT (P.W.), 1931, *Origine et Évolution de la religion : Les théories et les faits*, traduit de l'allemand par A. Lemonnyer, O. P. (collection « La vie chrétienne »), Grasset, Paris.

SMITH (W. C.), 1962, *L'Islam dans le monde moderne*, Paris, Payot.

STAMON (A.), 1995, *Les religions africaines*, Paris, P.U.F., Collections « Que sais-je ? », Chapitre 4.

SY (C. T.), 1969, *La confrérie sénégalaise des mourides: un essai sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Présence Africaine.

TAÏWO (O.), 2001, *Prophets without honor: African apostles of modernity in the nineteenth century*, West Africa Review: 3, 1.

TANK-STORPER (S.), 2007, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 ».

TAYLOR (C.), 1994, *Multiculturalisme : Différence et démocratie* (1992), trad. par Denis-Armand Canal, Paris, Aubier.

TEMPLES (P.), 1965, *La Philosophie bantoue*, Éditions Paris, Présence Africaine.

TOCQUEVILLE (A.), 1981, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Ed. Garnier Flammarion, Vol. I.

THOMAS (L.- V.) & LUNEAU (R.), 1981, *Les religions d'Afrique noire*, Textes et traditions sacrés, T. I. Paris, Stock (2e édition).

TOURAINE (A.), 1999, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

TRINCAZ (J.), 1981, *Colonisation et Religions en Afrique Noire : L'exemple de Ziguinchor,* Paris, L'Harmattan C. N. R. S., [Préface de L. V. Thomas].

TRIAUD (J.-L.) et ROBINSON (D.), 1997, *Le Temps des marabouts, Itinéraires et Stratégies islamiques en Afrique Occidentale française V.1880 – 1960*, Paris, Karthala.

TRIAUD (J.-L.) & ROBINSON (D.), 2000, *La Tijâniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.

TROELTSCH (E.), 1993, *Histoire et religion (1900-1912)*, Œuvres, t. III, Paris, Cerf.

TROELTSCH (E.), 1991, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, (trad. Par Max B. Launay).

TURNBULL (C.), 1965, *L'Africain désemparé*, Traduit de l'anglais par Jacques Pernot, Paris, Seuil.

TURNER (V.), 1990, *Le Phénomène rituel : Structure et contre structure*, Paris, Presses Universitaires de France (Réédition).

VAN GENNEP (A.), 1909, *Les rites de passage. Études systématique des rites. De la porte et du seuil, de l'hospitalité et de l'accouchement, De la naissance, De l'Enfance, De la puberté, de l'initiation, de l'ordination, Du couronnement des fiançailles et du Mariage, Des funérailles, Des saisons, Etc*., Paris, Librairie Critique, Emile Nourry.

Réimpression 1969, Mouton& Co and Maison des Sciences de l'Homme.

VERNANT (J.-P.), 1976, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil.

VERGOTE (A.), 1999, *Modernité et christianisme*, Paris, Cerf.

WACH (J.), 1955, *Sociologie de la religion*, Paris, P.U.F.

WALTER (G.), 1965, *Le Mémorial des siècles : VIIe siècle les hommes. Mahomet,* Paris, Albin Michel.

WILLAIME (J.-P.), *Sociologie des religions*, Paris, P.U.F., Collections « Que sais-je ? ».

WEBER (M.), 2002, *Le savant et le politique*, traduit par Julien Freund, révisé par E. Fleischmann et Éric de Dampierre, Paris, Bibliothèques 10/18, (Nouvelle Édition).

WEBER (M.), 1971. *Économie et Société*, Tome1, Paris, Plon.

YINGER (J. M.), 1964, *Religion, Société, Personne*, trad. par Jean-Marie Jammes, Paris, Les Éditions Universitaires.

ZAHAN (D.), 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot.

ZAHAN (D.), 1963, *La dialectique du verbe chez les Bambaras*, Paris, Mouton La Haye.

ZARCONE (T.), 2009, *Soufisme, Voie mystique de l'Islam,* Découvertes, Paris, Gallimard Religion.

***

2. Articles

Article *Jeuneafrique.com* : *| Sénégal, la leçon de Dakar | Quand la religion se mêle de politique | Jeuneafrique.com - le premier site d'information et d'actualité sur l'Afrique*

Quotidien *Le Soleil*, Dossier Décodages, « Religion et Politique, Mariage d'amour et de raison », vendredi 2 octobre 2009.

ALTHABE (G.), CHEYRONNAUD (J.), LE VITA (B.), 1989, « L'autre en question », (sous la direction de Segalen Martine)*, L'autre et le semblable, regard sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, centre national de recherche scientifique, Paris.

ALVARO (P.), 1997, « Échantillonnage et recherche qualitative. Essai théorique et méthodologique », Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Poupart, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer, Pires [Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives], *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, pp. 113-169. Première partie : Épistémologie et théorie. Montréal : Gaëtan Morin, Éditeur.

AUDRAIN (X.), 2004, « Devenir "baay-fall" pour être soi : Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *in Politique africaine*, n° 94, pp. 149-165.

BAVA (S.), 2004, « Le dahira urbain : Lieu de pouvoir du mouridisme », *in Les Annales de la recherche urbaine*, n° 96, pp.135-143.

BAVA (S.), 2003, « De la " Baraka aux affaires " : Ethos économico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides ».

http://remi.revues.org/454

BAVA (S.), 2002, « De la "Baraka aux affaires " : La captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires ».

www.africabib.org/rec.php?RID=I00010042

BAVA (S.) & CAPONE (S.), 2010, « Religions transnationales et migrations : Regards croisés sur un champ en mouvement », *in Autrepart* n° 56, pp. 3-16.

http://didel.script.univ-paris-
dide-
rot.fr/claroline/backends/download.php?url=L1JlbGlnaW9uX2V0X21vYmlsaXRlcy9SZWxpZ2lvbnNfdHJhbnNuYXRpb25hbGVzX2V0X21pZ3JhdGlvbl9BVVRSRVBBUlRfMjAxMC5wZGY%3D&cidReset=true&cidReq=MOBREC1011

BAVA (S.) & BLEITRACH (D.), 1995, « Les Mourides entre utopie et capitalisme », *Le Monde Diplomatique*, Novembre.

http://www.monde-diplomatique.fr/1995/11/BAVA/6787

BARRY (B.), 1971, « La guerre des marabouts dans la région du fleuve Sénégal de 1873 à 1877 », *in Bulletin de L'IFAN*, Y.33 Série B, pp. 564-589.

BERGE (C.), 2001, « Lectures de De Martino en France aujourd'hui », *in Ethnologie française* n° 31 pp. 537-547.

BERTAUX (D.) 1980, « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *in Cahiers internationaux de Sociologie* LXIX, 1980, pp. 197-225.

BIANCOFIORE (A.), 2010, « L'Apocalypse selon Ernesto De Martino : autour de la notion de "fin du monde" », (Publié dans Résurgence du mythe, textes recueillis par P. Gabellone, PULM, Montpellier, 2010).

BIESCHENK (T.) & DE SARDAN (J.-P. O.), 1991. « Écris : enquête : Enquête Collective Rapide d'Identification des conflits et des groupes Stratégiques... », *in Bulletin de l'APAD*.

http://apad.revues.org/2173

BLOCH (H.) & NIEDERHOFFER (A.), 1967, « Les associations de jeunes à Dakar, approche d'un fait social objectif », *in Psychopathologie Africaine*, T.III.

BOURDIEU (P.), 1982, « Les rites comme actes d'institutions », *in Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol 43, juin 1982. Rites et fétiches, pp. 58-63.

BOURDIEU (P.), 1976, « Le champ scientifique », *in Actes de la recherche en science sociales* n° 2-3.

BOURDIEU (P.), 1978, « Sur l'objectivation participante : Réponse à quelques objections », *in Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 23, septembre, Sur l'art et la littérature. pp. 67-69.

BOURDIEU (P.), 1972, « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *in Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 27e année, N. 4-5, 1972, pp. 1105-1127.

BOURDIEU (P.), 1971, « Genèse et structuration du champ religieux », *in Revue française de sociologie*, XII, p. 295-334.

BRAUDEL (F.), 1958, « Histoire et Sociologie », *in Traité de Sociologie*, sous la direction de Georges Gurvitch, Paris, P.U.F.

BRAUDEL (F.), 1958, « La longue durée », *in Annales ESC*. 13-4, 1958, p. 725-75.

BRIGHENTI (A.), 2007, « Visibility: A category for the Social Sciences », *Current Sociology*, Vol. LV, n° 3, mai 2007.

BRUNETEAUX (P.), 2007, « Les politiques de l'urgence à l'épreuve d'une ethnobiographie d'un SDF », *in Revue française de science politique* 2007/1, Volume 57, p. 47-67.

CARATINI (S.), 1997, « Expérience de terrain, construction du savoir », *in L'Homme* n°143, pp. 179-187.

CHANIAL (P.), 1992, « Espaces publics, sciences sociales et démocratie », *in Quaderni*, n° 18, Automne 1992. pp. 63-73.

CLÉMENT (J.-F.), 1983, « Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes », *in Archives de sciences sociales des religions*, n° 55/1, 1983. pp. 85- 104.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1983_num_55_1_2274

CLÉMANT (J.-F.), 1980. « Pour une compréhension des mouvements islamistes », *in Esprits*, Paris, pp.38-51.

COQUERY-VIDROVITCH, C., 1997, « Histoire des femmes d'Afrique », *in Clio*, n° 6.

CORDIER (P.), 2005. « Historicisation, déshistoricisation : Relire Ernesto De Martino », *in Anabases* [En ligne], mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 02 août 2012.

URL: http://anabases.revues.org/1502

CORNATON (M.), « La laïcité et le voile : Supplice aux laïcistes », *in Le Croquant*, n° 41-42, pp. 101-108.

COURT (R.), 2007, « Jean-Pierre Vernant, l'ami grec », *in Le Croquant*, n° 53-54.

COPANS (J.), « La notion de dynamisme différentielle dans l'analyse sociologique : Société traditionnelle, système mouride, société sénégalaise », pp. 19-33.

http://horizon.documentation.ird.fr/exldoc/pleins_textes/pleins_textes_5/pt5/travaux_d/22240.pdf

DE BENOIST (A.), 2005, « Religion », *in* Intervention au colloque GRECE, Paris, 30 janvier.

http://files.alaindebenoist.com/alaindebenoist/pdf/religion.pdf

DERICQUEBOURG (R.), 1986, « Le Jéhovisme : une conception comportementaliste de la vie religieuse », *in Archives de sciences sociales des religions*, n° 62/1, pp. 161-176.

DESSAINT (M.-P.), 2005, « Petit guide de la retraite heureuse », *in Groupe Eyrolles.*
http://www.eyrolles.com/Chapitres/9782708135819/chap1_Dessaint.pdf

DE SARDAN (J.-P. O.), 2000. « Le "je" méthodologique : Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *in Revue française de sociologie*, 41-3. pp. 417-445.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_2000_num_41_3_5289

DIAGNE (S. B.), 1992, « L'avenir de la tradition : Esquisse d'une critique du discours sur la culture, *in* Momar Coumba Diop, (éd.), *Sénégal, Trajectoire d'État*, Dakar / CODESRIA, pp. 279-298.

DIÈYE (M. M.), 2012, « Rationalisation de la croyance et marchandisation des biens spirituels dans l'arène religieuse sénégalaise. », *in Liens* n° 15, Décembre, FASTEF / UCAD, pp. 237-258.

http://fastef.ucad.sn/LIEN15/mouhamed_dieye.pdf

DIOUF (M.), 1981, « Le problème des castes dans la société wolof », *in revue sénégalaise d'histoire*, Vol. 2, n° 13-14, Janvier- juin, pp.27-37.

DIOP (A. B.), 1996, « Croyances religieuses traditionnelles et islam chez les wolofs », *in Peuple du Sénégal*, Éditions SEPIA Saint Maur, France.

DUMONT (F.), 1970, « À propos du concept de la "religion populaire" », *in Les religions populaires*, Colloque International, pp. 23-31.

http://classiques.uqac.ca/contemporains/dumont_fernand/A_propos_concept_religion_populaire/A_propos_concept_religion_populaire.html

DURAND (A.), 2009, « Ludwig Feuerbach : La religion de l'Homme », *in Trajectoires* [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 16 décembre 2009, consulté le 25 février 2013.

URL: http://trajectoires.revues.org/213.

DURKHEIM (E.), 1911, « Jugements de valeur et jugement de réalité », *in* Communication faite au congrès international de Philosophie de Bologne, à la séance générale du 6 avril, publiée dans le numéro exceptionnel de la *Revue de Métaphysique et de morale* du 3 Juillet 1911.

DREYFUS (F. G.), 2009, « Religion et politique en Afrique Subsaharienne », *in Géostratégiques* n° 25 10/09.

http://www.strategicsinternational.com/25_04.pdf

ESLIN (J.-C.), 1995, « Tocqueville : Religion et modernité politique », *in Archives des sciences sociales des religions*, n° 89, pp.27-39.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1995_num_89_1_975

ESPAGNE (M.), 1994. « Les limites du comparatisme en histoire culturelle », *in Genèses*, 17, 1994, Les objets et les choses, pp. 112-12.

EVANS-PRITCHARDS (E.), 1974, « La religion et les anthropologues », *in Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 29-48.

FALL (B.), 1985, « Retour à Dieu, 1960-1985 : Le Sénégal 25 ans après », *in Revue spéciale Sud* pp.75-76.

FABRE (D.), 1999, « Un rendez-vous manqué : Ernesto De Martino et sa réception en France », *in L'Homme* n° 151, pp.207-236.

FAVRET-SAADA (J.), 2008. Entretien avec Cyril Isnart, « En marge du dossier sur l'empathie en anthropologie », *in Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115 | 2008, mis en ligne le 28 décembre 2010, consulté le 05 mars 2015.

http://jda.revues.org/323

FAVRET-SAADA (J.), 1990, « Être affecté », *in Gradhiva*, 8, pp. 3-8.

FILLOUX (J.-C.), 1993, « Émile Durkheim : au nom du social », in Mil neuf cent, n°11, pp. 27-30.

FOUCHER (M.), 2008, « Qu'est-ce que devenir adulte ? », *in Psychologie*, publié le mercredi 16 avril 2008].

http://psychologie-m-fouchey.psyblogs.net/?post//Quest-ce-que-devenire-adulte

FREUD (S.), 1923, « Une névrose diabolique du XVIIe siècle », édition électronique réalisée à partir de l'article de Sigmund Freud, " Une névrose démoniaque au XVIIe siècle ". Texte originalement publié en 1923. Traduit de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1927. Cette traduction a paru une première fois dans *La Revue française de psychanalyse*, Paris, Doin, 1927. Tome I, fascicules 1, 2 et 3. L'article est aussi publié dans l'ouvrage intitulé : *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Éditions Gallimard, 1933. Réimpression, 1971. Collection Idées, nerf, n° 263, 254 pages (pp. 211 à 251).

Galland (O.), 2001, « Adolescence, post-adolescence, jeunesse : retour sur quelques interprétations », *in revue française de sociologie*, vol. 42, n° 42, pp. 611-640.

http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_2001_num_42_4_5391

GANDOLFI (S.), 2003, « L'enseignement islamique en Afrique noire », in *Cahiers d'Études Africaines* [En ligne], 169-170 |, mis en ligne le 03 juin 2003, consulté le 01 juin 2015.

URL: http://etudesafricaines.revues.org/199

GRAND'MAISON & LEFEBVRE (S.), 1993, *Une génération bouc émissaire* : *Enquête sur les baby-boomers*, Montréal, Les Éditions Fides.

http://classiques.uqac.ca/contemporains/grandmaison_jacques/generation_bouc_emissaire/bouc_emissaire.html)

GEERTZ (C.), 1993, "Religion as a cultural system", *in The interpretation of cultures: selected essays*, Geertz, Clifford, pp.87-125, Fontana Press.

https://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic152604.files/Week_4/Geertz_Religion_as_a_Cultural_System_.pdf

GUÈYE (A.), 2001, « De la religion chez les intellectuels africains en France », *in Cahiers d'études africaines* [En ligne], 162 | 2001, mis en ligne le 06 décembre 2004, consulté le 09 décembre 2013.

URL : http:// etudesafricaines.revues.org/87

GOFFMAN (E.), 1977, « The arrangement between the sexes », *in Theory and Society*, vol. 4, n° 3, September, pp. 301-331.

GOSSELIN (P.), 1985, « La définition de la religion en anthropologie sociale », Texte présenté à l'université Laval dans le cours *Idéologies et Religions*, (département d'anthropologie).

GOUSSOT (A.), 2009, « La démarche anthropologique d'Ernesto De Martino : Entre historicisme et phénoménologie », Université de Bologne.

http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/goussot.htm

GUY (N.), 1978, « L'enracinement ethnique de l'islam au sud du Sahara : Étude comparée » *in Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 18, n° 71.

GZ Léa, 2015, « L'hubris ou le crime d'orgueil », *in philosophie*, revue en ligne, publié le 28 avril 2015

HABERMAS (J.), 2008/10, « « L'espace public et la religion » Une conscience de ce qui manque », *in Études*, Tome 409, p. 337-345.

http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=ETU_094_0337

HAMEL (J.), 2010, « Dialogue avec Howard Becker : comment parler de la société ? », Sociologies [En ligne], Grands résumés, Comment parler de la société ? Artistes, écrivains,

chercheurs et représentations sociales, mis en ligne le 20 décembre 2010, consulté le 05 mars 2015.

URL:http://sociologies.revues.org/3265

HAVARD (J.-F.), « Le " phénomène " Cheikh Béthio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais "Thiantakones " ».

HEGEL, « conscience – autrui : La lutte pour la reconnaissance », *in Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques.*
http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/textes/textesm/hegel2.htm
HERVIEU-LÉGER (D.), 2000, « Du pratiquant au pèlerin », *in Études*, 392, 1, pp. 55-64.

HERVIEU-LÉGER (D.), 1997, « La transmission religieuse en modernité », *in Social compass*, 44, 1, pp. 131-143.

HONNETH (A.), 2005, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance », *in Réseaux*, n° 129-130.

HONNETH (A.), 2004, « Visibilité et invisibilité : Sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *in Revue Mauss*, n° 23.
http://www.cairn.info/revue-reseaux-2005-1.htm

JONCKERS (D.), 2000, « Dettes d'ethnologue » *in En substances.* Texte pour Françoise Héritier, Paris, Éditions Fayard.

KALBERG (S.), 2007, « L'influence passée et présente des "visions du monde " », *in Revue du MAUSS* 2/ 2007 (n° 30), pp. 321-352.

KANE (A.), 2007, « Les pèlerins sénégalais au Maroc : la sociabilité autour de la Tidjaniyya », *in* E. E. Boesen & L. Marfaing (eds), *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel. Un cosmopolitisme par le bas*, Paris, Karthala.

KANE (M.), 1978, « Le féminisme dans le roman africain de langue française », *in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, U.C.A.D., n° 10, 1980, pp. 143-200.

KANE (O.), 2001, « La République couchée », *quotidien Wal Fadjri*, le 8 Mai 2001.

KECK (F.), 2011, « L'écologie négative de Claude Lévi-Strauss », *in Esprit*, n° 377, Paris, pp. 65-76.

KOUVOUAMA (A.), 2010. « Les paradigmes des analyses socio-anthropologiques du religieux en Afriques francophone », *in La sociologie francophone en Afrique : État des lieux et enjeux*, sous la direction de Monique Hirschhon et Moustapha Tamba, Karthala, Paris, pp. 287-303.

LABELLE (G.) & PIOTTE (J.-M.) 1990, « Marx et l'individu moderne », Un article publié dans l'ouvrage Sous la direction de Lucille Beaudry, Christian Deblock et Jean-Jacques Gislain, *Un siècle de marxisme*. Avec deux textes inédits de Karl Polanyi, pp. 137-152. Québec, Les Presses de l'Université du Québec, [Autorisation accordée par Christian Deblock le 29 juillet 2008 de diffuser ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.].

LACAN (J.), 1938, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *in Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

LADWEIN (R.), 2005, « Le matérialisme ordinaire et la satisfaction dans la vie : vers une approche segmentée », *in Revue Française du Marketing*, 201-1/5, mars, pp. 49-62.

LAPORTE (P.), « Freud et son père ».

http://phi.lap.free.fr/

LATOKI (P. E.), « La religion comme quête de l'ordre dans la société africaine traditionnelle », *in Cahiers de Psychologies politiques*, n° 16.

LEMIEUX (R.), 1996, « Notes sur la recomposition du champ religieux », *in Sciences religieuses / Studies in Religion*, 25, 1, p. 61-86.

LEROUEIL (E.), « Samir Amin et le" développement autocentré », (parties 1 et 2 », *in L'Afrique des Idées.*

http://terangaweb.com/samir-amin-et-le-developpement-autocentre/

LEROUX (P.), 2009, « Jamil Dakhlia, Politique people », *in Questions de communication* [En ligne], 15 | 2009, mis en ligne le 21 mars 2012, consulté le 21 mars 2015.

LOCOH (T.) & PUECH (I.), 2008, « Fatou Sow : *Les défis d'une féministe en Afrique*. », Entretien avec Fatou Sow, *in* ***Travail, genre et sociétés*** 2/2008, nº 20, « Migrations et discriminations », pp. 5-22.

www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2008-2-page-5.htm.
DOI : 10.3917/tgs.020.0005.

LUNEAU (M.-P.), « La Stratégie », Université de Sherbrooke, article Socius, consulté en juin 2014.
http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/53-strategie

MAATI (M.), 1998/03, « Comportement électoral, politique et socialisation confrérique au Sénégal », *in politique africaine*, n° 69, p.53-61.

https://books.google.sn/books?id=6YLSdoJriFIC&pg=PA53&lpg=PA53&dq=%C2%AB+Comporte-
ment+%C3%A9lectoral,+politique+et+socialisation+confr%C3%A9rique+au+S%C3%A9n%C3%A9gal+%C2%BB,+politique+africaine,+n%C2%B069,&source=bl&ots=DSenvpprwX&sig=cIfLypmW_9meuT9EkF0fl6idatg&hl=fr&sa=X&ei=08v5VOaxCov6UsSSg8gG&ved=0CC4Q6AEwAw#v=onepage&q=%C2%AB%20Comportement%20%C3%A9lectoral%2C%20politique%20et%20socialisation%20confr%C3%A9rique%20au%20S%C3%A9n%C3%A9gal%20%C2%BB%2C%20politique%20africaine%2C%20n%C2%B069%2C&f=false

MACABRAY (B.), 2012, « Qu'est-ce qu'une religion ? », *in Extrait du Manuel Foucher* (éditions 2000), pages 46 et 47, Chapitre 5, *Le fait religieux*.

MAILLARD (A.), 2005/2, « Les temps de l'historien et du sociologue. Retour sur la dispute Braudel-Gurvitch », *in Cahiers internationaux de sociologie*, n° 119, p. 197-222.

http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=CIS_119_0197

MARI (F.), 1980, « Enquête sur le thème des Amazones pendant la conquête de l'Amérique (1492-1550) », *in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, UCAD, n° 10, pp. 295-317.
MARCUS (G.), 2002, « Au-delà de Malinowski et après Writtings Culture : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie », *in Ethnographiques.org*, n^1 (http://www.ethnographiques.org/2002/ Marcus - consulté le 9.01.2015)

MARTÍN (C. G.), 2011, « La visibilité : Un nouvel outil conceptuel pour l'étude des migrations », *in Ideahumanities.*

MARTÍN (C. G.), 2009, « L'importance de la visibilité dans les processus migratoires », *in PAPERS, Revista de sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona*, nº 91, p. 151-169.

MARTINACHE (I.), 2008, « Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse », *Lectures* [En ligne], Les comptes rendus, 2008, mis en ligne le 20 février 2009, consulté le 28 septembre 2015.

http://lectures.revues.org/726

MARY (A.), 1995-1996, « Pour une anthropologie des formes contemporaines du Christianisme africain », *in Journal des anthropologues*, n° 63, *Enjeux du religieux*, pp. 21-36.

MAUSS (M.), 1999, « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie » (1924), Sociologie *et anthropologie*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige ».

MAZUIR (F.), 2004, « Le processus de rationalisation chez Max Weber », ***Sociétés***4/2004 (nº 86), pp. 119-124

www.cairn.info/revue-societes-2004-4-page-119.htm

MEILLASSOUX (C.), 1994, « La conquête de l'aînesse », *in* ATTIAS-DONFUT (C.) & (L.) ROSENMAYR, *Vieillir en Afrique*, Paris, P.U.F.

MERLE (I.), 2004, « Les Subaltern Studies : Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale », *in Genèse* n° 56, Éditions Berlin, Paris, pp.131-147.

MILLER (G.), 1975, « À quoi sert la culpabilité ? », *in Les pousses-au-jouir du maréchal Pétain*, préface de Roland Bouthes, Paris, Le Seuil.

MILOT (M.) (dir.), 1999, « Religions et sociétés... après le désenchantement du monde », *in Cahiers de recherche sociologique*, 33, Montréal, département de sociologie, U. du Québec à Montréal.

MONTEIL (V.), 1966, « Esquisses sénégalaises », *in Bulletin de l'IFAN*, Dakar.

MURALIS (B.), 1995, « Les Esquisses sénégalaises de l'abbé Boilat, ou le nationalisme sans la négritude », *in Cahiers d'études africaines*, vol. 35, no 4-140, pp. 819-838.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cea_00080055_1995_num_35_140_1881

MUSIL (R.), 1932, « Journal », *Encyclopedia universalis*, Paris.

MBOW (P.), 2000, « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », *in Journal des africanistes*, tome 70 fascicule 1-2. pp.71-91.

http://idsn.org/wp-content/uploads/user_folder/pdf/New_files/Africa/Democratie__Droits_humains_et_Castes._Journal_des_Africanistes__70__1-2__2000._P_71-91.pdf

MBOW (P.), 2001, « L'islam et la femme sénégalaise », *in Ethiopiques, Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, n° 66-67.

NICHOLAS (G.), 1980, « Islam et État au Sénégal », *in Pouvoir* n° 12, pp. 141-147.

http://www.revue-pouvoirs.fr/Islam-et-Etat-au-Senegal.html

NDIAYE (A. I.), 1996, « Industrialisation et culture nationale : Fonctions sociales et enjeux des associations confrériques islamiques d'entreprises », *in Sociétés africaines et Diaspora*, n° 2, Octobre 1996.

NDIAYE (L.) 2008, « L'émigration "clandestine" au Sénégal », *in Éthiopiques* n° 80.

[Article publié sur http://ethiopiques.refer.sn]

NDIAYE (L.) 2007, « Imaginaire et société wolof tradition et modernité », *in Éthiopiques* n° 79.

[Article publié sur http://ethiopiques.refer.sn]

NDIAYE (L.), 2004, « L'initiation : Une pratique rituelle au service de la vie sur la mort », *in Ethiopiques* n° 72.

[Article publié sur http://ethiopiques.refer.sn]

NDOYE (El H. A.), 1980, « Mythe et poésie dans le *Labyrinthe de la solitude* », *in Annale de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Dakar, n° 10, pp. 245-275.

OBADIA (L.), 2006, « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », Socio-anthropologie [En ligne], 17-18 | 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 22 mars 2015.

http://socio-anthropologie.revues.org/448

O'BRIEN (D. C.), 1970, « Le talibe mouride : La soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *in Cahiers d'Études Africaines,* Vol. X, n° 40.

O'BRIEN (D. C.), 1979, « Langue et nationalité au Sénégal : L'enjeu politique de la wolofisation », *in Année africaine*, Paris, Pédonne.

O'BRIEN (D. C.), 1969, « Le taalibe mouride : Étude d'un cas de dépendance sociale », *in Cahiers d'études africaines*, Vol. 9 n° 35, « Les relations de dépendances personnelles en Afrique noire ».

O' BRIEN (D. C.), « La filière musulmane, Confréries soufies et politique en Afrique noire », texte traduit de l'anglais par Christian Coulon.

O' BRIEN (D. C.), « Le contrat social sénégalais à l'épreuve », *in revue politique africaine*, pp. 10-13.

http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/045009.pdf

OLIVA (A.-M.), 2006, « Émissions religieuses et service public audiovisuel », *in Droit et cultures* [En ligne], 51 | 2006-1, mis en ligne le 18 avril 2009, consulté le 27 septembre 2015.
http://droitcultures.revues.org/836

ORTIGUES (E.), 1987, Notes de lectures. « La religion et la personne selon M. Fortes », *in Psychopathologie africaine*, 1986-1987, XX1, 3 : 339-350.

http://psychopathologieafricaine.refer.sn/IMG/pdf/Fortes-M-Religion_morality_the_person_Ortigues_E_.pdf

PECTRIX (A. M.), 2003, « Passage à l'âge d'homme », *in L'Homme*, n° 167-168, juillet – décembre.

PERCHERON (A.), 1988, « La classe d'âge en question », *in Revue française de science politique*, vol. 38, n°1, pp. 107-124.

http://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1988_num_38_1_411125

POIRIER (J.), 1982, « Ethnobiographies océaniennes : La sauvegarde du patrimoine culturel océanien », *in Journal de la Société des océanistes*, n° 74-75, T. 38.

RAZAV (S.), JENICHHEN (A.) & HEINEN (J.), 2012, « Mariage fatal entre religion et politique : Source d'écueils pour l'égalité des sexes », *in Cahiers du Genre*, hors-série.

SAMB (A.), 1971, « L'Islam et l'histoire du Sénégal », IFAN Cheikh Anta Diop, Bulletin b, n° 3, Dakar.

SAMSON (F.), 2010, « Dynamiques religieuses et mobilisations sociales en Afrique », *in Alternatives Sud*, Vol. 17-2010 / pp. 235-242.

http://www.cetri.be/IMG/pdf/Ndaw.pdf

SAMSON (F.), 2006, « Identités Islamiques Dakaroises : Étude comparative de deux mouvements néo-confrérique de jeunes urbains », *in Autrepart*, n° 36, pp.3-19.

SCHMITZ (J.), 2006, « Islam et « esclavage » ou l'impossible « négritude » des Africains musulmans », *in Africulture*s, Juin-août, [67].

SCHMITZ (J.), 2000, « L'Islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles », *in Autrement* (16), 117-137.

SHAID (J.) & de POLIGNAC (F.), « Qu'est-ce qu'un "paysage religieux"? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes », *in Revue de l'histoire des religions.*

SIMARD (B.-L.), « Penser Dieu aujourd'hui : Entre mysticisme et rationalité ».

http://www.revue-sociologique.org/sites/default/files/PENSER%20DIEU%20AUJOURDHUI.pdf.

SIMMEL (G.), 1964, « Problématique de la sociologie des religions », *in Archives de la sociologie des religions*, Janvier-juin.

SOULE (B.), 2007, « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales », *in Recherches qualitatives*, n°27 (1), pp. 127-137.

SOW (C. O.), 2014, « Régulateurs sociaux ou acteurs démocratiques : Les confréries religieuses », Publication *Senplus* 15/02/2014, consulté le 3 Avril 2014 à 10h50.

SOW (F.), 2005, « Penser la femme et l'islam en Afrique : une approche féministe », *in Mama Africa : Mélanges offerts à Catherine Coquery-Vidrovitch*, Paris, L'Harmattan, pp. 335-357.

SY (C. T.), 1980, « Mourides et traditions Négro-africaine du travail », *in revue Ethiopiques* n° 21, janvier.

[Article publié sur http://ethiopiques.refer.sn]

TAUZIN (A.), 1983, « Itinéraire maghrébin, ou l'ethnologie au féminin », *in Chemins de l'Anthropologie*, Raison Présente, 69, Nouvelles Ed. Rationalistes.

TESSIER (H.) & STAMER (J.), 1991, « Église d'Afrique et Islam. Quelle évangélisation ? », *Spiritus* 123.

THIAM (I. B.), 2010, « Colloque international sur la renaissance africaine », *in Bulletin du CODESRIA*, n° 1 & 2.

THOMAS (L. - V.) et LUNNEAU (R.), 1981, « Les religions d'Afrique noire : Textes et traditions sacrés », T. I. Paris, Stock, (2e édition), pp. 78-85.

THOMPSON (J. B.), 2000, « Transformation de la visibilité », *in Réseaux*, n° 100, pp. 189-213.

TONAY (M.-M.) & TORNEY (S.), 1971, « Colloque international sur la notion de personne en Afrique noire », *in Journal de la Société des Africanistes*, t. 41 fasc. 2, pp. 253-257.

TONDA (J.), 2012, « L'impossible décolonisation des sciences sociales africaines », *in revue Mouvements des idées et des luttes, Décoloniser les savoirs, Internationalisation des débats et des luttes*, Éditions La Découverte, hiver 2012, pp. 108-119.

TRINCAZ (J.), 1978, « Christianisme, Islam et transformation sociales : La famille en Casamance », *in Archives en Sciences Sociales des religions*, n° 46/1, pp.85-109.

TROM (D.), 1999, « Phénoménologie et sciences sociales : Alfred Schutz, naissance d'une anthropologie philosophique » *in Persée, Réseaux*, Vol. 17, n° 96 pp. 251-255.

VAN BRUISSEN (M.), 1996, « Les soufis et le pouvoir temporel », *in* Porpovic A. et Veinstein G. (eds), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard.

VITALE (M.), 2009, « Économie morale, Islam et pouvoir charismatique au Burkina Fasso », *in Afrique contemporaine, Économie morale et mutations de l'Islam en Afrique subsaharienne,* (sous la direction de J.-L. Triaud et Leonardo Villalon), n°3, pp. 231-243.

VOIRIOL (O.), 2005, « Les luttes pour la visibilité : Esquisse d'une problématique », *in Réseaux*, n° 129-130.

WILLAIME (P.), 1996, « Laïcité et religion en France », *in Identités religieuses en Europe*, sous la direction de (G.) DAVIE et (D.) HERVIEU-LEGER, Paris, La Découverte.

YEHDI OULD TOLBA (M.), 2002, «Les confréries religieuses en Mauritanie, du spirituel au temporel », Université de Nouakchott.

ZAHRA (A.), 2012, « Penser l'émancipation par le religieux : des féminismes islamiques », publié sur le site *contretemps*, consulté le 12/11/2012, 16 :18.

ZAHRA (A.), 2012, « Féminismes islamiques », Lausanne, Éd. La Fabrique, *in* Colloque « Penser l'émancipation », Lausanne, octobre 2012.

ZIMMERMAN (F.), 1998, « Sahlins, Obeyesekere et la mort du Capitaine Cook », *in L'Homme*, n° 146, 1998, pp.111-205.

***

3. Mémoires et thèses :

ANNE (A. L)., 1990, « Les associations islamiques à Dakar : Le cas de la J. I. R, Dakar », m mémoire de maitrise de philosophie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

BADIANE (O.), 1992, « L'Islam au Sénégal. Contribution à l'étude des rapports entre religion et politique », Mémoire de maîtrise, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

CHAMP (N.), 2009, « Religion et Territoire. L'espace public entre présence confessionnelle et sécularisation dans la France du XIXe siècle. Le cas de la Charente-Inférieure (1801-1914) », Thèse de doctorat en histoire sous la direction de Marc Agostino, soutenue le 18 septembre 2009 à l'Université Michel-de-Montaigne-Bordeaux III.

DIAGNE (T. H.), 1985, « Contribution à l'étude de l'Islam au Sénégal : La confrérie Kuntiyu de Njaasaan. 1884-1914 », Mémoire de maîtrise, Dakar, Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

DIALLO (B.), 1987, « Jeunesse et Islam au Sénégal : l'exemple de l'union nabillah », mémoire de maîtrise de philosophie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

DIAO (B. D.), 1986, « Les confréries religieuses du Sénégal », Mémoire de maîtrise, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

DIARRA (A. O.), 1990, « Changement social en Afrique de l'ouest et ordre traditionnel », Mémoire de maîtrise de philosophie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

DIÉME (B.), 2006, « La place de la photographie religieuse dans la vie quotidienne des sénégalais », mémoire de D. E. A. de sociologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

DIÈYE (M. M.), 1995, « L'Islamisme au Sénégal : Crise de société et/ou dynamisme de l'islam », Thèse de doctorat de sociologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

DIOP (M. C.), 1980, « La confrérie mouride : Organisation politique et mode d'implantation urbaine », Thèse de doctorat de sociologie, Université de Lyon.

DIOP (M. C.), 1976, « Contribution à l'étude du mouridisme. La relation taalibe/marabout », Mémoire de Maîtrise de philosophie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

KOUNTA (M.), 2004, « L'École coloniale au Sénégal : enseignement et idéologie », mémoire de D. E. A., Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

MBAYE (R.), 1976, « L'Islam au Sénégal », Thèse de doctorat, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, Département arabe.

MBAYE (M.), 2001, « Naissance et évolution du Dahiratoul Moustarchidine (1979-2002) », mémoire de Maîtrise, Département d'Arabe, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

NZALI (L.), 2007, « L'adhésion des jeunes de Dakar à des mouvements religieux populaires », Mémoire de maîtrise, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

***

4. Textes religieux

BIBLE, *Genèse* 3, p. 8.

BIBLE, Mathieu, 5 : 5.

BIBLE, Mathieu, 6 : 9.

BIBLE, *Révélation* 5 : 10.

BIBLE, *Ézéchiel*, 18 :4, second, 1910.

BIBLE, *Ecclésiaste* 9 :5, 10 Bible de Jérusalem ; Darby.

BIBLE de Jérusalem, Livre 2 Timothée 2 : 24,25.

BIBLE, *Samuel Livre des Rois.*

Catéchisme de l'Église catholique, première partie, deuxième section, article 12, IV, § 1030.

CORAN, Sourate 9, *At-Tawbatt*, « Le désaveu ou le Repentir », Verset 119.

CORAN, Sourate 48, *Al-Fath* : « La victoire éclatante », verset 29.

CORAN, Sourate 18, *Al-Kahf*, « La Caverne », verset 110.

Table des matières

RÉSUMÉ ii
ABSTRACT iii
REMERCIEMENTS iv
AVANT-PROPOS : DU HASARD DE LA DÉCOUVERTE À LA QUÊTE DE SOI À TRAVERS LA MYSTIQUE *SÛFI* vii
Quand une rencontrre se fait découverte xii
L'intérêt d'une contextualisation xvii
L'esprit de la démarche xix
PRÉFACE : JEUNESSE, RELIGION ET SOCIÉTÉ
À propos d'un titre xxii
Le choix d'un style d'écriture xxix
Pourquoi une étude sur le sens de l'implication religieuse de la jeunesse au Sénégal ?..xxxii
Être jeune à Dakar xxix
« L'espoir est dans la foi […]» xxxvii
Le choix d'une sociologie méthodique et interprétative xxxviii
Un héritage lointain xl
Lutte pour la reconnaissance de soi comme soi xlii
Une jeunesse religieuse xlvi
le cœur du travail : les confréries religieuses *sûfi* xlvii
À propos de notre rapport à la religion xlix
L'Islam au Sénégal : « cet essentiel qui fait vivre » li
INTRODUCTION : L'ENGAGEMENT RELIGIEUX AU PRISME DE L'ANTHROPOLOGIE SYMBOLIQUE 1
L'engagement religieux cmme objet de recherche 2
Sémantique de l'activité religieuse 4
Sortir du durkheimisme 5
Socialisation et stratégie d'intégration 6
Pour une sociologie de l'intention et de l'action raisonnée 8
Démarche et sens d'un travail 9
Le sens d'un travail 11
Annonce du plan 13
PREMIÈRE PARTIE : CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL 16
CHAPITRE 1 : CADRE THÉORIQUE: 17
Section 1 : Problématique 18

1. Intoduction 18
1.1. Choix et construction de l'objet 19
1.1.1. Regard sociologique sur la religion 22
1.1.2. Implication religieuse de la jeunesse 26
1.1.3. Penser la modernité religieuse à travers l'Islam 28
1.2. Le sens de la modernité religieuse dans la pensée de M. Fethullah Gülen 32
1.2.1. Le mouvement Gülen 33
1.2.2. Des mouvements sociaux à contenu religieux à la construction d'une modernité nouvelle 34
1.2.3. L'importance des nouvelles façons de vivre la religion à travers de nouvelles pratiques 36
1.3. Particularité de l'Islam « sénégalais » 39
1. 3.1. Du dynamisme dans les mouvements religieux au Sénégal 45
1. 3.2. Signification socio-historique de la tradition confrérique au Sénégal 48
1. 3. 3. Du pouvoir politique des confréries au Sénégal 51
1. 3.4. Le contrat social 53
Section 2 : Hypothèses 55
1. Introduction 55
1.1. Le sens des conversions massives 55
1.1.1. L'engagement religieux comme « stratégie » 57
1.1.2. Les stratégies de visibilisation religieuse de la jeunesse 61
1.13. Entre conviction profonde et aspiration générationnelle 65
1.1.4. La construction de soi à travers l'activité reliieuse 67
1.1.5. Du besoin d'identification 67
1.2. La question de la transmission 69
1. 2.1. Les cadres de transmission et de socialisation 73
1. 2.2. Les angoisses familiales comme source du besoin religieux 74
Section 3 : Objectivation 77
1. Introduction 77
1.1. Autour de la notion d'objectivation 77
1.1.1. Objectifs et motivations 80
1.1.2. Motivations d'un travail 83
1.2. Origine d'un object particulier 85
1.2.1. Influences 87

CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIE ET DÉROULEMENT DE L'ENQUÊTE 90
Section 1 : Méthodologie 91
1. Introduction 91
1.1. Société, religion et individu ? 91
1.1.1. Pour une démarche anthropologique 92
1.1.2. Pour saisir le sens de l'activité religieuse 93
1.1.3. Modèles théoriques : structuro fonctionnalisme et méthode d'analyse : approche constructiviste 94
1.1.4. L'approche constructiviste 96
1.2. Techniques de recherche 91
1.2.1. De l'engagement à la « visibilité » religieuse 100
Section 2 : Déroulement de l'enquête 102
1. Introduction 102
1.1. Les outils de collectes 102
1.1.1. Observation participante 102
1.1.2. Posture et implication 106
1.1.3. Posture du chercheur face à la religion comme objet de recherche 108
1.2. L'entretien libre 111
1.2.1. L'approche ethnobiographique 112
1.3. L'analyse du mythe 115
1.3.1. Le jeune comme Icare dans le soufisme 116
« L'ambition naît d'un complexed'infériorité par rapport au père » 117
1.3.2. Représentaion du père : entre Chronos et Dédale 121
1.3.3. Aux origines du conflit père/fils 121
1.3.4. Le statut de père 121
1.3.5. Le syndrome de Rebecca 123
1.4. Le choix des enquêtés 128
1.4.1. Les personnes rencontrées 130
Section 3 : Le terrain 132
1. Introduction et présentation des difficultés rencontrées 132
1.1. Anecdotes de terrain 133
« Jeudi 20 septembre 2012» 93
1.1.1. Les *yalla yalla* 135

DEUXIÈME PARTIE : APPROCHE THEORIQUE ET CONCEPTUELLE DE LA NOTION DE RELIGION EN SCIENCES SOCIALES
CHAPITRE 1 : ENTRE SOCIOLOGIE ET SCIENCES DES RELIGIONS 140
Section 1 : La religion comme objet d'étude sociologique 141
1. Introduction 141
1.1. Polysémie et ambigüité du concept de religion en sciences sociales 142
1.1.1. La religion comme comportement social 145
1.1.2. La participation confrérique comme action sociale 146
1.2. Le protestantisme comme modèle d'analyse du religieux 148
1.2.1. Sens et motivation de l'action religieuse chez E. Durkheim et M. Weber .. 151
1.2.2. Religion et modernité 152
1.2.3. Religion et changement social 154
1.3. Religion et rapport de pouvoir 158
1.3.1. Religion et rapport de domination : tentative de démarcation par le réformisme 159
1.3.2. Des origines du besoin de changement 161
1.4. Religion et pathologie 162
1.4.1. Les conséquences d'une exacerbation du sentiment religieux 163
Section 2 : Les religions (révélées) au Sénégal 167
1. Introduction 167
1.1. Le catholicisme et ses nuances 167
1.1.1. Du protestantisme au Jéhovisme 169
Section 3 : Histoire de la religion musulmane 175
1. Introduction 175
1.1. Une religion nouvelle pour un nouveau type de prophétie 176
1.1.1. Contexte d'apparition 177
1.1.2. La Mecque 179
1.1.2.1. Organisation sociale et économique de la cité 180
1.1.3. Les Quraychites 181
1.1.3.1. La foi Quraychite 183
1.2. Muhammad 183
1.2.1. Révélation de l'Islam 184
1.2.2. Particularité de l'Islam selon M. Weber et C. Levi-Strauss 185

CHAPITRE 2 : ETHNOGRAPHIE ET ANALYSE SITUATIONNISTE DU FAIT RELIGIEUX AU SÉNÉGAL 190
Section 1 : L'islamisation du Sénégal 191
1. Introduction 191
1.1. Institutionnalisation de l'islam 193
1.1.1. Originalité de l' « islam sénégalais » 195
Section 2 : Le soufisme 200
1. Introduction 200
1.1. Particularité du soufisme négro-africain 2 01
1.1.1. L'enseignement mystique 203
1.2. Regard contemporain sur la pratique du soufisme 2 04
1.2.1. Quel sens pour le soufisme actuel ? 2 07
Section 3 : De la quête du divin à l'organisation confrérique 208
1. Introduction 208
1.1. La confrérie : origine et description 2 08
1.1.1. Le marabout 2 09
1.1.2. Le pouvoir du marabout 2 10
1.1.2.1. Le marabout savant 210
1.1.2.2. Le marabout-enseignant 211
1.1.2. 3. Le marabout guerrier 211
1.1.3. Statut et rôle du marabout 2 12
1.1.4. Relation marabout / taalibe 2 13
1.2. Les confréries au Sénégal 216
1.2.1. La *Qadiriyya* 2 17
1.2.2. La *Tidjaniyya* 2 19
1.2.2.1. Les rituels *tidjaan* 221
1.2.2.2. Le *wird* 222
1.2.2.3. Le *laaziim* 2 23
1.2.2.4. Le *wazifa* 223
1.2.2.5. Le *xadaratul jumma* 2 24
1.2. 3. Le *Layeen* 2 25
1.2.4. La *Muridiyya* 2 25
1.2.4.1. Rituels et spécificités murid 226
1.2.4.2. Le *jeebelu* 226

Section 4 : Ethnographie d'un mouvement religieux 235
1. Introduction 235
1.1. Baay Niass 235
1.2. Le mouvement *ñaseen* 241
1.2.1. Les spécificités du mouvement 2 44
1.2.2. L'interprétation « rationnelle » mystique 245
TROISIÈME PARTIE : POUR UNE QUESTION DE VISIBILITÉET DE RECONNAISSANCE
CHAPITRE 1 : ENTRE VISIBILITÉ ET RECONNAISSANCE 251
Section 1 : Sur la visibilité 252
1. Introduction 252
1.1. De quoi parle-t-on ? 253
1.1.1. Quand la visibilité est image 253
1.1.2. La notion de visibilité en sciences sociales 255
1.1.3. Distinction entre visibilité et reconnaissance 257
1.2. À propos de la visibilité religieuse de la jeunesse au Sénégal 259
1.2.1. Les enjeux de la visibilité : l'ouverture comme banalisation 263
1. 2.2. Les supports de la visibilité religieuse de la jeunesse 265
1.2.3. De la volonté de visibilisation à celle d'accaparement de l'espace public 267
1.2.4. La présentation de soi dans l'espace social 269
1.2.4.1. L'usage du njell 270
1.2.4.2. La question du sens de la photographie religieuse chez les Sénégalais « confrérisé » 272
1.2.4. 3. Un comportement ritualisé face à la photographie 274
1.2.4.4. Le café Tuuba 274
« Sëriñ bi mo ko barkeel » 275
Section 2 :À propos de la notion de jeunesse 276
1. Introduction 276
1.1. Construction socio-historique de la notion de jeunesse 277
1.1.1. La jeunesse dans les études sociologiques 281
1.1.2. Pour une analyse sociopolitique de la jeunesse 284
1.1.3. La jeunesse dans les sociétés traditionnelles 285
1.1.4. Signification de la jeunesse selon le positionnement social 286
1.1.5. Sortir de la condition de jeune 287

1.2. Décryptage des motivations sociopolitiques de l'action religieuse de la jeunesse 288
1.2.1. Exclusion et rapport de force dans les espaces religieux 291
Section 3 : La *tarbiya* 293
1. Introduction 293
1.1. L'initiation mystique 294
1.1.1. Sens et portée de l'initiation mystique 297
1.1.2. Symbolique d'une rencontre mystique 297
Autres exemples 299
1.1. 3. L'initiation comme processus de transmission 301
1.1.4. Que retient-on d'une bonne initiation ? 302
1.1.5. La construction d'une identité par l'initiation 303
1.2. La *tarbiya* 305
1.2.1. Les étapes de la *tarbiya* 310
1.2.2. La connaissance de Dieu 312
1.2.3. La *fanâ* ou vision fine 315
CHAPITRE 2 : REPRESENTATIVITÉ ET ENGAGEMENT RELIGIEUX 318
Section 1 : Implication religieuse de la jeunesse au Sénégal 319
1. Introduction 319
1.1. Manifestation de l'activité religieuse 320
1.1.1. L'engagement religieux 321
1.2. L'initiation dans une confrérie 324
1.1.2. Les techniques de socialisation 326
1.3. De la soumission dans les confréries religieuses 328
Section 2 : De la représentativité des femmes dans les instances de contrôles confrériques 336
1. Introduction 336
1.1. La femme dans la société traditionnelle 337
1.1.1. Statut de la femme dans la société islamisée 340
1.1.2. La place de la femme dans l'organisation confrérique 345
1.2. L'expérience religieuse des femmes 343
Section 3 : De l'implication des ouztaz daara dans le jeu politique : sens et représentation d'un militantisme nouveau 349
1. Introduction 349

1.1. Les marabouts politiques 350
1.1.1. Statut de *oustaz* 350
1.2. Le *daara* 351
1.2.1. L'instruction dans les *daara* 352
1.2.2. Actualité des *daara* 354
1.3. Les oustaz de la politique 356
1. 3.1. Relation avec les politiciens 359
1.3.2. Vision de la laïcité 360
1. 3.3. L'action politique pour réctifier les injustices sociales 361
1. 3.4. Relation avec les autres religions 361
1.3.5. Religion et politique 362
CONCLUSION : L'ENGAGEMENT RELIGIEUX COMME PREUVE D'UNE EXISTENCE SOCIALE
1. Le sens d'un travail 367
2. De l'implication religieuse de la jeunesse dans ces associations spirituelles d'inspiration *sûfi* 367
2.1. Signification socio-historique de la présence confrérique au Sénégal 368
2.1.L'implication confrérique de la jeunesse au Sénégal 368
3. En fin de compte 369
BIBLIOGRAPHIE
1. Ouvrages 374
2. Articles 397
3. Mémoires et thèses 413
4. Textes religieux 415
TABLE DES MATIÈRES
ANNEXES
1. Glosssaire 426
2. Grilles d'entretiens et réflexions secondaires 434
3. Principaux thèmes à aborder 435

ANNEXES

1. Glossaire

Ablution : *diapp* en wolof, Pratique musulmane qui consiste à se purifier certaines parties du corps avec de l'eau propre avant l'exécution d'une prière. Chaque partie devra être mouillée trois fois comme indiquée ; il s'agit du visage, de la bouche, le nez, les mais jusqu'aux coudes, la tête, les oreilles et enfin les pieds.

Adiyya : Don en espèce ou en nature donné à un marabout dans le but de recevoir ses prières et sa bénédiction.

Álluwa : *tablette de bois sur laquelle on écrit le Coran.*

Amiin : Expression se traduisant par : « Ô Allah accepte nos invocations ! »

Allah : Nom du Dieu prêché par Mohammad prophète de l'Islam.
Allahou akbar : Formule arabe qui se traduit par *Allah* est plus grand. Elle est prononcée à plusieurs reprises durant la prière.

Aref : premier degré d'initiation (initiés).

Astakhfiroulâh : Formule de pardon.

***Asr* :** Avant dernière prière de la journée. Elle se fait au crépuscule.

Assalamou aleykoum : Formule marquant la fin de la prière. Elle se traduit par : « Que la paix soit avec vous ». Elle est aussi une formule de salutation entre musulmans.

Baay : Père.

Baay Faall : Mouvement parallèle au mouridisme. Les *Baay Faall* se particularisent par leurs vœux qui sont de servir, *ad vit aeternam,* la maison du fondateur de la confrérie sans rien attendre en retour. Cet ordre a été initié par Cheikh Ibra Fall, un des premiers disciples de Cheikh Ahmadou Bamba**.**

Baadoolo : Représente le peuple dans la société traditionnelle. Il essentiellement composé de paysans non propriétaires qui sont aux services des rois et seigneurs.

Baraka : Chance.

Barkeel : bénéficier d'une bénédiction.

Buur : Représente la classe supérieure dans la société traditionnelle. Il incarnait la noblesse et avait droit à l'exercice du pouvoir.

Cadi : Titre porté par les représentants de la justice dans les sociétés musulmanes.

Cánt : Festivités religieuses à l'intention d'un marabout. Les *cánt* se particularisent par des chants et des danses à l'honneur d'une personnalité emblématique de la communauté religieuse. Dans ce travail, les *cánt* seront étudiés avec le groupe *murid* des *cántakone* dirigé par le cheikh Béthio Thioune qui a vulgarisé la pratique chez ses jeunes membres.

***Casté* :** On désigne l'ensemble des individus issus des castes inférieurs dans la société traditionnelle wolof. On peut également parler de *ñeeño.* Cette expression a été popularisée par cheikh Tidiane Sy dans son travail la confrérie *murid*.

Chaada : Il s'agit de la protestation de foi, le premier piller de l'islam. Il incombe à celui qui souhaite entrer dans la religion d'attester qu'il n'y a qu'un Dieu, Allah et Mohammad est son prophète.

***Ceeddo* :** Par ce terme on désigne à la fois la culture wolof traditionnelle et son culte voué aux esprits mais il désigne également une société guerrière wolof réfractaire à l'Islam et à la colonisation. L'une des figures célèbres est Lat - *Joor* roi du Kajoor.

Cheikh : Titre donné à un chef religieux dans une confrérie.

Dikhr : Récitation à voix haute de bénédicités ou d'attributs divins dans le but d'atteindre l'extase.

Donn : hériter.

Doon : être.

Laaman : Il s'agit de la classe des propriétaires terriens dans la société wolof traditionnelle. Il pouvait également s'agir de celui qui a été désigné par le roi pour administrer les répartir le foncier aux populations.

Lébu : Communauté de pêcheurs vivant sur la côte sénégalaise et appartenant au groupe ethnique des wolofs.

Livre : Il s'agit du Coran livre sacré des révélations faites par Dieu au prophète Mohamed par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (Djibril pour les musulmans). Le livre s'organise sous forme de chapitres (sourates) et de versets (*ayats*) qui sont considérés par les musulmans comme étant la parole de Dieu du fait qu'il s'y exprime à la personne

Mahdi : Nom arabe signifiant messager de Dieu. Son apparition doit coïncider avec la fin des temps. Sa mission serait d'exhorter les peuples à rompre avec les rites animistes en vue de suivre les pratiques de l'Islam

Daara ou école coranique : Institution pédagogique dans les pays musulmans dans laquelle, l'enfant acquiert la connaissance religieuse par la maîtrise du Coran. Les enseignements sont assurés par un maître coranique ou *oustaz.*

Dahira : Association d'individus ayant en partage une allégeance commune à une voie religieuse ou à un marabout.

***Djihad* :** Guerre sainte

Jeebelu : Rituel D'allégeance dans le mouridisme. Il symbolise l'entrée dans la confrérie.

Ndigël : Ordre ou injonction émanant d'un chef religieux. Les adeptes lui confrèrent une valeur éminemment sacrée et doivent nécessairement y répondre de façon positive. Cette pratique est plus présente dans le mouridisme où il est une composante essentielle de la foi.

Ngërëm : Bénédiction ou reconnaissance décernée à un individu de la part d'une autorité. Il peut s'agir de parent envers un enfant ou de marabout envers un disciple. Dans tous les cas, il suppose une reconnaissance publique de la filiation et de la satisfaction de l'avoir comme enfant ou disciple. La représentation populaire, c'est la première source de prestige sociale.

Ñeeño : Gens issus des différentes castes.

Ñiak Kilifa : Rebelle ou même renégat. Il s'agit de tout individu qui refuse une autorité qu'il s'agisse de celle de ses parents ou religieuse.

Ñoole : courtisans, serviteurs ou encore bouffons

Fanâ : État d'extase spirituelle dû à un ascétisme rigoureux.

Faydou : Tiré de l'arabe effluve, nom donné au mouvement de *Baay* Niass pour désigner le caractère débordant ou la ruée vers la *Tidjaniyya* qu'avait prédit Cheikh Ahmed Tidiane

Fadjr : première des cinq prières diurnes qui doit être accomplie à l'aube.

Gácce : Honte

Gammu : Commémoration annuelle organisée à l'intention d'un marabout dans la *Tidjaniyya*. Cependant, ce terme est plus retenu dans l'entendement populaire comme désignant la célébration du *maouloud*, naissance du prophète de l'Islam.

Geer : Caste des nobles, en général.

Gör : Homme libre ou affranchi

Gouth al Zaman : sauveur de notre temps.

Guéweul : ou griots. Grands maîtres de la tradition orale ils sont à la fois artistes (chanteurs, musiciens) et historiens parce que faisant aussi office de mémorialistes et de généalogistes

Haqiqa : Réalité divine

Hubris : L'*hubris* représente la faute la plus fondamentale dans la civilisation grecque. Elle symbolise la démesure, le fait de désirer plus que ce que la juste mesure du destin (*moïra*) nous a attribué. Platon dans le Banquet le considère comme un défaut caractéristique de la jeunesse

Ijaaza : un diplôme devant servir de preuve d'une part de sa science et de sa filiation avec le saint fondateur de la confrérie et avec le prophète. C'est ce qui lui confère la légitimé de donner le *wird* et le nombre de *taalibe* à qui il devra le donner et suivre l'évolution spirituelle

Jaam : Esclave

Jef lekk : Par cette expression, on désigne les artisans qui vivent de leur métier. L'expression se compose des mots *jef* (travailler) et *lekk* (se nourrir). Les *jef lekk* constituent une caste qui se divise elle-même en plusieurs sous-castes, toujours selon la spécialisation professionnelle.

Khaam : Individu non initié aux techniques de la mystique sûfi

Kitab : Livre sacré, le Coran ;

Kilifa : Dans l'organisation sociale wolof, le *kilifa* renvoie à un modèle, une référence ou un guide. C'est responsable qui a à sa charge l'éducation ou la destinée d'autres hommes.

Kurél : Le *kurél* représente un groupe restreint de *taalibe* murid qui se retrouve fréquemment pour la lecture des *Khassaïdes* (écrits du fondateur du mouridisme). Le *kurél* est une portion de la *dahira*, les lecteurs se forment un cercle avec aux centres les écrits et récitent de façon mélodieuse les vers des *khassaïdes*

Laazim : Rituel tijaan du matin. Il s'agit à voix basse un certain nombre des attributs divin. Il a une essence obligatoire pour tout initié.

Lawbé : caste des boisseliers

Leul : Espace de réclusion des circoncis dans les sociétés traditionnelles. Il s'agit de campement établi en dehors des lieux d'habitation ou ils seront initiés et instruits dans les secrets de la tradition**.**

Mágal : Cérémonie de commémoration chez les *murid*. Il est organisé, chaque année, à l'intention d'un marabout disparu. Le grand *mágal* par contre célèbre le départ de Cheikh Ahmadou Bamba exil au Gabon.

Maghreb : Prière qui doit être faite juste avant le coucher du soleil.

Mbaar : Voir *leul*.

Mbóot : secret.

Mouahhid : haut degré dans l'élévation spirituelle dans la *Qadiriyya* Il s'agit du titre de ceux qui sont parvenus à s'unir avec la divinité.

Murid: aspirants et également adepte de la confrérie murid

Muqáddam *: Haut dignitaire dans l'ordre des initiés sûfi.*

Ñaan *: prière*

Ñaseen : « Démembrement » de la confrérie *tijaan*. C'est en observant les jeunes de cette *tarîqa* que l'idée de traiter de la participation des jeunes dans les confréries nous est venue. Aujourd'hui, elle compte pratiquement plus de jeunes disciples que la confrérie mère

Nguistal : Effort de visibilisation sociale.

Uudé : caste des cordonniers

Raabe kat: caste des tisserands

Rakkat : Unité de base dans la prière musulmane. La prière dans son intégralité se compose de deux à quatre *rakkats* maximum. La *rakkat* va de la prononciation de la formule de début (*Allahou akbar*) à la prosternation (quand le pratiquant pose son front sur le sol). Dès qu'il se relève, c'est un autre *rakkat* qui commence.

Saab lekk : Cette expression se compose des mots *sab* (crier) et *lekk* (se nourrir). Elle désigne ceux qui vivent du chant ou de l'usage de la parole.

Sëriñ : Maître, marabout

Saafara : Concoction magique préparée par un marabout.

Salat : prière

Sami' Allahou liman hamida : Louange prononcée par le musulman durant la prière qui signifie : « Ô seigneur (*Allah*) ! À toi les louanges, beaucoup de bonnes et généreuses louanges bénies, plein les cieux et plein et plein de tout ce que tu voudras au-delà d'eux. »

Shari'a : Loi musulmane

Söll : remplir. Ce terme symbolise l'action de la transmission qui à travers elle, le détenteur du savoir ou du capital symbolique le remplirait, telle un vase, de toute sa symbolique et de toute sa mémoire

Soufisme : *Taçawwuf* en arabe représente la dimension ésotérique de l'esprit

Sunna : Exemple de la vie de prophète.

Tabala : Tambour que l'on utilise lors des séances de *dikhr* chez les *Qaadir*

Taalibé : Mot wolof généralement utilisé pour désigner un disciple ou aspirant.

Tafsir : l'exégèse par la traduction du Coran

Tarîqa : Appellation arabe qui signifie voie ou chemin qui mène à Dieu.
Tarbiya : Forme d'éducation mystique dispensée dans les confréries. C'est durant cette phase que le *taalibe* acquiert les connaissances et codes de son nouveau groupe.

Tëgg : *caste des* forgerons, bijoutiers

Titanomachie : Épisode dans la mythologie grecque qui revient sur le combat des Dieux de la première génération, Chronos opposé à ses fils notamment Zeus qui en sortit vainqueur et libéra ses divins frères de l'emprise de leur père.

Tubaab : Expression wolof usité au Sénégal pour désigner les européens. Dans le cas cité, il s'agit d'un usage péjoratif pour désigner les sénégalais qui vivent ou rentrent de France après un long séjour.

Tuur : religion traditionnelle des wolofs. II s'agit d'un culte voué aux ancêtres mais également à des êtres surnaturels nommés rab. Les adeptes sont obligés de leur faire régulièrement des offrandes sur leur autel afin d'honorer un pacte qui a été contracté depuis des générations. Malgré l'islamisation massive, il existe des survivances dans cette communauté et famille sénégalaise qui entretiennent les pactes.

***Walî* :** Saint homme qui bénéficie de pouvoir mystique.

Waane : ingénieux

Wazifa : Pratique obligatoire dans la *Tidjaniyya* que les disciples doivent faire ensemble. Ils s'installent autour d'un drap blanc qu'ils appellent *malaane* et chantent en chœur et à haute voix des versets du Coran et certains noms ou attributs de Dieu.

Wird *:* Pratique religieuse qui consiste à répéter frénétiquement des noms et d'attributs divins

Xaadra : Rituel *tijaan* qui se fait en groupe tous les vendredis soir dans les mosquées.

Xalé : Jeune

Xam xam *: savoir*

Yegg : accéder *;* Désigne l'accomplissement de l'initiation *sûfi*

Zawiya : Les zawiyas sont des édifices religieux qui accueillent les membres d'une confrérie pour des séances de prières communes. L'autorité et l'organisation de la zawiya incombe à un cheikh supérieur qui fixent et dirigent les prières ainsi que l'exécution des rituels. On remarque plus ce type d'édifice au sein de la *Tidjaniyya* elles servent de lieux de rencontre et de communion.

***Ziyaar* :** Visite faite à un marabout dans le but de lui présenter son respect et lui renouveler par la même occasion toute sa fidélité. Les adeptes en profitent également pour recueillir sa bénédiction.

2. Grille d'entretien et réflexions secondaires

1. Généralités

- Questions d'ouverture

(Trajectoire personnelle)

2. Thèmes

1) Confréries

- Découverte de la confrérie
- Condition d'adhésion à la confrérie
- Statut de *talibé*
- Relation
  1) Entre *taalibe*
  2) Avec les non participants à cette confrérie
  3) Avec les membres des autres confréries
  4) Avec les parents, s'il s'agit d'une voix autre que celle des parents.
- Place de la confrérie dans la vie du participant
- Foi en la confrérie

→ Où commence-t-elle ?

Où s'arrête-t-elle ?

→ Comment la comprend (perçoit l'enquêté actif et non actif).

→Perception de la confrérie, de la Religion, de la place qu'elle semble détenir ou occupe dans cet espace ?

- **Famille**
  - Trajectoire familiale liée à la confrérie.
  - Perception de la confrérie par les parents.
  - Perception sur l'engagement de leur enfant (…)

3. Principaux thèmes à aborder

- Description de l'espace religieux
- Présentation de soi dans l'espace religieux par les jeunes (stratégies).
- Visibilité et sur-visibilité des jeunes dans l'espace religieux.
- Modes et stratégies d'investissement de l'espace religieux.

(Qu'est-ce qu'un espace religieux ?)

- Les canaux d'investissement de l'espace → de nouveaux moyens de prosélytisme de la part de ces jeunes.

(Média, musique …)

Surtout au travers de la musique avec des rappeurs qui revendiquent leur appartenance religieuse et font partager leur expérience religieuse à travers les textes de leurs chansons.

Nota Bene : Tout est expérience, autant dans le soufisme que dans le mysticisme. Aborder le thème la question de l'expérience en sociologie, anthropologie et psychologie cognitive.

Il s'agit, en guise d'exemple, d'allusion faite au *Bidew bu bess,* le *daara j* …

Par contre, quelqu'un comme le rappeur Fata ne parle pas d'expérience confrérique, mais plutôt de sa foi et de son amour envers le prophète.

Interroger le regard que les enquêtés portent aujourd'hui sur la laïcité et sa signification.

Autrement dit, que signifie aujourd'hui la laïcité dans une société où l'activité religieuse n'est ne semble pas être considéré comme relevant de l'intimité ou encore du privé mais, se trouve posé sur l'espace public au même titre que les autres activités du quotidien ?

L'imposition et la revendication des particularités religieuses ne seront-telle pas un jour un frein à l'idée d'établir une nation homogène ?

Nous avons toujours vécu avec trois modèles de perception de laïcité.

1) Premier → celle vécue au Sénégal. Hérité de Senghor, il → une acceptation de toutes les figures religieuses. Aucune n'a plus ou moins d'importance qu'une autre …

2) Une autre présente en France → que dans l'espace public, on ne parle pas de la religion. Elle relève du domaine privé. Il devient avec cette idée, inconvenant de parler religion en public ou de faire montre de son appartenance religieuse en dehors de la sphère privée. Ce qui eut comme principal conséquence, une sécularisation extrême conduisant même par moment à un déni des libertés in-

dividuelles de culte et de la différence dans ce pays. Avec l'interdiction des signes religieux tels la croix en public, la *burka,* etc. il s'agit dans cette perception de la laïcité de rester discret avec sa foi.

3) Une dernière est celle des États-Unis où l'individu reste libre, autant en public que dans le privé, de faire montre de sa culture religieuse. Ce ne pouvait en être autrement. Nous sommes bien au pays de la liberté comme l'aiment à le dire certains. Leur perception de la démocratie fait que l'individu est totalement libre d'exercer son culte ou il veut, quand il veut. Cela juste en veillant à ne pas enfreindre la loi …

- **La participation religieuse dans le contexte migratoire**

Dans ce contexte, on s'agrippe à la religion comme on s'agripperait à une corde ou aux parois d'une falaise d'où on vient de glisser. L'Islam m'a permis d'éviter la rupture avec ma culture d'origine. Rester musulman, pratiquer de manière régulière était pour moi une façon de conserver mon identité sénégalaise. D'avoir une identité, être autre chose, de conserver un lien avec la culture d'origine et d'éviter la rupture. Massaër Diallo parlait du nom comme ce qui faisait l'identité du migrant, l'écorcher signifier écorcher une partie de son identité. [866] Pour nous ce fut la religion. Ne pas pratiquer signifierait rester figé dans une identité que l'on n'aurait pas choisi, qui aurait été imposée par nos hôtes. Celle d'un jeune migrant noir candidat à l'émancipation. Se présenter comme musulman noir africain encore différent du musulman arabe était un moyen d'imposer son existence et sa différence. Dans cette circonstance, la notion d'universalisme n'a plus de sens, du moins pas cette vision universalisme héritée de l'époque des lumières qui nous impose une vision occidentale à adopter. Il s'agit de marquer une différence avec tout et tout le monde, dans tous les domaines, d'imposer un regard autre, différent, une vision que l'on pense sénégalaise. Cela même dans le fond, l'analyse de cette situation montrera que cette manière de voir, cette manière d'imposer un regard différent, n'est pas une véritable vision sénégalaise, autochtone avec laquelle nous sommes partis. Mais une construction identitaire nouvelle naissant de frustration divers rencontrées au long de notre expérience migratoire. Ce qui va impliquer la construction d'une nouvelle identité bricolée, dans la mesure elle aura été construite sur la base des différentes influences que nous aurons reçues durant notre parcours migratoire…

[866] Massaër Diallo, Blaise Ndjehoya, *Le regard africain. Les Français vus par des Africains.*

Nous voyons que, la pratique religieuse en générale participe à la redéfinition, parfois même à une reconstruction identitaire. Sachant que parfois la construction n'est pas arrivée à son achèvement. Rappelons que nous parlons des jeunes étudiants en situation de migration savante. Ces derniers subissent en notre sens beaucoup plus les affres de la migration que les autres travailleurs. La raison c'est qu'ils deviennent des entre deux. Et cela malheureusement tout au long de leur existence. Ayant quitté très jeune leur pays d'origine, à un âge où leur construction identitaire n'est pas achevée, ils sont injectés dans une nouvelle. Et devront se construire ou se reconstruire seule sans repère ou modèles culturels. Il faut dire que c'est entre dix-huit et vingt-cinq ans que le jeune homme construit son identité selon les besoins de sa culture. Cela sur le modèle du père et des autres adulte qu'il côtoie dans son entourage (famille, étrangers dans la rue, les enseignants…). Il observe les comportements et attitudes des gens de son entourage, enregistre des comportements qui inconsciemment le marque chez une personne et se construit une identité sur la base de toute ses expériences. Ce qui a donc fait dire quelque part dans ce travail que l'éducation traditionnelle se faisait par mimétisme, observation et mise en pratique. Le jeune remarque un comportement chez une personne, l'enregistre, la met en pratique (reproduit) et se construit plu tard une identité propre sur la base de tous ce qu'il a observé durant cette phase.

J'insiste plus sur les jeunes hommes en situation de migration savante parce qu'ils sont plus touchés par cette rupture. Les filles étudiantes ne vivent que rarement cette situation, ainsi que les migrants travailleurs, même jeunes. Pour les filles la construction de l'identité prend moins de temps. En fait le processus commence beaucoup plus tôt, dès la puberté. Dès l'entrée dans cette phase, la jeune fille est prise en main par sa mère et les autres femmes de son entourage qui comme à lui enseigner les codes et règles en vigueur dans sa société. Elle fait l'expérience de sa coutume et de ses réalités beaucoup plus tôt que le jeune garçon qui reste dans l'état d'enfant beaucoup plus longtemps, et non encore connecté aux réalités sociales. Á dix-huit ans ou peu plus, quand s'agira de quitter son pays pour un autre, elle aura une identité presque achevée, si elle ne l'est pas déjà. Elle ne connaitra pas la situation de rupture qui lui fera se redéfinir ou se réinvente. Elle ne fera que rajouter de nouvelles valeurs à celles qui sont déjà incorporées. Cependant, son intégration sera beaucoup plus difficile que le jeune homme étudiant. La jeune fille ne s'ouvrira que très peu à ses hôtes et ne créera pas de liens étroits avec les autochtones.

Contrairement au jeune homme qui ne cherchera qu'à s'intégrer plus rapidement et de fondre dans la masse. La jeune fille connaîtra moins d'influences que le jeune homme. Elles ne vont s'ouvrir qu'à leurs compatriotes et être entre elle. Ce qui fait qu'elles ne vivront que

très peu la crise de la rupture qui survient chez les jeunes après quelques années (en moyenne trois ans).

Pour le jeune migrant travailleur, c'est un peu le même cas que la jeune femme étudiante. Dès son arrivée, il est lui, pris en charge par ses compatriotes qui l'accueillent. Il vivra tout son séjour en compagnie de son groupe d'appartenance sans avoir à s'ouvrir aux autochtones. L'épreuve de la foi par la confrérie restera un lien fort de solidarité et une manière de conserver des valeurs traditionnelles comme le souci de l'autre, l'entre aide entre autres. Eux aussi ne s'intègrent et ne cherchent pas à se fondre dans la masse occidentale. La construction de leur identité s'achèvera en relation avec les membres de leur communauté qu'ils côtoient et les enseignements de leur marabout.

Cependant, il arrive que certains jeunes migrants travailleurs s'ouvrent à la société hôtes, se marient, ou y trouvent des fréquentations. Il arrive que ce soit par stratégie, pour accéder à un statut reconnu dans la société. Ces unions ne marchent que dans de rare cas, dans la mesure ou l'individu connait un fort encrage culturel ou coutumier qui fera que la relation mixte n'aboutisse pas souvent…

- **Fondement idéologique des religions**

Toute religion repose sur un socle, une base sur la laquelle elle se définit. Cette base est un souvent un idéal à atteindre pour une société plus saine et plus humaine. Rappelons que le but des religions a toujours été de proposer à l'humanité un modèle de société qui nous éloignera le plus possible de la bestialité. Bien avant la philosophie et les autres formes de pensées qui les combattent aujourd'hui, la religion a été le premier élan dans la construction de l'humanité et des valeurs humaines. Son but reste la construction d'un modèle de société ou les individus vivent en « Homme » et s'éloigne le plus possible de l'instinct animal qui réside en nous. Avant l'avènement de la raison, la pensée religieuse aura été le modèle sur lequel les individus s'appuyaient pour vivre en Homme.

Cependant, le socle dans lesquelles se définissent les différentes religions naissent de besoin qui sont en lien avec le contexte historique et sociale dans laquelle elle est apparue. Un retour sur le contexte d'apparition des différentes religions révélées ainsi que présentation de leur inspirateur nous permettront de comprendre le fond de notre pensée. Nous reviendrons aussi sur certains effluves religieux issus de religions révélées pour analyser leur contexte d'apparition.

- **Le Judaïsme**

- Moïse
- Contexte d'apparition
- But ou Socle d'identification (préceptes)

- **Le Christianisme**

- Jésus
- Contexte d'apparition
- But ou socle d'identification
- (Catholicisme)

Le but de cette religion → l'amour et le respect de l'autre

- Le protestantisme
- Contexte de rupture
- Leaders
- But ou socle d'identité (les préceptes)

Le but probable de cette vision du christianisme→ la productivité. L'individu est sur terre pour produire des richesses et non pour profiter du labeur d'autrui (ce que nous légué nos parents. C'est aussi une réponse à l'église qui soutirait énormément à la société).

La production de bien (richesse) intègre une dimension sacrée, religieuse et en fait une religion pragmatique et capitaliste, et laisse de côté la supputation philosophique. (Chacun doit devenir riche, laisser un énorme patrimoine ou augmenter le patrimoine laissé par ses ascendants. La production de richesse ou les moyens d'y accéder n'est plus le fait de certains choisi par Dieu mais, l'affaire de tout le monde. Tout individu a pour mission sur terre de produire des richesses avant de se présenter devant le seigneur).

- **Mormon**

- Mormon (le personnage)
- Contexte d'apparition
- Les préceptes
- But ou socle de d'identité

Le mormon repose principalement sur la crainte de l'apocalypse. Les individus vivent leur foi pour préparer l'apocalypse qui peut survenir à tout instant. Ils aménagent des caves, achètent des kits de survie, se font baptiser …

- **L'Islam**

- Mohammed
- Contexte d'apparition
- But ou de l'identité (préceptes)

L'islam → la justice sociale, l'égalité entre les hommes à une époque où sa reconnaissance dépend le statut de l'individu...

- **La participation confrérique**

→ **Une** sorte de stratégie de la part d'une frange de la population. Et cela depuis leur apparition dans la société traditionnelle.

Cette participation a collaboré à la transformation de la société traditionnelle dans un premier temps et adhère aujourd'hui celle d'aujourd'hui.

- **La société traditionnelle**

Anthropologie dynamique en ce sens que je replace le sens de la participation dans son contexte. Aujourd'hui, la participation confrérique chez les jeunes traduit un besoin d'individuation et d'émancipation de leur part… Cette réflexion nous amène à nous intéresser à la notion de personne en Afrique noire. Des exemples seront pris dans d'autres religions pour comprendre le sens que l'on donne à la personne…

(…) Repérer les types d'associations, d'organisations qui existent dans une société et saisir ou comprendre le rôle qu'elles jouent dans la société en général.

Au Sénégal, il y a les associations religieuses. Quel rôle jouent-elles dans la société ?

Dans les hommes ?

Comment adhérent-ont ?

Qu'est-ce qu'une bonne conversion ?

L'expérience, l'itinéraire.

Quel devrait être la limite entre la participation confrérique chez les jeunes et la reconnaissance sociale de la personne. Je sais que l'homme idéal, se construit par son éducation et sa reconnaissance en tan t que tel nous intéresse.

L'homme idéal → un homme achevé, dans toute sa finitude. Un tel homme est celui qui peut prétendre à la connaissance de Dieu ou du savoir conforme à sa dévotion. De même que ce sera l'homme de son époque, celui qui s'inscrit en vrai dans son époque.

La notion d'idéal

- **L'homme idéal**

- Islam
- Soufisme
- Confréries
- Gülen & Ghazali

_ Christianisme

_ Autres religions

- **L'individu idéal**

La notion d'idéale →une logique évolutive. On quitte un état moindre pour un autre, meilleur, du moins on a l'impression que ça l'est.

- **Buts et fondements de l'initiation mystique**

L'initiation mystique soufie permet à l'aspirant de saisir sa relation avec l'absolu. Dans et par le sentiment de cette relation, il perçoit le sens de son existence. Ce qui le conduira à une forme d'individuation puis à l'émancipation par rapport au groupe d'origine. Comment ?

Comment en arrivent-ils à ce résultat ?

Lire Hegel, Leçon sur la philosophie de la religion.

L'absolu → que Dieu est le commencement et la fin de toute chose.

→ La conscience de la vérité que les *ñaseen* appellent connaissance de Dieu →précisément une liberté de l'esprit de l'homme de toute finitude.

→ La renaissance → que la vie passée n'existe plus.

Dans l'initiation se dissolvent tous les soucis de l'aspirant, il est la certitude…

→En ce qui concerne l'individu idéal, comme dans la politique d'ailleurs, il nous tente de la voir comme Feuerbach l'avait fait en temps pour Dieu et dans les grandes religions. En effet, dans son ouvrage l'essence du christianisme, il montre que l'homme est la mesure de toutes choses et de toute réalité. Il a créé Dieu à partir de lui-même en niant ses propres im-

perfections, il inventé un être parfait. Dieu ne serait que la projection de l'essence humaine hors d'elle-même.

Dans notre affaire, il y a aussi une projection. En fait, l'homme à sa véritable nature, projette ses manquements, ses points faibles, ce qu'il aurait voulu être sur un être idéal, la présentant parfois comme un « homme évolué », le meilleur des hommes, la quintessence de la création. Tout l'intérêt de l'opération mystique soufi étant d'aider les hommes à atteindre cet idéal…

Ce qui semble nous rapprocher de l'idée de Nietzche qui se demandait dans le *Gai Savoir*, si la grandeur de l'homme n'était pas de devenir lui-même un dieu pour apparaître digne de lui.

- **Lire sur l'idéalisme**
    - Descartes : idéalisme problématique
    - Leibniz : idéalisme monadique
    - Berkeley : idéalisme immatérialiste
    - Kant : idéalisme transcendantal
    - Schopenhauer : idéalisme volontariste
    - Hegel : idéalisme absolu
- **Dans la théorie des idées**
    - Platon avec deux mondes

→ monde visible

→ monde intelligible

→ Idéalisme d'Aristote

- **Jeunesse et religion**

La construction sociale et morale des jeunes dans les confréries religieuses du Sénégal.

→ Il s'agit de comprendre l'impact ou l'influence des idéologies religieuses dans la construction sociale des jeunes sénégalais.

Á quels problèmes émotionnels répond cette massive implication.

- **But du travail anthropologique**

→ Comprendre ce qui se passe chez soi par le détour de l'autre.

- **L'importance de l'objectivation**

Le travail anthropologique, bien que comme méthode on parle d'observation participante, n'est qu'une interprétation. Or l'outil important de l'observation → le regard.

Le regard est un fait culturellement construit. Je mets ici « culture » entre guillemet parce que ne partageant pas cette idée qui veut que tout s'explique par la culture. Idée qui en fait un pot-pourri ou on met tout et n'importe quoi pour se faciliter la tâche. Définissons la culture comme l'ensemble des caractères distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent un groupe humain. Ce qui en fait une théorie sur social, théorie élaborée par une observation extérieure à une réalité sociale… Il faut préciser que l'on n'observe pas une culture en train de se faire. Mais plutôt ce qui la fait théoriquement. Préférons alors parler de tradition, de coutume qui sont les éléments, les pratiques visibles qui peuvent caractériser un groupe humain.

Le regard provient d'une culture. On a tendance à comparer une culture par un autre or tel n'est pas le but du travail anthropologique. En fait, il s'agit d'observer un fait, dans sa propre culture, de la présenter et en suite de voir ce qui se fait ailleurs pour le mettre en lien avec ce qui se fait ailleurs pour le mettre en lien avec ce qui se fait chez soi. En aucun cas, il ne s'agit d'un travail comparatif.

- **La religion : vision au Sénégal**

La religion n'est pas un moyen de prouver sa foi, sa dévotion, mais plutôt un outil pour faire légitimer ses actions de tous les jours. On assiste à une forme d'instrumentalisation de la religion dans la société sénégalaise…

- **Engagement religieux (confrérique)**

(…) Des raisons qui vraisemblablement peuvent conduire le jeune à s'engager dans une voie confrérique, nous avons décelé des points d'ordre psychologiques tels que : le désœuvrement, le découragement face à la vie, écœurement face à un parent qui ne joue pas pleinement son rôle, l'angoisse existentiel, l'envi d'appartenir à un groupe, de rompre avec la chaîne filiale pour marquer son individuation.

- **Rôle du chercheur**

Le rôle du chercheur en science sociale, sociologie comme anthropologie n'est pas tout simplement de répondre à la question du pourquoi de tel comportement dans un groupe d'individu. En fait, en plus de cette question, il lui revient aussi d'analyser les propos des enquêtés, pour savoir à quel besoin émotionnel répondrait la pratique de tel ou tel comportement dans une tradition. Nous partons du postulat que rien ne se fait au hasard. Toute pratique, toute tradition répond à un besoin émotionnel particulier. Le déceler serait un fort renseignement sur les aspirations profondes d'un peuple de cette culture…

(…) Il est une tradition dans la sociologie qui veut que l'on explique le social par le social. Dans mon travail, expliquer le social par le social, → expliquer la participation des jeunes dans le religieux par une raison purement sociale. Qu'elle est-elle ?

Manifestement, quand on y repense, il n'y a rien de surprenant, à voir des jeunes nés dans un pays musulman à tradition sufi, vivre leur foi et participer activement dans une confrérie. En fait, il n'y a rien de plus normal. Ceci se manifeste autant dans l'Islam que dans le christianisme ou l'on observe aujourd'hui l'émergence de groupes charismatiques qui jouent le même rôle dans la jeunesse sénégalaise. Nous essaierons donc dans ce travail de répondre à la question du sens dans ces religions et face à cette jeunesse qui aujourd'hui trouve son sens dans le mysticisme religieux.

Le sens d'une chose → l'idée que l'on s'en fait, la (…)

- **Panorama des groupes religieux musulmans au Sénégal**

  - *Tidjaniyya* en général

Les groupuscules

  - Mouridisme

Les branches selon les marabouts

^ Les *yalla yalla*

^ *Layeen*

^ *Xaadir*

^Chiite

^*Hibadu* ou salafiste

En guise d'exemple, nous parlerons brièvement des groupes charismatiques dans le christianisme.

- **Statut du jeune dans la société traditionnelle**

Qu'est-ce qu'être jeune dans une société traditionnelle ?

Hier

Aujourd'hui : qu'implique être jeune ?

- **Éducation traditionnelle**
    - Les classes d'âge
    - Les sociétés initiatiques
    - Soumissions aux aînés
- **L'espace**

Comme tout animal, la notion d'espace est représentée chez l'homme par des rapports qui existent entre un groupe d'individu et la zone dans laquelle il vit. Parlons de « domaine vital ». L'extension de cette zone, ses limites pour l'individu sont liées aux libertés individuelles d'agir. Comme le résume le penseur existentialiste : « ma liberté s'arrête là où commence celle des autres ».

Ces limites de l'espace restent donc invisibles, imaginaire certes, mais relevant du bon sens. La raison reste seule apte à en définir les limites. Cependant, il faudrait dire que cette perception de l'espace relève de la belle inspiration théorique. En réalité, l'espace →un lieu d'exclusion, ou il existe des rapports de force ou, aux plus faibles on confisque toute visibilité. Il en est de même pour les jeunes qui socialement n'existe pas dans la société traditionnelle, du moins pas en tant qu'individu devant être visible.

(…) Il est vrai que l'idée la plus mise en avant pour expliquer le contexte d'apparition des confréries religieuses → souvent la pénétration coloniale. Quand les blancs sont arrivés, ils ont mis à genoux les chefs traditionnels (rois). Les populations se sont tournées vers les chefs religieux qu'ils avaient l'habitude de voir aux côtés des rois. Les chefs religieux ont voulu remplacer les rois comme chez les toucouleurs, en mettant sur pied une théocratie mais ont été stoppé par les blancs. Cette logique est bien tentante et a été utilisée par la plupart des chercheurs, sénégalais comme occidentaux qui ont travaillé sur cette question (C. T. Sy, C. Guèye, J. Copans…).

Cependant, j'opte pour une autre qui prend en compte cette dimension, mais ne s'y focalise pas. N'est-il pas vrai que seul le social explique le social. Cette phrase de Durkheim est devenue au fil du temps un véritable leitmotiv pour nous sociologue. Pour cette raison, nous faisons appel à l'histoire sociale, au découpage social de la société sénégalaise qui expliquera

l'émergence des confréries par un besoin de changement. Une quête d'existence et de reconnaissance pour certaines franges de la société sénégalaise. Il s'agit de revenir sur le décryptage social et hiérarchique dans la société wolof traditionnel. Société fortement hiérarchisée, le wolof → des groupes de pouvoirs. Il s'agit généralement de deux groupes : *Gëer* /*ñeeño*/ qui se subdivise en petits groupes.

Gëer* /*Buur*/*Baadoolo

Ñeeño : caste professionnelle. Il est donc clair, à la lecture actuelle de ces lignes, notre méthode, voire grille d'analyse s'éclaircit. Il s'agit, en plus de l'anthropologie du dynamisme social voire celle du changement, du comparatisme historique, inspirée de le De Marino. Cette méthode propre à l'anthropologie religieuse nous permettra de mieux saisir les impacts du religieux dans la société sénégalaise. Il s'agit de, comme le dit A. B. Diop, d'analyser le passé afin de mieux comprendre le présent.

Nom et prénoms du Candidat : FAYE Mody Ndiogou
Titre de la thèse : La religion au contemporain. Du sens de la visibilité religieuse de la jeunesse au Sénégal

Date et lieu de soutenance : le 10 juin 2016 Université Cheikh Anta Diop de Dakar Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Jury : **Président :** DIOP Abdoulaye Bara, Professeur émérite**.**
Membres : BOËTSCH Gilles, Directeur de recherche, CNRS / Paris
DIAGNE Souleymane Bachir, Professeur titulaire, Columbia University
DIÈYE Mouhamadou Moustapha, Maître de conférences, FLSH/UCAD.
KÂ Thierno, Directeur de recherche, IFAN/UCAD
NDIAYE Lamine, Professeur titulaire, FLSH/UCAD

Résumé :

L'objectif de cette thèse est de montrer que la participation religieuse de la jeunesse actuelle répond à des besoins autres que ceux qui sont traditionnellement mis en avant. En nous intéressant essentiellement aux représentations, c'est-à-dire les images, voire les idées que les différents acteurs sociaux donnent à ce comportement afin de lui trouver une pertinence, nous avons décelé trois types d'explications pour lesquelles nous avons travaillé à saisir le sens à travers l'identification du statut de ceux qui les ont formulés. Dans un premier temps, il y a ceux qui, à travers leur inspiration religieuse, présentent le phénomène étudié comme la réalisation d'un besoin spirituel qui s'empare d'un individu à un moment donné de sa vie. Ce qui se présente, à leurs yeux, comme une nécessité dans la consolidation de la foi se manifeste à travers un souci de sens et de signification concernant les choses et symboles déjà institués. Ensuite, nous avons ceux qui, moins enclin au merveilleux et à la nécessité d'une quête spirituelle, parlent d'usage de la religion comme moyen. Il s'agit là de l'opinion de personnes qui refusent de reconnaître une pertinence aux initiatives religieuses de nos enquêtés. En ce sens, elles présentent la soudaine « religiosité » de la jeune génération comme une réponse à des angoisses de toutes sortes. Elles en font ainsi une sorte de refuge face aux réalités de la vie quotidienne qu'elles cherchent à fuir. Enfin, il y a une troisième et dernière explication qui insiste sur la quête d'un protecteur pour retraduire l'espoir psychanalytique de la recherche du père symbolique qui protège et guide à travers les « sentiers » sinueux de l'existence humaine. Qu'en est-il en réalité ? Que dit la jeunesse actuelle sur son action religieuse ? Quel sens lui donne-t-elle ? Qu'est-ce qui la rend problématique aux yeux des autres ? Tels seront les points abordés dans ce travail qui s'inscrit principalement dans une quête d'élucidation et de construction du sens d'un comportement social en s'appuyant sur les propos des principaux concernés.

Mots clés *:*
Sénégal, religion, confrérie, soufisme, jeunesse, conversion, modernité, tradition, individuation, visibilité, identité.