



HAL
open science

Les "talibés" du Sénégal : une catégorie de la rue, prise entre réseaux religieux et politiques d'action humanitaire

Joanne Chehami

► To cite this version:

Joanne Chehami. Les "talibés" du Sénégal : une catégorie de la rue, prise entre réseaux religieux et politiques d'action humanitaire. Sociologie. Université de Grenoble, 2013. Français. NNT : 2013GRENH024 . tel-01067449

HAL Id: tel-01067449

<https://theses.hal.science/tel-01067449v1>

Submitted on 23 Sep 2014

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.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Spécialité : **Sociologie**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

Joanne CHEHAMI

Thèse dirigée par **Jacques BAROU**

préparée au sein du **Laboratoire CNRS Pacte**
dans l'**École Doctorale Sciences de l'Homme, du Politique et**
du Territoire

Les « talibés » du Sénégal : Une catégorie de la rue, prise entre réseaux religieux et politiques d'action humanitaire

Thèse soutenue publiquement le **17 décembre 2013**,
devant le jury composé de :

Mme Suzanne LALLEMAND

Directrice de recherches émérite au CNRS (Membre)

Mr Jacques BAROU

Directeur de recherches au CNRS (Membre)

Mr Dominique GLASMAN

Professeur de sociologie émérite, Université de Savoie (Président)

Mr Olivier LESERVOISIER

Professeur d'ethnologie, Université Lumière Lyon 2 (Rapporteur)

Mr Abdel Wedoud OULD CHEIKH

Professeur d'ethnologie émérite, Université de Lorraine (Rapporteur)





Ecole doctorale SHPT



Thèse de doctorat en sociologie
Sous la direction de Jacques Barou

Les “talibés” du Sénégal :
Une catégorie de la rue, prise entre
réseaux religieux et politiques
d’action humanitaire

Joanne Chehami

Mme Suzanne Lallemand – Directrice de recherche émérite au CNRS

Mr Jacques Barou – Directeur de recherche au CNRS

Mr Dominique Glasman – Professeur émérite de sociologie – Président du Jury

Mr Olivier Leservoier – Professeur d’ethnologie à l’Université Lyon II, *rapporteur*

Mr Abdel Wedoud Ould Cheikh – Professeur émérite d’ethnologie, *rapporteur*

Soutenue à l’IEP de Grenoble (UPMF) , le 17 décembre 2013

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je tiens ici à adresser ma profonde gratitude à Jacques Barou, mon directeur de thèse, pour ces six années où il a su pas à pas me suivre et m'orienter, malgré tous les doutes et les questionnements qui ont émaillé mon parcours de recherches. Ne l'ayant jamais eu comme professeur à l'université, je le remercie ici de m'avoir fait confiance dès le début pour cette ô combien prenante et éprouvante expérience parfois, mais qui se révéla finalement si riche. Il a su trouver les mots et l'attitude adéquats afin de me faire advenir à moi-même ; nos entrevues et nos discussions se sont toujours révélées précieuses ; ce fut un honneur de "chercher" sous sa direction.

Toute ma reconnaissance va aussi aux membres du jury qui ont examiné mon manuscrit de thèse et accepté de participer à ma soutenance.

Ici, qu'il me soit donné de remercier tous les gens rencontrés et interviewés à Dakar. Tout d'abord, Khadim sans lequel mon terrain de recherches notamment dans les régions religieuses n'aurait jamais pu avoir lieu ; sans oublier Mariétou, Kemo, Moussa, Pape Laye, Talla... et tous les autres, trop nombreux à citer ici, qui ont bien voulu me supporter et m'aider pendant les sept longs mois de mon second séjour. Ainsi que les professeurs et les chercheurs dakarois, notamment ceux de l'UCAD dont surtout mon tuteur d'accueil Ousseynou Faye ; mais aussi Mamadou Cissé, Sokhna Sané... Ou ceux rencontrés ailleurs, par exemple au CODESRIA ou à l'ENTSS. Sans oublier l'équipe du LARTES-JEREMI : Maty Diagne, Abdou Salam Fall, Mohamadou Sall, Tidiane Ndoye... et tous les doctorants croisés au gré de mes passages plus ou moins réguliers dans ces hauts lieux du savoir. Enfin, les membres d'organismes d'aide qui ont accepté de discuter avec moi, quelquefois à plusieurs reprises : Abdoulaye Diop, Youssouph Badji et plus généralement toute l'équipe du Samusocial Sénégal ; Abdoul Karim Gueye du Learning Centre pour l'enfance...

Bien sûr, à ma famille... Et à mes amis, que je ne saurai tous citer ici ; je souhaiterais les remercier tous pour leur écoute, leurs encouragements, leur confiance en moi qui a souvent été plus forte que la mienne ; préférant ne froisser personne, je me permets de rester discrète à ce sujet. Qu'ils soient à Lyon, Marseille, Grenoble, en Savoie ; ou plus récemment à Nancy, Paris et Metz, ils sauront se reconnaître s'il leur arrive de lire ce manuscrit. J'ose escompter qu'alors, chacun d'entre eux pourra comprendre qui sont les *taalibe*-mendiants...

*A ma mère et à mes frères, avant tout ;
Et à mon père, malgré tout.*

*Vous qui recevez – et tous vous recevez –
N’assumez pas le poids de la gratitude,
Afin de ne pas ployer
Et de ne pas faire ployer le donateur sous un joug.*

*Dressez-vous plutôt à l’unisson avec lui
Et prenez appui sur ses dons comme sur des ailes,*

*Car être trop soucieux de votre dette
Serait douter de sa générosité,
Qui a pour mère la terre au cœur prodigue
Et pour père, Dieu.*

Khalil Gibran,
“ Le Prophète ”

*Quand tu auras désappris à espérer,
Je t’apprendrai à vouloir.*

Sénèque

Table des matières

GLOSSAIRE EN WOLOF	10
GLOSSAIRE EN ARABE	12
INTRODUCTION	16
1. <u>D'une question l'autre</u>	16
2. <u>Du parcours à la méthode</u>	30
3. <u>Plan de la recherche</u>	51
PREMIERE PARTIE : L'islamisation de la région sénégalaise	56
1. <u>Histoire du développement de l'islam</u>	56
2. <u>Le leg de l'islam confrérique mauritanien</u>	67
3. <u>L'ambiguïté de l'administration coloniale face à l'islam subsaharien</u>	72
4. <u>Les grandes confréries sénégalaises</u>	82
5. <u>Les deux tendances de l'islam</u>	90
DEUXIEME PARTIE : Les marabouts, les <i>taalibe</i> et les <i>daara</i>	97
1. <u>L'islam confrérique et le marabout</u>	98
2. <u>L'éclosion des <i>sëriñ</i></u>	102
3. <u>La perception actuelle du marabout</u>	110
4. <u>Les compétences mystiques du marabout</u>	114
5. <u>Le fonctionnement de l'islam</u>	117
6. <u>Le <i>taalibe</i></u>	126
7. <u>Le système des <i>daara</i> au Sénégal</u>	144

TROISIEME PARTIE : Un univers en mutation	161
1. <u>Des principes traditionnels en changement</u>	161
2. <u>L'éducation confrérique</u>	180
3. <u>La mendicité religieuse : tradition et mutation</u>	191
4. <u>Les nouvelles figures du boroom daara</u>	201
5. <u>La migration des enfants confiés</u>	207
QUATRIEME PARTIE : Les stratégies envers l'enseignement religieux sénégalais	229
1. <u>Les différents types d'enseignements</u>	231
2. <u>Les langues d'enseignement et leur rapport à l'islam</u>	241
3. <u>L'évolution du système d'enseignement religieux au Sénégal</u>	248
4. <u>Les réactions des groupes d'acteurs sociaux</u>	258
CINQUIEME PARTIE : Le taalibe-mendiant et la catégorie des enfants des rues	280
1. <u>La perception et la législation de la pratique mendiante</u>	281
2. <u>Les "enfants en situation de rue" : une classification controversée</u>	289
3. <u>Deux types d'ESR : les faxman et les taalibe-mendiants</u>	310
SIXIEME PARTIE : La théorie du don appliquée à la sphère religieuse sénégalaise	327
1. <u>Mes rôles des dons coraniques et confrériques</u>	328
2. <u>La théorie du don et de l'aumône</u>	341
3. <u>L'évolution de la place du taalibe-mendiant dans la société sénégalaise</u>	354

CONCLUSION	363
BIBLIOGRAPHIE	371
ANNEXES	393
Entretien de Youssouph Badji (Samusocial Sénégal)	394
Entretien d'Abdoulaye Diop (Samusocial Sénégal)	397
Grille d'entretien du <i>boroom daara</i> ou du <i>jawriñ</i> gérant la <i>daara</i> -exploitation	399
Grille d'entretien du <i>taalibe</i>	402
Paroles de la chanson "Ndongo daara" (Laye Mboup)	404
Liste des interviewés cités dans la thèse	405

LISTE DES ENCARTS

- N°1 : Description de deux journées à Touba et dans sa région (page 37).
- N°2 : Un exemple d'entretien avec une *taalibe* de *daara*-exploitation dans le "Grand Touba" (page 118).
- N°3 : Description d'une soirée chants de *xasaïd* organisée par un *dabira* mouride (page 119).
- N°4 : Les pratiques divinatoires (page 122).
- N°5 : Description d'écoles coraniques et de *daara*-exploitations (décembre 2009/janvier et mai 2010) (page 153).
- N°6 : Un *daara* assimilable à une école franco-arabe à Dakar (page 157).
- N°7 : L'historique de la fonction de *jawriñ*/maître d'école coranique (page 166).
- N°8 : La rémunération des *jawriñ* et des *boroom daara* (page 169).
- N°9 : Les conditions d'apprentissage coranique (page 178).
- N°10 : La "mission" de l'enseignement religieux et de l'éducation confrérique (page 185).
- N°11 : La hiérarchie et les rapports entre les membres de *daara* (page 189).
- N°12 : La place de l'enseignement coranique (page 194).
- N°13 : La mendicité des *taalibe* (page 198).
- N°14 : Les *ndeyi daara* (page 214).
- N°15 : Deux exemples de recherches portant sur les fosterages/migrations de *taalibe*, de *daara* et de maîtres (page 219).
- N°16 : Quelques données chiffrées concernant la situation économique et sociale de la population sénégalaise (page 225).
- N°17 : L'école coranique et les autres types d'enseignement (page 267).
- N°18 : Un exemple d'évolution des initiatives envers les *taalibe*-mendiants : l'ONG ENDA Tiers-Monde (page 299).
- N°19 : Les rapports des enseignants coraniques avec l'Etat et les programmes d'aide (page 307).
- N°20 : Une soirée de "maraude" avec l'équipe du Samusocial Sénégal (page 321).
- N°21 : Les dons et la *baraka* (page 347).

LISTE DES CARTES ET DES TABLEAUX

- Tableau récapitulatif des différences entre les *daara* à ancrage communautaire et les *daara* en mutation (page 160).
- Schéma sur les effets négatifs des bouleversements économiques et sociaux récents sur les maîtres et leurs *taalibe* (page 228).
- Carte "Le Sénégal" (page 17).
- Carte "Les hauts lieux de l'islam sénégalais" (page 55).
- Carte "Localisation des principales ethnies" (page 65).

GLOSSAIRE EN WOLOF

J'ai retranscrit les mots et les expressions en alphabet latin, en tentant de les harmoniser de la manière la plus simple et logique, notamment d'après deux dictionnaires français/wolof [Diouf J. L., 2004 ; Malherbe et Sall, 1989]. Pour le terme wolof *daara*, selon les œuvres et les documents disponibles, on le trouve au masculin ou au féminin ; le mot arabe *dār* duquel il est issu étant masculin, j'ai donc choisi cette option dans ma recherche.

Baatin : partie ésotérique du Coran.

Barke : baraka (grâce divine).

Boroom daara : maître d'école coranique.

Bu sobeer Yalla : S'il plaît à Allah.

Ceddo : caste des guerriers sous les royautes.

Cheikh : chef confrérique.

Daara : école coranique.

Dahira : association surtout urbaine socioreligieuse réunissant les disciples d'un même marabout.

Gamu : Mowloud (fête de la naissance du prophète Muhammad).

Jàng : étudier, lire.

Jàngle : enseignement.

Jawriñ : responsable remplaçant le maître dans une *daara*-exploitation.

Jebbëlu : acte de soumission, serment d'allégeance.

Julli, ñaan : prière.

Lemu : réciter des prières de protection contre les mauvais esprits ou les influences néfastes.

Man-man : pouvoir.

Mbar : lieu dans un *daara* ou enseigne le maître.

Mocc : soigner par le verbe, réduire la douleur en récitant des versets ou des incantations.

Ñangaan : écolier, élève.

Ndigël : ordre, recommandation, conseil (du marabout à son disciple).

Ramu : pouvoir d'intercession.

Saafara : talisman sous forme de liquide, onction, gris-gris liquide.

Sarax : aumône surérogatoire ; sacrifice.

Seetkat : voyant.

Sëriñ : marabout, chef confrérique.

Surga : individu subordonné, attaché à une famille et travaillant pour elle.

Taalibe : postulant et disciple soufi ; par voie de conséquence, élève d'école coranique.

Taysir : poèmes soufis de la *tijâniyya*.

Teere : amulette, gris-gris, livre.

Wèrd : réciter son chapelet ; ensemble de prières conventionnelles de chaque confrérie.

Xalif (général) : chef d'une hiérarchie confrérique.

Xam-xam : savoir.

Xasaïd : poèmes soufis de la *muridiyya*.

Xeram, xerëm : magie.

Xeramkat : magicien, sorcier.

Xonjom : fétiche, magie noire.

Xonjomkat : féticheur.

Yar : éduquer, éduquer ; fouet, fêrule, cravache.

GLOSSAIRE ARABE

N'étant pas arabophone, j'ai retranscrit les mots et les expressions en arabe littéral classique, en tentant de les harmoniser de la manière la plus simple.

Alhamdulillah : Allah soit loué.

Alim (plu. 'ulama) : docte, sage, savant docteur de la Loi coranique.

'asabiyya : cohésion sociale.

Asaka, zakât : aumône coranique, l'un des cinq Piliers de la foi.

Baraka : bénédiction, grâce divine ; pouvoir spirituel ; fortune, chance.

Bayân : clareté, netteté ; versant exotérique de l'islam.

Bay'a : acte d'allégeance personnelle à un *serîñ* ; serment de fidélité.

Bid'a : innovation blâmable.

Bismillah : au nom d'Allah.

Dâr al-islam : territoire de l'islam.

Dâr al-kufr : territoire de l'infidélité.

Dhikr : récitation incessante du nom d'Allah, litanie.

Du'a : prière d'intercession, invocation.

Faqih (plu. fuqahâ') : juriste.

Fatiha : sourate d'ouverture du Coran.

Fîqh : jurisprudence islamique.

Hadîth (plu. ahâdith) : dit du prophète Muhammad.

Hâfiz : personne qui peut réciter le Coran par cœur.

Hajj : pèlerinage annuel à La Mecque.

Ijâza : permission d'enseigner délivrée par un *ulamâ* ou un *serîñ*.

Ijma' : consensus de savants musulmans d'une période donnée sur une question donnée.

Ijtihâd : effort de réflexion ; innovation, adaptation.

Inshallah : si Allah le veut.

Islâm : soumission.

Isnâd : chaîne de personnes qui rapportent un *hâdith*.

Istislâh : intérêt commun.

Jumu'ah : prière du vendredi.

Kâfir : infidèle.

Kalâm : théologie.

Kamil : pouvoir réciter le Coran par cœur.

Karâma : miracle réalisé par un saint.

Khalîfa : calife, chef de la hiérarchie confrérique.

Kitâb : Livre sacré : le Coran.

Lawh : tablette en bois sur laquelle est écrit le Coran.

Maslaha : intérêt général.

Medersa (plu. Madâris) : école musulmane (sur le modèle arabe).

Misbaha : chapelet.

Muftin (plu. Muftûn) : religieux musulman interprète de la Loi coranique.

Muqaddam : représentant local d'une confrérie.

Mû'min : croyant.

Murshid : guide spirituel.

Muslih : enseignant confrérique.

Muslim : fidèle qui se soumet.

Qabîla (plu. qabâ'il) : tribu, clan.

Qadi : juge avec des fonctions civiles, judiciaires et religieuses.

Qalam : calame.

Qiyâs : raisonnement par analogie.

Qu'rân : récitation.

Ra'y : interprétation personnelle.

Sadaqa : aumône surrogatoire.

Salât : prières rituelles.

Sâlih : homme vertueux, intègre.

Shahâda : témoignage, profession de foi.

Shari'a : chemin pour respecter la loi d'Allah.

Sharîf (plu. Shurafâ) : descendant du prophète.

Shaykh : vieillard, ancien ; chef confrérique et tribal.

Shirk : associationnisme.

Silsila : généalogie de transmetteurs du savoir dans l'islam et dans les confréries.

Sîra : imitation du prophète Muhammad.

Sirr : secret, caché ; partie ésotérique du Coran ; initiation dans le système confrérique.

Siyâha : pérégrinations à des fins spirituelles.

Ta'alim : instruction.

Tafsîr : exégèse du Coran.

Tajwîd : récitation.

Taqiyya : crainte d'Allah ; circonspection prudence vis-à-vis des pouvoirs temporels.

Taqlîd : imitation.

Tarbiyya : éducation.

Tarîqa (plu. Turuq) : confréries, voies soufies.

Tasawwuf : soufisme.

Tasfiyya : purification du cœur et de l'âme.

Tikrâr : répétition.

Umma : communauté des croyants.

Walâya : sainteté.

Wird : texte d'initiation liturgique propre à chaque confrérie.

Zawiya (plu. Zawaya) : centre confrérique ; lieu d'habitation du *Xalîf général* d'une confrérie.

Ziâra : visite pieuse à un *sëriñ* ; tournée de quête confrérique.

INTRODUCTION

1. D'une question l'autre

A quoi et à qui s'intéresse-t-on... ?

Avant toute autre chose, il convient de donner quelques informations d'ordre général sur le pays dont il est ici question, afin de délimiter *grosso-modo* le contexte de cette recherche. Le Sénégal est un Etat d'Afrique de l'Ouest dont la Constitution est laïque, indépendant depuis 1960, après avoir constitué le fer de lance de l'Afrique Occidentale Française (AOF : la capitale en fut tout d'abord Saint-Louis, puis Dakar à partir de 1957). Sa population est d'un peu plus de 13 millions d'habitants. Elle est très jeune, puisqu'environ la moitié a moins de 16 ans. Son espérance de vie est courte (52 ans) et la fécondité forte (5,5 enfants par femme). Economiquement, il s'agit d'un pays possédant peu de ressources naturelles; la population est pauvre, d'autant plus en dehors des grandes villes (Dakar, Saint-Louis, Thiès, Ziguinchor, Kaolack etc.). Le Produit National Brut (PNB) oscille entre 500 et 600 dollars par habitant et par an. Le sud du Sénégal est semi-équatorial et le reste est sahélien. Il a une frontière au nord avec la Mauritanie; à l'est avec le Mali; au sud avec la Guinée (Conakry) et la Guinée Bissau. On en verra l'importance de ces pays limitrophes pour nombre de faits explicités dans cette recherche. La Gambie est un petit pays anglophone enclavé au milieu du Sénégal, entre le sahel et la région de la Casamance : il coupe en quelque sorte ce vaste espace. La population sénégalaise est pluriethnique et plurilingue. L'ethnie et la langue wolofs sont malgré tout majoritaires, effectivement et au niveau de leur importance sociale, économique et politique. C'est une société fortement patriarcale, où la polygynie est légalement permise et très courante¹.

Mais en sus de ces données brutes, qui veulent tout et rien dire, - parce qu'il est évident qu'un pays et une société ne se résument pas à quelques nombres qui permettent souvent seulement de les classer par rapport à un "ordre mondial" -, en voici d'autres : le Sénégal est un pays majoritairement musulman (à plus de 90%), y coexistent aussi des chrétiens et des "animistes". Je désignerai plus volontiers ces derniers dans cette recherche comme pratiquant des "religions du terroir". Un pays officiellement laïc donc, et où la grande majorité de la population, est de confession musulmane; de manière souvent fervente. Mais de quel islam s'agit-il ? Comme le disait feu Bruno Etienne, qui fut mon professeur à l'IEP d'Aix-en-Provence : « *Il existe autant d'islams qu'il y a de musulmans* »... Autant dire que l'islam pratiqué au Sénégal est spécifique,

¹ J'aurai l'occasion dans le corps de ma thèse de donner des statistiques et des informations plus précises, notamment concernant le niveau social et économique de la population sénégalaise ; les langues et les ethnies qui coexistent etc.

tout du moins par rapport à celui qu'il est plus habituel de rencontrer en France. Il s'agit d'un islam soufi confrérique; ces termes méritent d'être longuement explicités et définis : je m'y attellerai dans ma première partie. Mais qu'il suffise ici de dire que cette "sorte" d'islam est basée en grande partie sur le serment d'allégeance (*jebbëlu*) qui lie un disciple (*taalibe*) à son marabout (*sëriñ*). Tous deux appartiennent à une confrérie. Il en existe quatre au Sénégal; ces mouvements religieux sont dénommés *turuq* (pluriel de *tarîqa* : les différentes "voies" issues du soufisme) : c'est-à-dire des systèmes fortement hiérarchisés, où le charisme des grands chefs représentant chacune d'entre elles revêt une grande importance mystique et religieuse. Elles sont présentes surtout depuis le XVIII^e siècle au Sénégal, et plus ou moins dans les autres pays d'Afrique de l'Ouest. Ce qui est échangé entre le *taalibe* et son *sëriñ* est constitué de tout un ensemble de prestations mutuelles, sur lesquelles je reviendrai longuement. Il convient de préciser que, comme dans toute société musulmane, le moyen d'entretenir et de perpétuer la communauté des croyants (la *umma*) au Sénégal est en grande partie basé sur l'enseignement des préceptes islamiques dans des écoles coraniques (*daara*). Ces dernières peuvent être de différents types : certaines sont situées sur des exploitations agricoles confrériques rurales; d'autres en milieu urbain. Dans ce but, l'enfant est confié à un enseignant (désigné lui aussi comme un marabout ; dans ce travail, je l'appellerai plus précisément un *boroom daara*, un "maître d'école coranique") par ses parents, qui lui sont souvent affiliés.

Dans le cadre de cette recherche, une autre composante de l'islam confrérique sénégalais faisant en quelque sorte partie du type d'apprentissage promu dans ces *daara* est à appréhender plus particulièrement. Il s'agit de la mendicité infantile religieuse. C'est un phénomène ancien plus ou moins spécifique à cette société, qui dérive en partie de cette tradition susnommée d'échanges et de prestations mutuelles qui s'est instituée entre les chefs religieux et leurs disciples. Cette pratique a muté récemment et concerne une population d'enfants pratiquant une forme de quête en grande partie monétaire dans le cadre de leur instruction coranique en milieu urbain, que je désignerai avec le terme de *taalibe*-mendiants. Ils vivent au sein d'écoles informelles situées souvent dans les banlieues populaires des grandes villes sénégalaises. Ce phénomène est majoritairement basé sur des réseaux migratoires en provenance des régions rurales du Sénégal et/ou des pays limitrophes. L'argent récolté (souvent entre 300 et 500 francs CFA² par jour) est donné par ces enfants au maître d'école coranique auquel ils ont été confiés par leur famille.

Il est des phénomènes sociaux qui provoquent beaucoup de jugements, de débats, d'indignations, notamment dans les médias occidentaux. Il semblerait qu'il y ait un effet de mode en ce moment concernant la vaste problématique des droits des enfants, dans de multiples

² Soit 0,40 à 0,80 centimes d'euro.

sociétés de par le monde. C'est le cas au nord : on ne peut s'empêcher ici de penser par exemple à la mendicité et aux conditions de vie des populations de Roms en France, dont la situation soulève de nombreuses polémiques, notamment en articulation avec la promotion des Droits de l'homme et de l'enfant. Mais lorsqu'il s'agit de sociétés "lointaines", comme le Sénégal, les controverses sont encore plus problématiques. L'existence des *taalibe*-mendiants est dorénavant connue en Occident ; plusieurs reportages (télévisuels, dans les journaux) les montrent, en s'appesantissant sur la dangerosité de leurs conditions de vie déplorables et le fait qu'ils soient abandonnés par leur famille à un maître qui leur fait souvent subir de mauvais traitements et les oblige à mendier quotidiennement³.

En effet, comment accepter que des dizaines ou des centaines de milliers de jeunes garçons passent la majeure partie de la journée à quémander de la nourriture, mais aussi de l'argent, dans les rues des grandes villes sénégalaises ? Y aurait-il une raison inhérente au fonctionnement de cette société qui permettrait d'expliquer la persistance de ce phénomène, malgré les nombreuses actions d'ordre politique, social et surtout humanitaire visant à juguler cette pratique ? Effets de la mondialisation et de la globalisation obligent, le "monde" est dorénavant au courant de l'existence de ces pratiques lointaines. Les réactions oscillent entre indignation, rejet, misérabilisme et probablement aussi, sans que ce ne soit clairement avoué, fatalisme vis-à-vis d'un ensemble d'attributs folklorisés et fantasmés calqués sur ces Autres, lointains et pourtant si proches. Quels points de vue utiliser pour comprendre, au-delà d'un ensemble de considérations d'ordre compassionnel, l'existence et les spécificités de cette "catégorie de la rue" ?

Pourtant, lorsqu'on y regarde d'un peu plus près, ce phénomène social se révèle en lui-même n'avoir pas encore jusque très récemment été réellement étudié scientifiquement, ce qui pose plusieurs questions. Notamment, comment réussir à dépasser les caricatures et les réactions relevant de l'affect, alors que très peu d'individus savent réellement de quoi ils parlent lorsqu'ils abordent le sujet des *taalibe*-mendiants ? Comme préalable à cette analyse, on peut citer ici Leservoisière, qui dans un article sur « les groupes d'origine servile en Mauritanie » explique les contraintes d'ordre réflexif lorsqu'un chercheur travaille sur certaines catégories sociales dans les pays non-occidentaux :

« L'analyse du contexte dans lequel s'effectue une recherche s'avère d'autant plus nécessaire que la « demande sociale » accroît la responsabilité du chercheur. (...) C'est également le cas lorsque ce dernier est confronté aux images et aux discours décalés de certains médias qui, sous couvert de défense des droits de l'homme,

³ Une amie a photocopié pour moi un reportage paru dans le numéro 3111 daté du vendredi 19 mars 2010 de la revue quotidienne française *L'actu*, qui s'adresse aux adolescents de plus de 14 ans : la page de garde portait en gros titre : « Les talibés, enfants forcés à mendier au nom du Coran » ; je donnerai plus loin d'autres exemples.

caricaturent la réalité sociale de l'esclavage. Tout en condamnant l'existence de formes de dépendance servile, la responsabilité de l'ethnologue est dès lors de restituer dans tout sa complexité le fait esclavagiste et « de s'interroger de manière réflexive sur sa propre culture » (Bonte, 2001 : 85). Cela passe en priorité par l'examen critique de nos catégories d'entendement et de perception afin de corriger certains stéréotypes associés au mot esclave (l'esclave-plantation ou l'esclave de traite) et de nuancer certains concepts. » [Leservoisière, 2005 : 104]

Pour ma part, je reste toujours consciente de l'empathie et d'une forme de compassion éprouvée envers ces enfants sur le terrain et lors de l'écriture de cette thèse. Selon moi, ces sentiments font partie intégrante d'une recherche : car au-delà de mon statut de doctorante, je reste un être humain, probablement habituée, qui plus est, à réagir plus vivement et visiblement à ce qui a trait à la manière dont on "traite" les enfants, que si j'avais grandi dans d'autres sociétés. Mais en être consciente ne s'oppose pas à une tentative d'analyse objective et éclairée de ce phénomène. J'estime au contraire (cf. ma méthodologie) que mon point de vue d'occidentale m'a aussi permis de prendre du recul face à "ce qui va de soi" pour la population sénégalaise. Je me permettrai aussi d'être régulièrement critique envers les « catégories d'entendement et de perception » produites, notamment pas les Organismes Internationaux (OI) et les Organismes Non-Gouvernementaux (ONG), sur le phénomène étudié.

Pour définir donc à ce moment ce dernier, on peut dire que la mendicité de ces *taalibe* représente une forme de reproduction d'un ensemble de pratiques sociales ayant des spécificités sociétales, économiques, politiques, religieuses et mystiques sénégalaises; qui dans ce cas doit être compris dans ses différentes composantes. Il ne s'agit donc pas ici de juger ou de remettre en cause totalement un moyen d'enseignement, qui s'explique de fait par l'histoire de l'implantation et le développement d'une certaine forme d'islam confrérique et soufi, sur un territoire particulier et dans un contexte sociétal et historique spécifique. Ce sont l'analyse et la compréhension de tout un ensemble de facteurs de différents ordres ayant évolué depuis quelques décennies, qui permettront de définir en quoi ce fait social a subi des dévoiements et des réadaptations qui rendent la situation et les conditions de vie du *taalibe*-mendiant si problématiques, surtout en milieu urbain.

Qui s'est déjà intéressé à quoi ?

Les particularités de la pratique religieuse musulmane au Sénégal ont fait l'objet de nombreuses études, tant par des anthropologues, historiens, géographes, qui se sont penchés sur son fonctionnement traditionnel. Elles se sont intéressées notamment aux domaines de l'introduction et du développement de l'islam en Afrique de l'Ouest; des particularités et des spécificités de son évolution en système confrérique, plus particulièrement au Sénégal; de la

relation, dès l'origine forte, que ce système entretient avec le pouvoir et l'Etat – avant et après la décolonisation. Les perceptions du confrérisme soufi pâtiront pendant longtemps de l'image d'une religion hybride et syncrétique; les travaux notamment des responsables coloniaux [Marty, 1917 ; Quesnot, 1962 etc.] complexifieront d'autant plus l'analyse de ce phénomène, que ces personnalités cherchaient un moyen adéquat d'accroître leur contrôle sur les populations locales. De nombreuses études se sont aussi focalisées sur les spécificités réelles ou supposées de l'islam subsaharien (cf. la controverse sur l'"islam noir") [Nicolas, 1981 ; Dia, 1980 etc.]. Surtout depuis les années 1990, des historiens reviennent sur la question du rapport entre l'administration coloniale et les chefs hiérarchiques de ces systèmes confrériques, notamment en ce qui concerne les différentes réactions de ces derniers face à la domination française [Triaud, 1992, 1996, 2003 et 2006 ; Jonckers, 2006 ; Grandhomme, 2009 ; Gomez-Perez, 2005 ; Dozon, 2003 ; Ould Cheikh, 2004 etc.]. D'autres chercheurs s'intéressent depuis longtemps aux relations entre l'islam confrérique et les religions du terroir, comme par exemple en Casamance [Trincaz, 1978 ; Marut, 2002 etc.].

Certains historiens et ethnologues quant à eux ont abordé souvent le sujet des rapports entre les *taalibe* (disciples) et les marabouts, dans des recherches qui se sont souciées pendant longtemps quasiment exclusivement des *daara* ruraux, c'est-à-dire le phénomène typiquement sénégalais des exploitations, souvent arachidières. C'est à partir des années 1980 surtout que l'on verra apparaître ces premières études ethnologiques, principalement concernant la *muridiyya* et son fonctionnement interne [Copans, 1980 ; Monteil, 1962 et 1980 ; Coulon, 1981 et 1988 ; O'Brien, 1974 et 1981 ; Diop A. B., 1981 ; Mbacké Babou, 1997 ; Biaya, 2003 etc.]. Les liens de soumission/affiliation entre le *sëriñ* et son *taalibe* spécifiques à ce système confrérique y sont très finement étudiés, avec une vision souvent néo-marxiste au début, qui les envisage comme un rapport inégal basé sur une exploitation du second par le premier. Plus récemment, les recherches ont une vision plus nuancée des buts et des attentes mutuelles dans le cadre du serment d'allégeance qui lie ces deux acteurs sociaux (*jebbëlu*) [Seck, 2010 etc.]. Mais il est peu fait allusion dans nombre de ces études à l'enseignement coranique en tant que tel, notamment dans sa composante éducative de reproduction d'un schéma social. Celui-ci est basé sur l'incorporation par l'étudiant d'une doctrine ancienne, qui s'est perpétuée et incessamment adaptée à l'évolution de la société musulmane sénégalaise. Plus récemment, d'autres recherches se sont intéressées aux pratiques des marabouts devins/guérisseurs, au Sénégal ou à l'extérieur, et à un niveau plus macro [Lory, 2012 ; Ndiaye M., 2006 ; Ndiaye L., 2009 ; Sow, 2006 ; Hamès, 2002, 2007, 2008 ; Kuczynski, 2002 etc.].

Ensuite de nombreux auteurs ont travaillé sur les thèmes des rapports entre les confréries sénégalaises, l'économique et le politique, notamment dans le cadre des migrations de disciples au Sénégal, en Afrique de l'Ouest mais aussi dans les pays occidentaux ; et à leur adaptation au contexte et aux évolutions sociétales de la modernité actuelle en milieu urbain [Diop M. C., 1982 ; Gueye, 2003 ; Faye, 2003 ; Bava, 2000, 2003a et b ; Ebin, 1992 ; Triaud 2003 ; Piga, 2002 et 2003 ; Fall M., 1993 etc.]. D'autres auteurs [O'Brien, 1974, 1981 ; Coulon, 1981, 1988 ; Copans, 1980 ; Soarès, 1996 ; Holder, 2009 etc.] ont ainsi montré depuis les années 1970 l'impact du système confrérique, surtout de la *muridiyya*, sur la vie politique au Sénégal. Depuis cette époque, les chercheurs ne cessent de s'intéresser à cette problématique de l'adaptation du système confrérique sous les différents gouvernements qui se sont succédés au pouvoir [Diop M. C., 2002, 2003a et b, 2013a et b ; O'Brien, Diop et Diouf, 2003 ; Diouf M., 1990 et 2001 ; Triaud, 2003 etc.]. Certains se sont aussi focalisés sur d'autres confréries, dont la *tijâniyya* [Triaud et Robinson, 2000 ; Triaud, 1996 ; Samson, 2005 etc.], ou la *lahiniyya* [Laborde, 1996].

Le thème de l'enseignement coranique et confrérique en Afrique Noire et en Mauritanie (ce dernier ayant fortement influencé le premier) a lui aussi été étudié depuis longtemps [Cissé S., 1992 ; Ndiaye M., 1985 ; Santerre, 1973 ; Fortier, 1997 ; Mbacké, 1994 etc.], après mais aussi avant la décolonisation notamment dans son rapport avec les autres types d'écoles religieuses ou laïques [Bouche, 1975 ; Lange, 2000 etc.]. D'autres recherches se sont quant à elles intéressées à la complexité interne et à l'évolution du système éducatif au Sénégal, entre les composantes du formel/informel, laïc/religieux, en français/arabe [Gandolfi, 2003 ; Charlier, 2002 et 2004 ; Villalón et Bodian, 2012 etc.]. Certaines mettent d'ailleurs en relation, plus ou moins succinctement, les particularités des liens entretenus entre le pouvoir et les milieux confrériques avec l'évolution de la mystique et de la pratique musulmane au Sénégal, pour définir et expliquer les bouleversements du système éducatif ces dernières décennies. Des recherches plus récentes mettent l'accent à un niveau plus large sur la difficile adéquation entre les normes éducatives provenant d'Occident dans le cadre du Droit à l'éducation pour tous et les différents systèmes éducatifs des pays africains [Lange, 2001 et 2003 etc.]. On trouve aussi des œuvres s'intéressant à la controverse entre les courants traditionaliste et réformiste musulmans, que ce soit dans l'enseignement [Launay et Ware, 2009 ; Gérard, 1997 etc.] ou à un niveau plus macro dans la société sénégalaise [Magassouba, 1985 ; Ba, 2012 ; Vuarin, 1990 etc.].

Mais en ce qui concerne plus spécifiquement le phénomène de la mendicité des enfants *taalibe*, force nous est de constater que les seules études qui y sont consacrées émanent de l'Etat sénégalais et/ou d'Organisations Non Gouvernementales (ONG) et d'Organisations Internationales (O), et ont surtout commencé à être réalisées à partir des années 1990. C'est

notamment en accord avec les Conventions internationales élaborées par les grandes institutions (OIT, UNICEF, UNESCO etc.), qu'il a ratifiées, que l'Etat sénégalais tente d'agir dans les domaines relatifs aux "pires formes de travail" ; à "l'exploitation infantile" ; aux "enfants en situation de rue" (travail, mendicité etc.). De plus en plus, ces expertises tentent de s'intéresser plus particulièrement aux *taalibe*-mendiants comme catégorie spécifique; ceci bien que les classifications et les nomenclatures internationales soient complexes et quelquefois difficilement applicables au contexte local. Les différents OI et ONG qui élaborent et financent des programmes sur ce sujet ont émis de multiples documents, expertises, rapports et comptes-rendus quelquefois en partenariat avec l'Etat, consécutivement à l'évolution des lois et des recommandations relatives à ce sujet, depuis le milieu du XXe siècle [ChildFund Sénégal/PARRER, 2010 ; FAFO/ENEA, 2010 ; Diouf, Mbaye, Nachtman/UNESCO, 2001 ; Basse, 2004 ; Camara, 1997 ; ENDA Tiers-Monde, 2003, 2005 et 2007 ; UNICEF/BANQUE MONDIALE/OIT, 2007 ; CONAFE-Sénégal, 2006 ; HUMAN RIGHTS WATCH, 2010 ; Wane, 1995, etc.] Des sociologues et des ethnologues [Aduayi-Diop, 2006 ; Poitou, 1994 etc.], ces derniers travaillant souvent pour des organismes d'aide comme par exemple le Samusocial, s'intéressent de plus en plus à tous les types d'"enfants en situation de rue" [Dramé, 2010 ; Douville, 2004]. On peut aussi trouver quelques trop rares recherches consacrées à la manière évolutive dont ont été considérés les jeunes mendiants en milieu urbain sénégalais [Diop et Faye, 1997 ; Faye et Thioub, 2003 ; Collignon, 1984 etc.]. Sans oublier ici tous les écrits, beaucoup plus nombreux, concernant les questions complexes du travail, de l'exploitation, du fosterage et de la migration infantiles en Afrique [Bahri et Gendreau, 2002 ; Bonnet et Schlemmer, 2009 ; Razy et Rodet, 2011 ; Manier 1999 etc.].

Mon choix problématique

Mais on peut constater que dans le domaine de la recherche en sciences sociales, peu d'études ont jusqu'à maintenant mis en relation l'histoire, le fonctionnement et l'évolution de la mendicité infantile religieuse avec la place, symbolique et en relation avec une tradition, qu'elle occupe dans la société sénégalaise et dans la mentalité religieuse de la population. L'interrogation problématique de ma recherche consiste donc à définir *comment la prise en compte des spécificités de la population des taalibe-mendiants au Sénégal, sous l'angle d'une catégorie au statut et au rôle sociaux spécifiques, permet de mieux appréhender l'existence et l'évolution de sa fonction sociale.*

Afin de répondre à ce questionnement, il s'agira d'une part d'analyser le cadre social des pratiques mises en œuvre, tant par les marabouts que par les *taalibe*. Je pars du préalable que les amalgames et les glissements de sens, sur lesquels je m'appesantirai, existant actuellement concernant les termes "marabout", "*taalibe*" et "*daara*" articulés aux spécificités de l'islam confrérique sénégalais, doivent être explicités afin de comprendre les catégories auxquelles s'intéresse cette recherche : celles de marabout/*boroom daara*, de *taalibe*-mendiant et de *daara*/école coranique. On peut considérer qu'il existe une hiérarchisation interne à chacune de ces catégories, qui fluctue et est régulièrement recomposée depuis la période coloniale. Elle peut être d'ordre effectif, mais aussi basée sur des changements dans la perception des attributs et des fonctions des différents sous-groupes qui composent ces catégories sociales. Ainsi, on verra que :

« (...) Les catégories sociales ne sont pas figées, mais [elles] font au contraire l'objet de contestations permanentes, de négociations et de redéfinitions qui sont autant de signes de leur historicité. Au-delà des hiérarchies *formelles*, il importe donc de prendre en compte ce que l'on peut appeler les hiérarchies *en actes*, celles en train de se faire dans le cadre notamment des luttes de classement qui témoignent une fois de plus de la marge de manœuvre possible des groupes sociaux subordonnés. » [Leservoisier, 2005 : 108 ; souligné par l'auteur]

D'autre part, ces pratiques sont à comprendre en articulation avec tout un ensemble de représentations sociales sur la manière dont doit être réalisée la période d'apprentissage coranique du *taalibe*. Ces activités sont basées sur un corpus comportemental et occupationnel devant traditionnellement permettre à l'enfant de s'insérer idéalement dans sa communauté d'appartenance et au maître de remplir sa part d'une sorte de contrat social et mystique qu'il passe avec la famille du *taalibe*. Dans ce cadre, il s'agira de comprendre ce qui se joue socialement et religieusement derrière les pratiques telles que le fosterage d'enfants à un maître, le rôle de la migration religieuse, la mendicité des *taalibe*. Ainsi, je considère qu'il est indispensable de différencier l'enseignement coranique et l'éducation confrérique, celle-ci plus spécifiquement locale : car les pratiques promues par la seconde ont fortement influencé celles réalisées dans la première. Pour le comprendre, je les mettrai en perspective avec l'évolution sociohistorique de l'islam soufi sénégalais depuis son implantation.

Il est indéniable aussi que la modernisation de cette société, couplée à tout un ensemble de facteurs d'ordre politique, socioéconomique et écologique a eu un effet certain sur l'évolution de ces pratiques, dans le cadre de la migration de plus en plus conséquente des maîtres avec leurs élèves dans les grandes villes, où ils créent des *daara* informels. L'importance de réaliser un détour par la manière dont ces activités fonctionnent en milieu rural ou religieux, grâce à mon travail de terrain, me permettra ainsi de les comparer avec celles ayant muté en milieu urbain. Ceci sans toutefois opérer une dichotomie radicale entre ces deux espaces, car il s'agit plutôt d'un

continuum : ainsi, je ne considère et n'utilise pas le terme de tradition dans une vision folkloriste et anhistorique, mais plutôt pour démontrer l'importance des effets d'un ensemble de bouleversements, tant sur les pratiques des groupes sociaux concernés, que sur les représentations sociales et religieuses perçues comme y afférant. Comme le dit Vatin : « On ne peut comparer que parce qu'il y a du même, il n'y a à comparer que parce qu'il y a de l'autre » [Vatin, 2008 : 442].

Ces représentations collectives sont aussi importantes à prendre en compte à un niveau plus macro : il s'agit de la difficile adéquation entre celles-ci et une perception de la situation sociale problématique des *taalibe*-mendiants, de ses pratiques et de ses conditions de vie comme relevant d'une forme d'exploitation infantile, en articulation avec la promotion des Droits de l'enfant émanant des OI. Mais aussi en relation avec le plus vaste sujet de la pauvreté et de la fragilité sociales : l'accroissement de celles-ci dans l'ensemble de la société sénégalaise et ouest-africaine a eu des effets sur la manière dont les groupes marginaux et mendiants sont considérés par la population ; et partant sur les systèmes d'entraide sociale et communautaire, qui se trouvent mis à mal. Il est alors indéniable qu'il existe une sorte de volonté assez récente d'établissement d'un compromis entre les différents acteurs sociaux interagissant dans l'entretien et la permanence de ce phénomène de la mendicité des *taalibe*, surtout en milieu urbain et les nécessaires réglementations et contrôles étant petit à petit élaborés et mis en place, notamment par les organismes de développement avec l'aide des bailleurs de fonds. Mais cette difficile conciliation démontre aussi que les formes sociales et politiques d'organisation des groupes locaux peuvent entrer en contradiction plus ou moins ouverte avec un fond culturel, religieux et mystique que la population tient à entretenir.

L'articulation de trois hypothèses

Différentes représentations sociales coexistent donc au Sénégal sur les raisons et les buts, avoués ou plus discrets, qui expliquent et/ou justifient la permanence du phénomène de la mendicité infantile musulmane. Elles entrent souvent en tension et en inadéquation ; il s'agira ici d'analyser cet état de fait selon deux prismes différents. *Ma première hypothèse repose donc sur l'importance de la définition préalable objective des multiples facettes du phénomène étudié, de sa profondeur et de sa complexité, afin de comprendre le rôle que joue cette pratique pour la population musulmane sénégalaise.* La manière dont cette dernière envisage et considère la mendicité des *taalibe* repose notamment sur l'importance de l'échange de *baraka* (grâce divine) que tout marabout est censé posséder et dont il doit faire bénéficier ses affiliés, dont les *taalibe* qui lui ont été confiés s'il a une fonction de maître coranique. Cette *baraka* circule entre tous les musulmans soufis; sa diffusion et son entretien induisent un ensemble de pratiques et de préceptes coraniques et mystiques incontournables. Car

elle est aussi à la base des prescriptions que certains marabouts devins/guérisseurs – autre sous-catégorie interne à celle de marabout – effectuent envers des “clients” venant les consulter pour bénéficier de leurs compétences mystiques, relevant du domaine “caché, secret” (*sirr*) de l’islam. C’est donc grâce à l’analyse de tout un réseau d’alliances effectives et symboliques, durables ou plus ponctuelles, que la perpétuation de ces principes traditionnels sociaux et culturels peut être compréhensible.

Mais il ne s’agit pas seulement de définir ce que recouvrent les différentes catégories qui coexistent pour la délimitation objective de mon sujet de recherche spécifique. Il nous faut aussi comprendre les négociations, les manipulations et les stratégies en jeu dans les relations entre les différents acteurs en présence et qui interagissent. *Ma seconde hypothèse repose donc sur l’explicitation des stratégies mises en place par les maîtres, les chefs religieux, les parents d’enfants confiés au maître, l’Etat sénégalais, les OI et les ONG, pour contrôler et/ou plus ou moins justifier la mendicité religieuse des taalibe-mendians en milieu urbain ; ainsi que les stratégies élaborées par ces derniers pour s’adapter à leur situation.* L’explication des mutations que cette pratique a subies depuis quelques décennies nous servira à comprendre la complexité actuelle intrinsèque à ce phénomène. Car il est indéniable qu’il s’agit ici de démontrer que les recompositions, les réadaptations d’une “tradition” sont à remplacer dans une perception dynamique des thèmes abordés dans cette recherche. Cette manière d’envisager ce phénomène s’oppose donc à une vision archaïque et quelquefois anhistorique de la mendicité infantile religieuse, comme relevant seulement de pratiques ancestrales qu’il s’agirait alors d’éradiquer totalement, sans chercher à comprendre de quelles manières elles mutent effectivement rapidement. J’analyserai comment les acteurs sociaux opèrent stratégiquement des négociations régulières, afin de réaliser une jonction entre des pratiques auxquelles ils tiennent, et leur nécessaire adaptation à une certaine “modernité”.

« (...) les sociétés considérées par les anthropologues (...) ne peuvent plus être vues comme des sociétés unanimistes – à consensus obtenu mécaniquement – et comme des systèmes équilibrés, peu affectés par les effets de l’entropie. L’étude des aspects politiques conduit à saisir chacune de ces sociétés dans sa vie même, dans ses actes et ses problèmes, au-delà des apparences qu’elle exhibe et des théories qu’elle induit. Les agencements sociaux se révèlent approximatifs, la compétition toujours agissante, la contestation (directe ou insidieuse) jamais abolie. L’anthropologie politique, parce qu’elle opère sur *une réalité essentiellement dynamique*, requiert de prendre en considération la dynamique interne des sociétés dites traditionnelles; elle impose de compléter l’analyse logique des oppositions – plus, elle manifeste un rapport nécessaire entre ces deux démarches. » [Balandier, 1999 [1957] : 220-221 ; souligné par l’auteur]

Ces stratégies peuvent servir à entretenir une situation jugée comme positive et bénéfique, ceci afin de reproduire le fonctionnement d’un système social existant basé ici sur l’enseignement coranique et l’éducation confrérique, dans le cadre de l’allégeance existant entre le marabout-

maître et la famille du *taalibe*, qui peut s'étaler sur plusieurs générations. Il s'agit alors, selon les propres codes et normes de cette société, de continuer à bénéficier des avantages considérés comme afférents à ces pratiques : l'entretien d'un statut social et d'un rapport d'alliance, pour la famille du *taalibe* ou le maître; la circulation de la *baraka*, pour ces deux partenaires ou l'individu venant chercher les conseils ou les actions du marabout devin/guérisseur etc. Mais je considère que ces stratégies sont élaborées aussi par ces acteurs sociaux vis-à-vis de l'enseignement coranique : on verra ainsi de quelle manière elles sont mises en place dans le cadre de l'évolution du système d'enseignement coranique, qui subit des mutations profondes officielles depuis une décennie au Sénégal. A un niveau plus macro, l'Etat sénégalais met lui aussi en place des stratégies, afin de composer avec ses différents partenaires et bailleurs de fonds : que ce soit vis-à-vis de la réorganisation de son système d'éducation (formel et informel) ; mais aussi afin de s'adapter aux normes internationales visant à la promotion des Droits de l'enfant et à la mise en place de programmes d'aide s'adressant aux populations d'"enfants des rues".

Il s'agira aussi de définir si les activités du *boroom daara* et du *taalibe*-mendiant en milieu urbain peuvent représenter une déviance par rapport à une norme sociale ; pour ce faire, j'utiliserai les travaux de Becker [1985 [1963]] et de Goffman [1975 [1963]]. Par exemple, en quoi le développement d'une éthique individualiste par les maîtres d'écoles coraniques migrant dans les grands centres urbains et les dévoiements dans leurs pratiques et leurs activités surtout dans leur comportement avec leurs *taalibe*, représentent-ils une adaptation stratégique vis-à-vis de principes normatifs sociaux, mystiques et religieux ancrés dans la société sénégalaise ? Car la mutation des principes traditionnels auxquels j'ai précédemment fait référence est problématique au sein de celle-ci, en ce sens qu'elle induit une monétarisation, une dépersonnalisation et une individualisation dans les relations qu'entretiennent les maîtres avec leurs élèves ; et partant avec les familles et les représentants confrériques, auxquels les premiers devraient normalement être tenus de rendre compte. Bénéficiant beaucoup moins du contrôle et de l'encadrement sociaux et communautaires existant peu ou prou encore en milieu rural, traditionnel et religieux, les relations d'alliance, d'entraide et d'échange existant entre différents acteurs – maîtres, élèves, familles, chefs confrériques – peuvent en pâtir ou tout au moins se relâcher.

En ce qui concerne le *taalibe*-mendiant, c'est bien au regard de la mutation des structures sociales traditionnelles que sa situation est la plus problématique : il subit en quelque sorte les effets concomitants et consécutifs d'un ensemble de facteurs négatifs – socioéconomiques, culturels, religieux, politiques –, ce qui a un effet quant à l'évolution de sa place dans la société et de ses activités. J'aborderai plus spécifiquement le thème de la stratégie de survie qu'il élabore, notamment pour discuter de ses réactions et de son comportement face à la dureté de ses

conditions de vie en milieu urbain. Ce sera l'occasion de m'attarder plus précisément sur les dissemblances et les ressemblances entre le *taalibe*-mendiant et le *faxman* (enfant des rues) qui coexistent dans les artères urbaines et de discuter si leur comportement et leurs activités respectives représentent, elles aussi, une déviance par rapport à un ensemble de normes sociales. Ceci en articulation avec la complexité des nomenclatures et des différentes classifications relatives aux enfants des rues établies par les OI et les ONG.

Il s'agira aussi de comprendre les stratégies élaborées par les familles, selon leurs moyens et leurs velléités – sociales, économiques, religieuses, mystiques –, qui ont un impact sur l'évolution de la mendicité infantile religieuse, notamment au regard des thèmes de la migration et du fosterage d'enfants ; ainsi que vis-à-vis des différents types d'écoles auxquelles elles ont plus ou moins facilement accès. On verra ainsi que leur parole est encore difficilement prise en compte par les autres acteurs sociaux interagissant dans la réglementation de ces pratiques. Pourtant, elles aussi tentent de trouver leur place et d'agir au sein de cette problématique complexe. Quant aux chefs religieux confrériques et aux groupes d'intérêt et de pression religieux sénégalais (notamment selon la différenciation et les tensions entre les courants traditionaliste et réformiste de l'islam), ils jouent stratégiquement eux aussi de cette situation et sont plus ou moins en mesure de la manipuler en vue de préserver et d'entretenir les prérogatives grâce auxquelles leur système basé sur une "économie de la prière" [Soares, 1996] peut perdurer.

J'aborderai tout un ensemble d'autres stratégies élaborées par ces acteurs sociaux, afin de réaliser un lien entre mes deux thèmes de recherche (à savoir les "réseaux religieux" et les "politiques d'action humanitaire"). Car c'est bien au regard des questionnements si complexes relevant des normes internationales établies par les OI et les ONG concernant les Droits de l'enfant à l'éducation pour tous et à des conditions de vie et d'apprentissage protectrices et positives que les stratégies sont les plus ambiguës. Entre ces normes souvent occidentalocentrées, faisant référence à des catégories de pensée concernant notamment les notions de "travail infantile", d'"exploitation", de "traite" etc. et la manière dont les membres de la société sénégalaise considèrent les pratiques inhérentes à l'éducation infantile, les controverses sont multiples. Ainsi, les différents partenaires en présence et en interaction aujourd'hui dans le domaine des politiques d'aide envers cette population des *taalibe*-mendiants ne parviennent toujours que difficilement à se mettre d'accord. Malgré de multiples tentatives plus ou moins fructueuses depuis quelques décennies, les visions et les actions mises en œuvre diffèrent souvent sur les manières adéquates de lutter contre les pratiques les plus abusives et dangereuses des maîtres d'écoles coraniques dont il est ici question.

Bien que de nombreuses normes, lois, injonctions soient promulguées, force nous est de constater que le phénomène de la mendicité infantile continue à perdurer au Sénégal, alors qu'il a subi des mutations hautement problématiques. On peut donc ici considérer que si l'incompréhension mutuelle persiste, au-delà de l'importance d'appréhender l'ensemble explicatif basé sur la compréhension du phénomène dans toutes ses facettes ; et sous l'angle des multiples stratégies, négociations et manipulations concurrentes opérées par chacun des acteurs sociaux qui interagissent, c'est qu'il existe un autre point de vue que l'on pourrait adopter. Alors, quel principe si profondément ancré dans la société permettrait-il, au-delà de tout ce que j'ai explicité auparavant, d'expliquer la permanence de ce phénomène ? Toutes les démonstrations précédentes permettent de fait de réaliser que l'inefficacité des programmes élaborés en vue d'éradiquer ou de juguler cette pratique de la mendicité des *taalibe* reposerait sur la non-prise en compte et définition du rôle, du statut et de la fonction dont ces enfants bénéficient dans la société sénégalaise.

Des changements sociaux et économiques découlent de cette pratique de la mendicité infantile musulmane et bouleversent la fonction sociale des *taalibe*-mendiants au Sénégal. Dans ce cadre, il importe de prendre en compte tout l'ensemble de principes culturels, religieux et sociaux basés sur l'existence déjà relevée de l'échange de prestations mutuelles entre les *sèriñ* et les *taalibe* dans le système confrérique sénégalais et donc entre le *boroom daara* et son élève. C'est en analysant les échanges de dons symboliques et matériels au sein de cette société, que nous serons en mesure d'appréhender l'évolution de l'enseignement religieux, et tout le corolaire d'activités qu'il induit dont la mendicité. Ainsi, *ma dernière hypothèse repose sur l'analyse des différentes sortes de dons coraniques et confrériques échangés entre les acteurs musulmans dans la société sénégalaise comme moyen de comprendre les spécificités du rôle, du statut et de la fonction sociaux des taalibe-mendiants*. En effet, il apparaît que cette dimension n'est pas ou peu prise en compte dans les différentes études qui concernent cette population. Il me semble donc que tant que cette optique n'est pas envisagée vis-à-vis de cette problématique, les *taalibe*-mendiants continueront plus ou moins à être envisagés seulement sous l'angle d'enfants des rues (de/dans la rue, en situation de rue etc.). Or, les différents entretiens et recherches que j'ai effectués semblent montrer que le concept d'échange de dons et de contre-dons, avec comme principe central la *baraka* qui circule dans ceux-ci, sont ici primordiaux : le *taalibe*-mendiant sert d'intermédiaire – et non pas de médiateur - entre les individus qui entretiennent ainsi des liens d'alliance et d'entraide traditionnels.

C'est donc selon moi l'étude de l'importance de la circulation de la *baraka* entre les différents acteurs sociaux interagissant dans l'échange de dons à base religieuse et confrérique – *zâkat*, *addiya*, *sas* et surtout *sarax* (aumône surérogatoire) - qui permettra de définir pourquoi le

taalibe continuent à quêter dans les rues sénégalaises, grâce à la “théorie du don” et de l’aumône initialement théorisée par Mauss. Envisager les relations et interactions entre les différents groupes et acteurs en rapport dans ce phénomène en utilisant ce “tiers paradigme” du don me permettra de comprendre les complexes et durables, mais néanmoins fragiles et en perpétuelle évolution, relations du “donner, recevoir, rendre”, appliquées à ce phénomène. Il est indéniable que ces échanges subissent des mutations profondes, notamment suite à la monétarisation, à l’anonymisation et à l’individualisation des rapports sociaux à l’œuvre dans toute la société sénégalaise. Je réaliserai donc une discussion de cette théorie du don et du contre-don, en relation avec les concepts de réciprocité, d’échange, de don rituel, d’acte oblatif éthique à l’aide des recherches effectuées par plusieurs auteurs spécialistes de ce paradigme. Peut-être ainsi pourrait-on envisager la compréhension des différentes facettes religieuses, politiques, économiques, mystiques de ce “fait social total” comme un moyen d’appréhender nombre de spécificités du fonctionnement de la société sénégalaise dans son ensemble ? Il est, quoi qu’il en soit, indéniable, selon moi que c’est par ce biais qu’il est au moins possible de définir la permanence du phénomène si problématique humainement, éthiquement et moralement de la mendicité infantile des *taalibe*.

2. Du parcours à la méthode

Mon parcours universitaire et la maturation de mon projet de recherches

Comme pour tous les chercheurs ayant un sujet d'étude basé sur une société lointaine, il m'est très souvent arrivé que l'on me demande pour quelles raisons j'ai choisi de m'intéresser aux enfants qui mendient dans le cadre de leur apprentissage coranique au Sénégal. Force m'est de constater qu'il me fut – et c'est encore le cas parfois... - très difficile de répondre. Il est indéniable que j'éprouve depuis longtemps un fort attrait pour deux thèmes : l'Afrique Noire et le fait religieux. L'importance de ce dernier dans l'évolution et le fonctionnement des sociétés humaines m'a toujours paru un sujet intéressant en grandissant, incontournable même, et pas assez pris en compte dans l'étude et la compréhension des phénomènes sociaux. Ceci sans que je n'aie jamais pu m'expliquer les raisons profondes de cet attrait... En effet, je ne suis ni croyante, ni africaine et n'avais jamais posé un pied sur le sol africain avant mon premier séjour de recherches. Dans la suite de cette méthodologie, je serai plus en mesure de démontrer comment j'ai peu à peu défini mon sujet de thèse, et dans quelle mesure je considère qu'il ne s'agit pas d'un choix toujours conscient, mais d'un ensemble de concours de circonstances qui m'ont amenée à resserrer mon intérêt de recherche.

Mon parcours universitaire a débuté par des études de sociologie et d'ethnologie pendant lesquelles je me suis peu à peu orientée vers les domaines de l'anthropologie africaniste, religieuse et politique, surtout à partir de ma licence d'ethnologie à l'université Lumière Lyon 2. Avant cela, ayant rencontré des jeunes Sénégalais pendant mon DEUG de sociologie à l'université de Savoie (Chambéry), j'ai eu accès de manière ludique à de nombreuses facettes de la culture sénégalaise et de la religion qui y est majoritaire : le soufisme confrérique. Car la majorité de ces étudiants étaient des mourides (la *muridiyya* : l'une des deux confréries prépondérantes au Sénégal) souvent fervents et pratiquant de manière plus ou moins assidue les obligations coraniques et confrériques. Lors de soirées passées avec ces jeunes, j'ai entendu parler wolof, et j'en ai appris peu à peu quelques termes et phrases ; j'ai mangé et bu des spécialités sénégalaises ; j'ai aussi assisté à des soirées de chants de prières confrériques... Bref, j'ai eu accès à la "téranga" (hospitalité) sénégalaise, dont cette population est si fière. Lorsqu'il m'a fallu choisir des thèmes pour réaliser des dossiers universitaires, notamment en ethnologie africaniste et de la parenté, il m'a alors semblé naturel de demander à ces amis sénégalais s'ils acceptaient que j'effectue des entretiens et des observations avec eux. J'ai donc ainsi commencé à me documenter, au long cours, sur divers domaines de la culture et de la société sénégalaise : la famille et la parenté ; le politique ; et surtout l'islam soufi confrérique.

Dans le cadre de ma maîtrise d'ethnologie, je devais réaliser un terrain de recherche, mais aussi un stage d'un minimum de trois mois. Après moult réflexions, j'ai su qu'il existait une bourse régionale, la Bourse Régionale de Formation à l'Etranger (BRFE, région Rhône-Alpes) qui pouvait financer un voyage pour effectuer un stage à l'étranger, que j'ai obtenue. J'ai donc commencé à me renseigner, avec une amie réalisant les mêmes études que moi, sur les organismes susceptibles de prendre des stagiaires. Nous intéressant depuis longtemps au milieu de l'aide au développement, nous avons pris contact avec l'une des ONG les plus connues et réputées au Sénégal (ENDA Tiers-Monde), qui nous a accueillies dans l'une de ses antennes en septembre 2003 pendant sept mois. Elle était située à Guédiawaye, ville en banlieue populaire de Dakar; nous avions le choix entre un projet sur le VIH/Sida, ou sur les "enfants en situation de rue" (ESR ; cf. ma cinquième partie) ; nous choisîmes ce dernier.

C'est dans le cadre de ce stage que j'ai donc pour la première fois pris pied avec la problématique des *taalibe*-mendiant, alors que les autres catégories d'enfants en situation de rue étaient très peu représentées dans ce projet. En effet, bien qu'adressé à 250 ESR, il s'est trouvé que la grande majorité de ceux y étant intégrés furent des élèves d'écoles coraniques situées dans le quartier proche des locaux de l'antenne de l'ONG. Les caractéristiques de cette sorte d'ESR et de leurs pratiques m'ont semblé peu à peu devoir être étudiées et comprises, en rapport avec les spécificités sociétales et culturelles du Sénégal. Mais aussi tout ce qui concerne la prise en compte du statut des écoles coraniques, de la parole des maîtres, de l'importance effective et symbolique du phénomène de la mendicité religieuse dans la société sénégalaise. Ce stage a donné lieu à la rédaction d'un rapport à mon retour du Sénégal, dans lequel moi et mon amie explicitions toutes ces remarques, ces questionnements et les difficultés que nous avons rencontrées pour nous faire accepter dans l'équipe du projet ; j'en cite quelques-unes dans ma cinquième partie. Cette expérience fut très marquante et formatrice, tant sur le plan psychologique qu'intellectuel ; elle m'a aussi laissé un goût amer, relatif à tout un ensemble de controverses sur la manière dont se déroulait ce projet, les activités des membres de l'équipe, et les relations qu'ils établissaient tant avec leurs bailleurs de fonds, qu'avec les maîtres, les *taalibe* et la population locale.

Parallèlement à ce stage, j'ai réalisé un terrain de recherches pour mon mémoire de maîtrise d'ethnologie, qui m'a permis de me spécialiser dans l'étude de l'islam confrérique au Sénégal. Je me basais principalement sur la biographie d'un pratiquant de la confrérie sénégalaise mouride ; ce mémoire s'est intitulé : *Essai autobiographique d'un « vrai » mouride – De l'islam et du pouvoir au Sénégal*. Il s'agissait d'articuler l'histoire sociale et politique du Sénégal, avant et après la colonisation, avec l'évolution spécifique de l'islam et de sa pratique dans ce pays. Je suis donc restée sept mois à Dakar ; j'ai réalisé aussi des entretiens avec plusieurs membres de la famille de

mon informateur privilégié, ainsi que des recherches bibliographiques notamment dans la bibliothèque de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN) à Dakar. Je n'utiliserai que peu cette première expérience de terrain ethnologique dans cette recherche de thèse, ne serait-ce que parce que les matériaux empiriques accumulés ne correspondent finalement que peu à mon travail de doctorat. Mais c'est bien sur le plan intellectuel que cette première expérience de terrain fut la plus utile. Elle m'a permis, que ce soit grâce à mon stage ou à mon travail de recherches ethnologiques, de continuer à m'intéresser à ce questionnement de la place de l'islam confrérique dans tout un ensemble de phénomènes sociaux contemporains au Sénégal. Plus ou moins inconsciemment, j'ai réalisé petit à petit une maturation de mon expérience pendant les premières années après mon retour.

Ici, je dois remercier mon directeur de thèse : l'ayant contacté de manière informelle sur les conseils d'une connaissance mutuelle, alors que j'avais arrêté mes études après l'obtention d'un Master à l'IEP (Management interculturel et médiation religieuse), il m'a proposé de réaliser une thèse sous sa direction. Il a émis l'idée que je travaille sur la question des *taalibe*-mendiants : c'est un phénomène social, actuel et pourtant basé sur des principes culturels anciens et profondément ancrés dans la société sénégalaise, qui n'a jusque récemment pas été étudié de manière spécifique et approfondie par des chercheurs. De plus, j'étais déjà familiarisée avec les domaines de l'articulation entre l'islam sénégalais et l'évolution politique du Sénégal – avant et après la colonisation. Après une période de réflexion mûrie d'appréhension, pendant laquelle j'ai réalisé qu'au fond je souhaitais depuis longtemps creuser le questionnement que je n'avais fait qu'effleurer lors de mon séjour de maîtrise, j'ai accepté sa proposition. Il s'agissait dès le début d'articuler ma problématique sur deux points : d'une part la place de cette catégorie d'enfants au sein de la sphère de l'islam confrérique ; j'avais déjà acquis des connaissances sur ce sujet suite à mon terrain de maîtrise. D'autre part les programmes d'aide au développement qui sont adressés aux *taalibe*-mendiants, dont j'avais entrevu toutes les ambiguïtés et les controverses lors de mon stage de maîtrise dans une ONG.

Mon terrain de thèse

Cette décision induisait inévitablement de repartir au Sénégal ; ce qui ne fut pas non plus une décision très simple pour moi, eu égard au fort impact personnel que m'avait laissé mon premier séjour. Mon second voyage pour effectuer mon terrain de recherches de thèse à proprement dit eut lieu de septembre 2009 à mai 2010. J'ai là encore obtenu au préalable une autre bourse de la région Rhône-Alpes (Explo'ra doc), qui induisait d'être accueillie dans un laboratoire de recherches. J'ai donc choisi le GERMES (Groupe d'Etudes et de Recherches sur la

Marginalité et l'Exclusion Sociales) à l'université Cheikh Anta Diop (UCAD) de Dakar, après des prises de contact avec plusieurs autres laboratoires. Mon tuteur pendant sept mois y fut le Professeur d'histoire moderne et contemporaine Ousseynou Faye, qui avait lui-même travaillé sur la question de la jeunesse marginalisée au Sénégal, et l'évolution des mesures prises notamment par l'Etat envers cette population (cf. cinquième partie). Nous nous rencontrions environ une fois tous les dix ou quinze jours et il orientait l'évolution de mes recherches et de mon terrain de thèse. Il m'a aussi mise en contact avec plusieurs chercheurs de l'université : linguiste, démographe, historien etc. dont je cite quelques dires émis lors d'entretiens que nous avons eus. Mes relations avec Mr Faye ne furent pas toujours évidentes ; j'avais pas à pas, trop lentement à mon goût, dans mon questionnement intellectuel et ma recherche. Avec le recul, je me rends compte que sa posture fut la bonne : il m'a laissé découvrir par moi-même, avec des déboires et des déceptions, mais aussi beaucoup d'empathie, la manière dont je souhaitais réaliser moi-même mon terrain. Le fait qu'il soit historien m'a permis de comprendre l'importance de la prise en compte d'un ensemble de facteurs socio-historiques spécifiquement sénégalais afin d'analyser les substrats sociaux, religieux et politiques qui sous-tendent la perpétuation et la mutation du phénomène de la mendicité des *taalibe*.

Je louais seule un petit appartement dans un quartier en banlieue dakaroise grâce à des connaissances rencontrées lors de mon premier séjour. Ce fut un choix délibéré : j'aurais pu loger en centre-ville, mais il me semblait important de vivre comme une personne du cru. Ainsi, certains de mes voisins étaient de jeunes étudiants et nous eûmes beaucoup de discussions sur mon sujet d'études. Lors de mon premier séjour, j'avais habité dans une chambre chez l'habitant ; cela m'avait permis de me familiariser de l'intérieur avec la vie familiale citadine sénégalaise : nourriture, salutations, principes de vie etc. Pour mon second séjour, il me paraissait important d'être indépendante et de vivre "à la sénégalaise", tout en m'immergeant dans la vie citadine, avec tous les problèmes dus à l'approvisionnement en nourriture et biens de consommation courants, aux transports urbains si aléatoires etc. J'ai pu comprendre nombre de principes culturels spécifiques au Sénégal : c'est grâce à une observation flottante, réalisée au jour le jour, que j'ai pu aussi faire évoluer et mûrir mon séjour de recherches. Je restais donc basée à Dakar, tout en effectuant des terrains de recherches dans cette ville mais aussi à l'intérieur des terres. Les nombreuses rencontres et discussions informelles avec des individus très divers, sur tout un ensemble de sujets notamment relatifs à mon questionnement d'étude, m'ont permis de glaner des informations, des idées, des suggestions ; de confirmer ou d'infirmer certains de mes points de vue. Malgré ma connaissance de cette société, ce fut aussi l'occasion de prendre conscience d'un certain nombre d'aprioris et de prénotions, inhérents au fait d'être une occidentale, blanche,

célibataire, non croyante. Paradoxalement, cette distance sociale et culturelle se révéla aussi très bénéfique pour remarquer l'existence de certains "glissements de sens", que je décris dans cette étude, notamment en rapport avec les termes de *daara*, de marabout et de *taalibe*. Ainsi, voici ce que j'écris dans mon journal de bord, quant à mes réflexions personnelles (26 février 2010) :

« Pourquoi avoir choisi un tel sujet ? On me pose souvent la question, et il m'est difficile de répondre... Car plus je creuse le sujet, plus je me rends compte que la population sénégalaise, même intellectuelle, prend la réalité telle qu'elle est, sans la questionner (cf. le rendez-vous avec le PARRER : la personne me dit « dis donc, tu en sais beaucoup plus que nous ! »)... Rien qu'au niveau du terme de « taalibe », cf. la discussion avec Ousseynou Faye, il y a un amalgame. Depuis quand ? Pourquoi ? La société s'est tellement habituée à ce phénomène de la mendicité des enfants, qui fait partie de la culture, qu'elle ne le questionne pas. Qui suis-je pour questionner cela, moi qui ne suis pas de cette culture ? Ai-je une légitimité à l'étudier, si je ne suis ni sénégalaise, ni musulmane, ni disciple d'un marabout ? »

Ici, je peux m'appesantir sur la raison pour laquelle le terme de "*taalibe*-mendiant" ne figure pas dans mon intitulé. En effet, ce dernier fut défini avec mon directeur au début de ma thèse ; après mûre réflexion, j'ai décidé de ne pas le modifier. Car selon moi, il reflète bien l'évolution de ma recherche et de mon questionnement scientifiques. Au début, il me paraissait ainsi évident que si j'utilisais le terme "talibés" (par ailleurs dans une écriture francisée), cela correspondait aux enfants auxquels je m'intéresse plus spécifiquement : à savoir ceux qui mendient pendant leur période d'apprentissage coranique. Maintenant, ma présomption me paraît évidente ; c'est grâce à mon terrain que rapidement je me suis rendu compte de la multiplicité de composantes que contient cette catégorie, puisque tous les disciples d'un chef religieux soufi sont des *taalibe* au Sénégal. D'ailleurs à plusieurs reprises, lorsqu'il m'est arrivé de dire, à des Français ou à des Sénégalais, que je réalise une thèse sur les *taalibe*, ceux qui connaissent ce phénomène partent automatiquement du principe qu'il s'agit des jeunes enfants mendiant pour un maître coranique. Cette remarque corrobore bien, s'il en était besoin, les ambivalences et les controverses normatives qui sont à la base de ce thème et de ce sujet. Ainsi, comme je le démontrerai dans mon étude, le choix de l'expression "*taalibe*-mendiant" peut s'expliquer : accoler ces deux termes permet de mieux définir la "catégorie de la rue" à laquelle je m'intéresse ici. On peut remarquer que dans les médias surtout occidentaux et le milieu des organismes d'aide, c'est encore le mot "talibé" qui est le plus souvent utilisé pour désigner ces enfants, ce qui contribue à entretenir un certain flou sur cette problématique. Quant au fait que je n'aie pas employé l'expression "mendiant-*taalibe*", il peut aussi s'expliquer : en effet, il s'agissait pour moi de mettre en avant leur statut d'élève coranique d'un chef religieux, plutôt que de me focaliser seulement sur celui d'enfant qui mendie en milieu urbain.

Rapidement pendant mon séjour au Sénégal, je me suis aussi rapprochée de l'équipe du laboratoire de sociologie LARTES (Laboratoire de Recherches sur les Transformations

Economiques et Sociales) de l'IFAN et plus spécifiquement du programme JEREMI (Jeunes, Education, Recompositions familiales, Emploi, Mariage, Inégalités). Il s'agit d'une équipe associée à l'IRD, dont le responsable scientifique est le sociologue sénégalais Abdou Salam Fall. J'ai peu à peu rencontré toute l'équipe de ce laboratoire et d'autres chercheurs qui y venaient, avec lesquels j'ai eu de nombreuses et fructueuses discussions. Suite à ma prise de contact avec Mr Fall, celui-ci m'avait en effet autorisé à utiliser les locaux du LARTES comme "cadre de travail" et mis à ma disposition leurs moyens (ordinateurs, imprimantes, téléphone, bibliothèque), étant donné que le laboratoire GERMES n'avait pas assez de place.

J'ai aussi eu des entrevues avec des responsables d'ONG et d'organisations étatiques s'occupant des enfants des rues et des *taalibe*-mendiants (Samusocial Sénégal, Learning Centre pour l'enfance et la Jeunesse en Afrique de l'Ouest, PARRER etc. dont je cite certains des dires dans cette étude). Mon séjour fut aussi l'occasion d'effectuer des recherches spécialisées, notamment afin d'étudier divers rapports sur les questionnements relatifs à ma thèse, ainsi que des travaux de chercheurs africains introuvables en dehors du Sénégal (à l'IFAN et au CODESRIA, deux centres de recherches africains) ; mais aussi dans des bibliothèques d'organismes de développement, comme par exemple celui d'ENDA Tiers-monde et de l'UNESCO-Bureau Régional pour l'EDucation en Afrique (BREDA).

Une autre initiative personnelle fut de chercher une personne susceptible de devenir mon informateur/traducteur. Comme je l'expliquerai plus loin, il me semblait indispensable de réaliser des entretiens de maîtres d'écoles coraniques en milieu rural et religieux, afin de bénéficier de leurs paroles, rarement utilisées et analysées dans les études sur ce sujet jusqu'à maintenant ; ainsi qu'à l'origine de *taalibe*, même si j'explique ci-dessous pour quelles raisons je n'ai pas poursuivi dans cette voie. Suite à une recommandation de mon tuteur d'accueil Mr Faye, j'ai contacté quelques semaines après mon arrivée un enseignant en socio-ethnologie de l'ENTSS à Dakar (Ecole Nationale des Travailleurs Sociaux Spécialisés). Après une discussion et des conseils en relation avec mon travail de recherches, il me proposa de me mettre en contact avec l'un de ses élèves de troisième année, qui venant du milieu mouride pouvait être idéalement mon lien avec les enseignants coraniques, de Touba et d'ailleurs. Il me présenta Khadim, qui accepta sur le champ de devenir mon intermédiaire et mon traducteur. Je lui expliquais le même jour en quoi consisterait son implication et de quelle manière j'envisageais mes recherches. Nous nous sommes entendus tout de suite très bien. En tant qu'étudiant en travail social, il avait l'habitude de réaliser des enquêtes de terrain. Mais le fait qu'il ne soit pas étudiant en sciences humaines à l'université a eu aussi des avantages. Il me laissait plus facilement le guider, tout en ayant des remarques très intéressantes pour l'évolution de mon travail; j'en cite certaines dans ma thèse. Il

nous arriva très souvent, jusqu'à la veille de mon départ, d'avoir des discussions informelles, pendant lesquelles nous échangeons beaucoup nos impressions et avis mutuels, bien que je restais tout à fait maîtresse de l'avancée de mon terrain.

Mon premier voyage hors de Dakar se déroula à Touba, ville emblème de la *muridiyya*, pendant dix jours entre fin décembre 2009 et début janvier 2010. Ceci bien que pendant mon précédent séjour au Sénégal, j'y sois allée à deux reprises, notamment à l'occasion du pèlerinage annuel du *Magal* (cf. *infra*). Avant cela, Khadim y était parti pendant quelques jours préparer ma venue, et prévenir plusieurs maîtres d'écoles coraniques intramuros et de *daara*-exploitations proches de Touba de mon arrivée imminente. Voici ce que Khadim me dit lorsque je lui demandais de me décrire la manière dont il s'y est pris :

« Tout d'abord, comme je suis habitant de Touba, je connaissais déjà certains jawriñ de daara coranique, mais aussi de daara-exploitations. Mais avant de venir à Touba, j'ai appelé mon père au téléphone pour l'informer sur le but, les objectifs du voyage. Ainsi, il m'a fait savoir qu'il va me mettre en contact avec des gens qui gèrent des daara. Pour les daara d'exploitation, j'avais contacté un jawriñ par l'intermédiaire d'un ami qui s'engage volontairement à nous accompagner jusqu'à lui [je l'appellerai Moussa : il sera le second informateur dans deux des daara-exploitations]. Pour les écoles coraniques, c'est mon père qui m'a mis en contact avec le dirigeant d'un daara qui est près de chez nous. Et c'est à partir de ce dirigeant qu'on a connu les autres interviewés. »

Khadim vit entre Touba et Dakar; son père étant wolof, habite à Touba avec sa famille (femme, enfants et petits-enfants) dans une concession. C'est là, dans un quartier proche du centre-ville, que nous avons logé pendant mon séjour de recherches. Khadim combine idéalement deux composantes importantes : il connaît de l'intérieur le fonctionnement des écoles coraniques, la manière dont s'y déroulent l'enseignement et l'éducation, y étant allé petit, à Touba. On reverra dans la thèse, certaines de ses remarques qui ont eu une incidence forte sur l'évolution de mon travail de terrain. Mais il a aussi effectué sa scolarité secondaire dans des établissements laïcs à Mbacké, ville proche de Touba (cf. ma quatrième partie). Etant étudiant dans une école supérieure urbaine non musulmane, il a appris à prendre un certain recul face au système d'enseignement confrérique ; tout en restant lui-même un fervent mouride.

Après un voyage de plusieurs heures en transports interurbains, sa famille m'a très bien accueillie, selon les préceptes de la "téranga" sénégalaise. Nous avons longuement discuté avec son père, ancien instituteur à la retraite, qui s'intéressait beaucoup à ma recherche. Peu d'Occidentaux vont à Touba. Les femmes ne doivent pas y porter de pantalons, et sortent la tête et les épaules couvertes d'un mouchoir de tête et d'un châle; l'alcool et la cigarette y sont officiellement proscrits. Pendant tout mon séjour à Touba et lors de mes entretiens et de mes observations, je m'habillais donc "à la sénégalaise", et j'essayais de reproduire tous les gestes et les attitudes perçus comme polis et bienséants, que je connaissais déjà grâce à mon premier séjour au

Sénégal. Ils consistaient par exemple en une petite gèneuflexion devant un homme respectable; il fallait éviter de trop regarder un homme dans les yeux; je débutais une conversation, après qu'on m'ait adressé la parole, par les expressions consacrées ("As salam aleikoum" : "que la paix soit avec vous" (arabe) et "ngaam gui ci jamm ?" : "es-tu en paix ?" (wolof). L'un des maîtres d'école coranique de Touba m'a d'ailleurs fait la réflexion : "*tu es bien présentée, comme une Sénégalaise, c'est bien, c'est le respect*"; on voit donc l'importance de ce genre d'attitude sur un terrain de recherches, d'autant plus lorsqu'on est une femme.

ENCART N°1 : Description de deux journées à Touba et dans sa région

Le lundi 11 janvier :

Mon informateur Khadim et moi sommes arrivés vers 16 heures à Touba, où nous logeons dans sa famille. Après avoir ensemble imprimé et photocopié les grilles d'entretien, il va rencontrer les individus avec lesquels il avait déjà pris contact lors de la période des fêtes de fin d'année. Ceci afin de leur faire savoir que nous sommes bien à Touba, et leur réexpliquer les buts et les raisons de ces entretiens. Il me présente donc comme une étudiante française, qui ne travaille pas pour une ONG ni pour l'Etat, français ou sénégalais, mais dans le cadre d'un doctorat.

Il ne s'agit ici que de deux des journées passées à Touba, pendant laquelle j'ai effectué quatre entretiens avec des maîtres d'écoles coraniques ou des *jawriñ* (assistant remplaçant le marabout); ainsi qu'une "tentative" d'entretien avec un *taalibe* de *daara*-exploitation. J'ai réalisé d'autres entretiens avec des maîtres à Touba, mais ce seront ces quatre-ci sur lesquels je reviendrai régulièrement tout au long de ma recherche, ceci afin de garder le même contexte et la même cohérence et parce que tant le déroulement de ces deux journées, que les entretiens et les observations participantes réalisées me paraissent assez représentatives de tout l'ensemble d'enquêtes de terrain que j'ai effectuées à Touba et dans sa région pendant ce séjour. Je réaliserai plus loin dans ma thèse une description plus détaillée des différents *daara* visités ces deux jours-là.

Le mardi 12 janvier :

Vers 9 heures 30, nous quittons la maison de la famille pour rejoindre Moussa, un second informateur; j'apprendrai ensuite qu'il a permis de faire le lien entre Khadim, qu'il connaissait avant, et la première *daara*-exploitation où nous allons, où il a lui-même travaillé et vécu plusieurs années. Il va d'ailleurs participer aux trois entretiens de ce jour, en affinant certaines questions posées par Khadim et réponses des interviewés, surtout pendant les entretiens dans le premier *daara*. Nous partons tous les trois chercher un taxi à louer pour la journée, qui nous emmènera dans les deux exploitations et nous attendra à chaque étape. Le marchandage (*waxxaale*, "marchander" en wolof) étant une pratique très importante dans toute transaction au Sénégal, celui-ci dure longtemps. Le chauffeur du taxi accepte finalement de nous conduire, pour une somme qui me paraît trop élevée, malgré que mes deux compagnons aient durement "palabré" (10 000 francs CFA). Les *daara*-exploitations sont situées à environ 20 kilomètres de Touba, dans le "Grand Touba"⁴, l'une vers Taïf et l'autre vers Baïla⁵. La route est

⁴ « Avec l'implantation de *daara* autour de Touba, débute la stratégie de satellisation qui a abouti à la formation du Grand Touba avant que la confrérie ne traduise les soumissions massives en conquête territoriale, puis en exploitations agricoles qui ont donné un sens pratique à la relation marabout-disciple. « Grand Touba » désigne une

goudronnée, et elle traverse quelquefois de petits villages. Le paysage est sahélien : de la terre rouge, avec de nombreux baobabs ; il fait très chaud et l'harmattan souffle sans discontinuer.

Le premier *daara* de Taïf :

Le premier entretien dure environ deux heures. Lorsque nous arrivons, pendant les présentations mutuelles – on ne me serre pas la main –, deux *ndongo daara* (les jeunes *taalibe* du *daara*-exploitation) sont dans la case ; les autres nous ont observés à quelques mètres de distance. Les deux *taalibe* en sortent ; l'un d'eux reviendra au bout d'un quart d'heure pour nous amener du "café Touba" (boisson forte très prisée au Sénégal notamment dans le milieu mouride, composée de café et d'un mélange d'herbes⁶). Durant l'entretien, je suis assise sur l'un des lits, l'assistant est allongé sur l'autre, perpendiculairement au mien, et les deux informateurs sont assis par terre sur une natte. Je mets tout de suite en route mon dictaphone, et je prends en parallèle des notes dans mon cahier. Le *boroom* (marabout/mâitre) du *daara* est à Touba ce jour-là ; le *jawriñ* ((Talla) a été autorisé à répondre à toutes nos questions. A notre retour à Touba, Moussa contactera le *boroom daara* pour que je puisse faire un entretien auprès de lui avant son retour au *daara* ; malheureusement, nous le croiserons sur la route dans un Ndiaga Ndiaye (camion blanc) : les transports pour l'extérieur de Touba étant très aléatoires, il n'a pas pu nous attendre. Au bout d'une demi-heure environ, l'assistant répètera à plusieurs reprises qu'il est fatigué, et le montrera dans son attitude. Nous sommes obligés de lui rappeler que son supérieur lui a laissé la consigne de nous répondre, et qu'il s'y est engagé. Rapidement, les informateurs ignoreront son comportement et continueront à poser les questions normalement. Ils m'expliqueront que c'est un "jeu" : l'individu étant seulement assistant, il se sent moins concerné par les enjeux de cet entretien.

Lorsque cet entretien et celui que je réalise avec un *taalibe* du *daara*, ce dernier étant très infructueux (cf. *infra*) sont finis, je prends quelques photographies du *daara*, des cases et des champs. Nous reprenons le taxi, qui nous emmène directement dans la seconde *daara*-exploitation, où nous sommes attendus.

Le deuxième *daara* de Baïla :

L'entretien dure cette fois aussi environ deux heures. Lorsque nous entrons dans la case du *jawriñ* (Papis), où il loge seul, nous le trouvons entouré de huit à dix *taalibe*, qui restent pendant les présentations et l'explication de ce pourquoi nous sommes là. Je demande au *jawriñ* s'il est possible qu'ils sortent pendant l'entretien, lui expliquant que ce sera mieux pour discuter, ce qu'il accepte. Je sais qu'ils ne resteront pas loin dehors pendant tout l'entretien ; deux d'entre eux prendront prétexte d'un problème de téléphone à régler avec Moussa pour revenir, et m'observeront du coin de l'œil. Pendant cet entretien, Moussa intervient beaucoup moins, il

zone qui à partir de la mosquée couvre les villages issus de la satellisation de Touba, et atteint un rayon de 20 kilomètres sur tous les côtés (...). Il se différencie du reste du territoire mouride non seulement par la distance par rapport à Touba, mais aussi par le fait que l'intention de la fondation et l'histoire des villages qui le composent sont fortement liées au rêve de ville et à la volonté de le réaliser. » [Gueye, 2002 : 66]

⁵ « C'est une piste latéritique qui relie Touba à d'autres localités importantes de la « marche vers l'est », Baïla, Sadio et surtout Taïf. Ce dernier est devenu une véritable petite ville autour d'une mosquée et d'un palais construits par Serigne Mbacké Sokhna Lô, fils de Serigne Cheikh et l'un des petits-fils les plus influents [de Cheikh Amadou Bamba]. » [*ibid.*, : 436]

⁶ « Le café n'est cultivé nulle part au Sénégal. Le Sénégalais n'en connaît que la version graine, donc prête à la consommation. Mais le « café Touba » n'est toubien que parce qu'il a été retravaillé au niveau de sa préparation, réinterprété au niveau du sens et intégré dans la panoplie de symboles de la confrérie. Sa préparation comporte en elle-même une dimension religieuse pour le murid qui y ajoute des clous de girofle, du poivre ou d'autres épices. Le goût épicé, l'arôme, et le type de consommation deviennent les marques d'appropriation de ce produit. Les occasions de boire le café sont nombreuses dans les dahira [associations confrériques], pendant les manifestations religieuses et dans la vie quotidienne : visites, rencontres de dahira, petits déjeuners en famille, etc. Il est également préparé et vendu dans la rue, les marchés, en milieu urbain et en milieu rural. Cette activité est le domaine des femmes qui ont très tôt occupé ce créneau. » [Gueye, 2003 : 285-286]

sortira même une ou deux fois voir les *taalibe* dans la cour. Cette fois encore, le *jawriñ* et moi-même sommes assis chacun sur un lit, l'un en face de l'autre ; les deux informateurs resteront sur la natte par terre.

Pendant l'entretien, le *jawriñ* paraît stressé, il se tord souvent les mains. Il écoute et répond beaucoup mieux à mes questions et paraît beaucoup plus concerné que le premier : il prend souvent quelques secondes pour réfléchir avant de répondre et rajoute à plusieurs reprises de lui-même des précisions. Lorsque nous finissons, je prends aussi quelques photographies, bien que le taxi nous presse de rentrer. Nous retournons à Touba, dans la famille de Khadim, après avoir déposé Moussa dans la sienne, qui nous invite à manger. Le soir, Khadim ira rencontrer les personnes que nous devons voir le lendemain, afin de confirmer notre venue et préciser à nouveau ce pourquoi je souhaite effectuer des entretiens.

Le mercredi 13 janvier :

Cette fois, les deux entretiens auront lieu à Touba même, dans un quartier proche du centre-ville. Khadim et moi allons à pied vers 10 heures au premier *daara*. Ce jour, Moussa n'est pas avec nous. Le maître de la première école coranique nous accompagnera dans la seconde, car j'apprends que c'est lui qui a mis en relation Khadim avec le second maître.

La première école coranique :

Le maître (Abdoulaye) est très curieux de ce pourquoi je suis là; il me pose plusieurs questions qu'il a notées préalablement à ma venue dans un cahier (en arabe). Ces questionnements concernent mon nom, si je travaille dans une ONG ou pour l'Etat, quel avantage cet entretien pourra lui apporter ensuite, à quel sujet je m'intéresse précisément, si je ne fais des entretiens qu'à Touba etc. Je lui réponds longuement – cette discussion préalable prendra un quart d'heure -, bien que je sache que Khadim lui a déjà expliqué tout cela avant ma venue. Je lui dis que j'effectue cet entretien pour mes études seulement; je lui explique aussi que la veille je suis allée effectuer des entretiens dans des *daara*-exploitations près de Touba et que je vais visiter des écoles coraniques dans la région dakaroise ensuite. Il note mes réponses en arabe dans son cahier, et souhaite aussi que nous recommencions cet échange avec le magnétophone en marche; car il voudrait une copie de cet échange, de ses propres questions avant les miennes et il me dit : « *comme je suis analphabète, cela m'intéresse* » (alors qu'il écrit et lit l'arabe ; j'y reviens dans ma seconde partie). Je lui ai fait parvenir une copie précise de notre échange lorsque je l'ai retranscrit.

L'entretien a lieu dans une grande salle de plain-pied, attenante à la mosquée ; il dure environ une heure et demi. Le maître le passe assis sur ce matelas, Khadim et moi assis sur la natte. Pendant tout l'entretien, les enfants récitent le Coran, sous la surveillance du fils aîné du maître, à l'intérieur du "hangar" ou dans une autre salle à l'air libre. A la fin de l'entretien, le maître empêche les enfants de sortir – c'est l'heure du repas de midi – et m'autorise à aller regarder l'école coranique, ainsi qu'à prendre des photographies des enfants accroupis par terre. Ils se rapprochent de l'ouverture quand je viens les voir, curieux et souriants.

Le maître répond bien aux questions, sauf celles concernant les autres formes d'école coranique et certaines portant sur sa famille, surtout ses enfants. Les questions sur la divination et la mendicité paraissent le gêner, il me dit : « *je ne me prononce pas, je ne juge pas* ». Il fait la remarque que je pose beaucoup de questions, il ne paraissait pas s'attendre à un entretien aussi poussé. Je lui dis que ces sujets m'intéressent, que sa parole et ses remarques sont importantes; à quoi il répond encore une fois qu'il est analphabète, qu'il ne sait pas grand-chose. A la fin de notre entretien, il nous accompagne chez le second maître; une voiture nous attend devant la mosquée pour nous y amener, alors que la maison de ce dernier est seulement à quelques rues de là, dans le même quartier. Il paraît ici évident, bien que je n'aie pas fait de demande officielle

auprès du *Xalif général* de la confrérie, qui vit à Touba, pour venir réaliser des entretiens de maîtres dans “sa” ville, qu’il a été mis au courant de ma venue et de ses objectifs. Malgré cela, je n’ai jamais été inquiétée ni contrôlée par aucun membre de la confrérie ; ni à Touba, ni d’ailleurs à Tivaouane (confrérie tijane) ou j’ai séjourné un peu plus tard.

La seconde école coranique :

Le premier maître (Maktar) nous introduit lui-même dans l’école coranique. Le *boroom daara* est en train d’enseigner; il a déjà préparé trois chaises à tablette, devant le tableau noir, pour notre entretien. Le premier maître va rester une partie de la matinée assis avec nous, sans intervenir; ensuite il descendra dans la maison. Les enfants de tout âge nous entourent silencieusement, assis sur de nombreuses nattes par terre, et m’observent. Le maître me propose avant l’entretien de les photographier, ce que j’accepte.

Les enfants restent au début de l’entretien. Au bout de quelques minutes, le maître me dit que si je n’ai pas besoin de leur présence, il va les libérer pour qu’ils aillent manger. Lorsque j’acquiesce, seuls environ cinq garçons, des adolescents, restent derrière une colonne, à côté d’un vieux poêle. Ils continuent à travailler assez silencieusement, mais certains m’observent régulièrement. L’entretien dure plus longtemps (trois heures avec le repas) et se déroule en français, le maître ayant effectué des études et travaillé pendant longtemps en France. Khadim reste à côté de moi, mais intervient très rarement. Le maître parle beaucoup, et commence par réaliser une description poussée de ses études et de son parcours universitaire et professionnel. Il a plus de connaissances et un esprit beaucoup plus critique que les premiers interviewés sur certaines de mes questions; notamment concernant les buts et l’évolution de l’enseignement coranique, les liens entre le marabout et son *taalibe*, la mendicité religieuse, les programmes d’aide et les actions de l’Etat envers l’enseignement religieux.

Quand survient l’appel à la prière, nous arrêtons de parler pendant le chant du muezzin; ensuite, il nous propose de cesser l’entretien – presque terminé – pour que Khadim et lui puissent prier. Nous descendons dans un grand salon du rez-de-chaussée, dans lequel je patiente un quart d’heure. Le premier maître est là, mais il retourne rapidement à sa mosquée. Avant le repas, amené par la première épouse du maître et que nous partagerons tous les trois (Khadim, le maître et moi), je finis rapidement les dernières questions. Les cassettes du dictaphone étant finies, la discussion continuera de manière plus informelle et concernera le PARRER, l’appartenance du maître à la section de Touba de la Ligue de l’enseignement coranique du Sénégal, et les rapports entre le *Xalif général* mouride et l’Etat concernant l’enseignement coranique, dans les *daara*-internats notamment.

Le maître me montre l’un de ses mémoires réalisé dans le cadre de ses études d’informatique en France; ensuite il me donne son adresse internet et son numéro de téléphone, pour que je le tienne au courant de l’évolution de mes recherches et me propose de le joindre si j’ai d’autres questions à lui poser. Nous le remercions, le saluons et partons, car il doit reprendre son enseignement.

Je souhaite ensuite, sur la proposition de Khadim, faire une visite rapide de la grande mosquée, ainsi que de la bibliothèque Khadimou Khassoul de Touba, où je prends plusieurs photographies notamment des différents tombeaux. Avant de rentrer dans la famille de Khadim, nous allons saluer Moussa dans sa famille ; nous avons envisagé un troisième entretien de maître, mais quand nous arrivons dans ses locaux, un assistant nous apprend qu’il est en méditation, et que l’entretien ne sera pas possible ce jour.

Il m’a fallu plusieurs semaines avant d’arriver à organiser ce voyage à Touba et nous avons dû répéter à plusieurs reprises, Khadim et moi (mais probablement que son père a aussi joué un rôle dans l’acceptation de ces maîtres et de ceux qui suivirent), les raisons et les buts de

ces entretiens. J'en ai réalisé aussi avec des maîtres dans différents types d'écoles coraniques à Tivaouane, l'une des villes symboles de la *tijāniyya*, suite à ma rencontre avec une jeune étudiante amie de Khadim dans le restaurant de l'ENTSS. Celle-ci étant tijane m'a proposé de me mettre en contact avec l'un des enseignants de la *ẓamiya* (centre confrérique, ou vit le *Xalif général*, chef suprême) de cette ville. Nous y sommes donc allés, moins longtemps qu'à Touba, après avoir pris contact avec plusieurs maîtres, en précisant pour quelles raisons je désirais m'entretenir avec eux. En effet après quelques mois de recherches, il me parut important de m'intéresser aussi à la confrérie tijane sénégalaise. Elle a été beaucoup moins étudiée par les sociologues et les ethnologues jusqu'à maintenant, tant c'est la *muridiyya*, point sur lequel je reviendrai, qui a depuis sa création attiré la majorité des chercheurs s'intéressant à l'islam soufi confrérique sénégalais. Ayant moi-même dû plus étudier les spécificités de la *muridiyya* notamment lors de mon premier séjour de maîtrise, j'ai eu des difficultés pendant longtemps à m'ouvrir à la connaissance des autres confréries présentes dans ce pays. L'entretien avec le premier maître s'étant révélé très intéressant et plus long que les autres, c'est majoritairement celui que j'utiliserai lorsque j'aurai besoin d'illustrer des propos concernant le type de *daara* dans lequel il enseignait : ceux gérés par les *Xalif généraux* dans les centres religieux confrériques. Bien sûr, les maîtres n'étaient pas tous loquaces : c'est la raison pour laquelle j'utilise principalement sept entretiens (sur une vingtaine en tout) effectués à Touba et à Tivaouane avec des maîtres ou des *javriñ*.

Paradoxalement, c'est à Dakar que la réalisation d'entretiens avec des maîtres d'écoles coraniques a été la plus difficile : la majorité refusait de me parler. Ici, je dois confesser ma grande naïveté. Je connaissais déjà à l'époque de mon second séjour sénégalais la complexité de la situation concernant les agissements de certains maîtres en relation avec leurs élèves et les nombreuses critiques et tensions existant à ce sujet entre les différents groupes sociaux, l'Etat et les organismes d'aide. Mais je pensais qu'il me serait beaucoup plus facile d'entrer en contact et de questionner des maîtres dakarois : selon moi, ils avaient plus souvent l'occasion de côtoyer des occidentaux (et notamment des femmes) et accepteraient d'autant plus d'expliquer leur position et leurs actions, notamment afin de les légitimer. Par ailleurs, lorsque je disais à différentes personnes rencontrées à Dakar que je souhaitais aller dans les villes religieuses (Touba et Tivaouane) prendre la parole des maîtres coraniques plus "traditionnels", la majorité d'entre elles pensaient que ceux-ci ne me répondraient pas. Or, ce fut le contraire qui eut lieu. Khadim lui-même était au début dubitatif quand au bon déroulement de ce projet ; malgré tout, je persistais.

Finalement, j'ai réussi, notamment grâce à l'entremise de Mamadou Cissé, linguiste à l'UCAD, à obtenir quelques rendez-vous de maîtres dakarois ; mais la plupart d'entre eux se rétractaient au dernier moment, ou bien ils ne me répondaient quasiment pas, prétextant n'avoir

pas le temps. J'utilise tout de même les entretiens de deux maîtres ayant accepté une longue discussion dans cette recherche. Mais on verra qu'ils sont, au moins pour l'un d'entre eux, très critiques quant aux organismes d'aide au développement et à leurs relations avec leurs représentants. Ils m'ont exprimé leur amertume face aux agissements de ces derniers ; d'ailleurs, ils possédaient des *daara* ayant inclus des cours de matières non coraniques et en français dans leur emploi du temps. Ils peuvent ainsi s'apparenter à des écoles franco-arabes (cf. quatrième partie), et ces maîtres se sentaient probablement ainsi plus enclins à me parler, que d'autres gérant des écoles coraniques beaucoup plus informelles. C'est l'un de mes plus grands regrets : ne pas avoir pu – été capable ? – réaliser des entretiens avec des maîtres d'écoles coraniques informelles assez conséquents pour pouvoir être idéalement utilisés dans cette recherche. Ce manque n'est pas dû à mon refus d'implication, ni à celui de Khadim ou de mes autres intermédiaires. Mr Cissé notamment, alors qu'il en connaissait plusieurs personnellement, a essuyé de nombreux refus de leur part, même s'il mettait en avant le fait que j'étais une étudiante, donc non susceptible de les remettre en cause ou de les juger. Comme me l'a dit un jour ce dernier : « *Certaines ONG ont cramé le terrain...* ».

Des choix d'enquêtes difficiles...

Il convient d'explicitier les raisons pour lesquelles je n'ai quasiment pas réalisé d'entretiens de *taalibe* en situation de mendicité dans le cadre de leur apprentissage. Ce choix fut difficile à faire ; il est dû à plusieurs facteurs, inhérents autant au déroulement de mes recherches de terrain et aux difficultés rencontrées lors de celui-ci, qu'à mes choix de méthodologie. Tout d'abord, il m'est rapidement apparu qu'il était très compliqué, si ce n'est impossible, d'effectuer un entretien avec un enfant *taalibe* seul. Cela est dû au fait que son discours entre dans le cadre d'une sorte d'endoctrinement social et religieux, qui laisse très peu de place à l'expression de ses propres pensées et ressentis. Mais c'est du aussi à l'éducation sénégalaise de base qui n'autorise pas à l'enfant à avoir son avis personnel face aux adultes. Bien sûr, j'aurais pu en questionner dans les rues dakaroises, mais ceux qu'on y trouve sont souvent très jeunes et répondent peu aux questions. Quand ils sont plus âgés, ils peuvent aussi élaborer des « stratégies narratives qui vont du mensonge, de l'invention à l'affabulation » [Dramé, 2010 : 96]. Etant une femme occidentale, perçue comme une touriste "riche" et donatrice, il est évident qu'ils attendaient des dons de ma part. S'établissait ainsi une relation faussée où ils avaient tendance à maximiser leur position d'enfant mendiant pauvre. Je considérais donc que les dires que j'aurais pu récolter n'auraient pas consisté en une parole libre et individuelle. Les maîtres à qui je le demandais refusaient souvent

que je questionne leurs *taalibe*⁷. De plus, j'avais eu l'occasion de me rendre compte lors de mon stage effectué dans une ONG en 2003-2004, combien il est facile de détourner et d'interpréter la parole du *taalibe* pour la faire correspondre à des attentes précises (cf. cinquième partie).

J'ai tout de même tenté de questionner des *taalibe*, notamment dans des *daara*-exploitations à Touba; mais leur parole s'est trouvée être quasiment inexistante et les enfants ne me disaient que ce qu'ils pensaient être en adéquation avec le discours attendu par leur supérieur. Je n'ai en effet pas été autorisée à les questionner seuls à seuls. J'en donne un exemple ci-dessous et j'y reviens dans mon étude. Ainsi, j'ai pu moi-même constater que :

« (...) des précautions doivent être prises pour l'utilisation de la parole des enfants, car il semble en effet difficile de parler pour et au nom des enfants. (...) L'une de ces précautions consiste à éviter de tomber dans le travers d'une focalisation sur un type d'acteurs pensés comme isolés. D'une part les enfants sont en interaction constante avec les autres acteurs 'parlants' de la société. D'autre part, le chercheur ne peut négliger la construction sociale et symbolique de l'enfant qui modèle ce dernier et sa voix ni se demander comment cette construction modèle le chercheur lui-même et donc son intervention auprès de l'enfant. (...) Toutes les sociétés codifient la parole, qui plus est celle sur l'intime et les affects, comme la prise de parole. (...) L'accès au langage et à la parole, de même, renvoie très souvent au religieux et la parole peut se révéler dangereuse. (...) donner la parole à tous les enfants par décret repose sur une vision universaliste de l'enfance qui fait fi de l'analyse des contextes où sa construction sociale et culturelle n'obéit pas aux canons occidentaux. » [Razy et Rodet, 2011 : 32-33]

Je reviendrai rapidement à plusieurs reprises dans ma recherche sur le statut de l'enfant dans les sociétés africaines. Bien qu'il ait évolué, on peut toujours considérer que certains principes éducatifs traditionnels encadrent la parole et la prise de conscience individuelles du jeune *taalibe*, ceci d'autant plus en relation avec le caractère sacré de sa période d'apprentissage coranique et d'un ensemble d'attributs et de comportements entrant dans le cadre de son éducation confrérique. Après moult réflexions, j'ai donc choisi de rencontrer des individus ayant été formés dans des *daara*-exploitations, jeunes adultes au moment des entretiens. Il me paraissait important d'en quelque sorte "tourner autour" de ces enfants sans parole, afin de mieux définir de quelle manière peut être envisagée la catégorie des *taalibe*-mendiants. Il s'agit de la délimiter par le biais des franges et d'aller au-delà des multiples représentations existant à leur sujet. Récolter les paroles d'individus ayant quitté de leur propre initiative un *daara* me permettait selon moi de

⁷ Je ne suis pas la seule, loin de là, à rencontrer ces difficultés actuellement ; même certaines ONG bénéficiant de plus de moyens évoquent souvent les mêmes refus et rejets lorsqu'ils cherchent à récolter la parole des enfants confiés au maître d'école coranique. Voici ce que l'on peut lire dans un rapport que j'utilise par ailleurs dans ma thèse : « Certains adultes dans les ménages d'accueil, les marabouts en particulier, hésitaient à laisser leur élève s'entretenir avec des étrangers, même au bout de cinq visites. Comme la suite l'a montré, un marabout venait d'être condamné à la prison pour maltraitance de ses talibés et la nouvelle se répandait de *daara* en *daara*. Certains marabouts se sont plaints, par ailleurs, qu'en dépit de toute la recherche qui était menée actuellement sur leur statut, ils n'avaient toujours pas reçu d'assistance à travers un projet ou un service public. En conséquence, seuls 45 des 109 talibés ont pu être enquêtés » [FAFO/ENE, 2010 : 99].

bénéficiaire de leurs propres avis plus libres et personnels ainsi que de leur recul par rapport aux thèmes abordés : sur le fonctionnement interne des *daara*, la mendicité infantile, les échanges de dons etc. Enfin, après ma rencontre avec certains membres du Samusocial Sénégal, j'ai pu entrer en contact avec des *taalibe*-mendiants ayant fugué de leur *daara* pour devenir des *faxman* (enfants des rues). Bien qu'ils soient très jeunes, cela m'a permis d'illustrer la complexité des stratégies de survie élaborées par les différentes sortes d'enfants qui cohabitent (ou co-mendient) dans les rues dakaroises, comme je le démontre dans ma cinquième partie. J'ai donc réalisé en totalité une trentaine d'entretiens, dont j'utilise surtout le tiers; ceci sans oublier tous les autres effectués avec des chercheurs ou des membres d'ONG et d'organismes d'aide, que je cite et utilise régulièrement.

ENCART N°2 : Un exemple d'entretien avec un *taalibe* de *daara*-exploitation dans le "Grand Touba"

A la fin de l'entretien effectué le 12 janvier 2010 dans le premier *daara*-exploitation dans la région de Touba, j'ai demandé au *jawriñ* si je pouvais questionner un *taalibe*. Il a accepté, mais a refusé de sortir pendant l'entretien. Malick, un adolescent (qui me dit ne pas savoir son âge) paraît avoir entre douze et quatorze ans. Il s'assoit sur la natte devant le *jawriñ*, à côté de Khadim; il reste prostré et garde la tête baissée tout le long de l'entretien, ses réponses sont hésitantes et entrecoupées de longs silences. Nous sommes donc quatre dans la case. Moussa fait des allers et venues avec l'extérieur où il discute avec d'autres *taalibe*. Même si l'entretien de Malick fut très court, certaines de ses réponses, notamment en ce qui concerne les rapports de hiérarchie au sein du *daara* et la mendicité qu'il pratique avec ses coreligionnaires, seront utilisées plus loin dans cette recherche.

Voici les informations personnelles qu'il accepte de me donner : il est wolof, issu d'une famille mouride polygame qui vit dans un autre village à quelques kilomètres de l'exploitation. Il a deux grands frères et une sœur et est l'aîné de même mère (il a beaucoup de mal à répondre à ces questions). Il me dit avec beaucoup de gêne : « *Je vois ma famille souvent, ça dépend des fêtes comme la Tabaski, ça dépend du jawriñ. C'est le jawriñ qui me donne l'autorisation de partir.* » Malick a été confié trois ans auparavant au *boroom daara* de cette exploitation par son père, qui en est le disciple. Selon lui, ses parents ne le rémunèrent pas : « *Je ne sais pas si mes parents sont en contact avec le marabout ou pas, et si y donnent des sous.* » (mais il est impossible de vérifier ; cf. *infra*). Lorsque je lui demande s'il avait envie de venir vivre dans ce *daara*, Malick me répond : « *Oui, j'avais envie de venir ; pour le bonheur, pour la religion. Mes deux grands frères étaient ici ; le marabout les a "remerciés"* [cf. *infra*], *donc j'ai voulu faire pareil.* » Il n'a jamais séjourné dans un autre *daara* ; aucun autre membre de sa famille ne vit dans celui-ci. Il en sort : « *pour régler un problème, ou aller à Touba facilement, mais avec l'accord du jawriñ, quand j'en ai besoin.* » Aux questions sur ses activités dans le *daara*, il me dit : « *On va aux champs toute l'année, mais c'est différent entre les saisons sèches et celles de la pluie. On apprend les xasaïd [chants confrériques mourides] ; je connais bien le Coran, mais pas autant que le jawriñ. Il n'y a pas d'autre travail que les champs.* » Sur les thèmes des rapports entre le *boroom daara* et les *taalibe*, Malick refuse de me répondre, en faisant un geste de dénégation : « *je ne sais pas* ». Quant aux questions relatives à ce qu'apporte l'apprentissage du Coran et au don de *sarax*, il me répond seulement que : « *c'est bon* ». Mais il refuse de rajouter quoi que ce soit. Enfin, il ne sait pas quel métier il souhaiterait effectuer après son passage dans le *daara* ; il dit n'avoir pas réfléchi à une quelconque formation ultérieure.

Grâce à cet exemple d'entretien avec un *taalibe* adolescent vivant dans une *daara*-

exploitation, on observe bien que sa parole n'est pas libre. Ainsi, Malick fait trop souvent référence au *jawriñ* (Talla), qui a absolument tenu à être présent pour l'entretien. En tant que représentant du *boroom daara*, ce dernier est responsable en quelque sorte de la parole des *taalibe* qui paraissent être endoctrinés à ne pas réfléchir à leur situation. Les informateurs poussent ce *taalibe* à répondre, mais ils m'expliquent que son silence n'est pas étonnant, en rapport avec la doctrine mouride, car : « *Les enfants taalibe ne réfléchissent pas par eux-mêmes* ». D'ailleurs, ils ne semblent pas trouver cet état de fait choquant. Ils ont plus ou moins vécu la même situation (Moussa notamment ayant été *taalibe* dans la même exploitation) et ne s'en offusquent pas. Cet entretien ne durera donc qu'une quinzaine de minutes.

Evolution de mon questionnement de recherche

A l'origine, mon questionnement de recherche me dirigeait vers l'étude du système confrérique et plus spécifiquement de la *muridiyya*, cela étant dû à mon intérêt pour cette question durant ma maîtrise. J'ai donc éprouvé pendant longtemps des difficultés à me détacher de ce thème. Notamment aussi parce qu'il est exact, comme je l'explique dans ma thèse, que c'est cette *tarîqa* plus précisément qui a influencé le système confrérique sénégalais dans son ensemble, sur un certain nombre de pratiques et de préceptes importants pour ma recherche. Grâce à mon terrain, je suis ensuite peu à peu passée à une étude basée sur la différence entre l'enseignement coranique et l'éducation confrérique. C'est dans ce cadre que je me suis rendu compte de la pertinence de réaliser des typologies, ou plutôt des tentatives de classifications, de ce que contiennent trois termes fondamentaux : Il m'a fallu tenter de définir quels sont les marabouts et les *taalibe* auxquels je m'intéresse et dans quel type de *daara* plus précisément ils vivent. La différence entre éducation et enseignement s'est surtout imposée à mon esprit quelques semaines avant mon retour du Sénégal, suite à une remarque de mon informateur Khadim que je cite et analyse dans ma recherche.

Enfin, je me dois d'avouer ici que mon intérêt pour le paradigme du don et de l'aumône, initialement théorisé par Marcel Mauss, n'a réellement muri dans mon questionnement scientifique qu'après que je sois revenue en France. Il était en filigrane de mon travail de terrain, puisque certaines des questions que je posais aux maîtres interviewés portaient sur les thèmes des dons de *sarax*, d'*addiya* et de *zâkat* ; ainsi que sur l'échange de *baraka* à la base des liens entre les chefs religieux et leurs disciples et entre les maîtres d'écoles coraniques et leurs *taalibe*. Mais force m'est de constater ici que je fus pendant très longtemps trop impressionnée par l'importance de cette théorie et des recherches y afférant, pour m'autoriser à l'analyser profondément en vue de l'appliquer à mon propre travail de recherche.

Malgré ce que j'ai explicité précédemment concernant les raisons qui peuvent expliquer les difficultés pour réaliser des entretiens avec des *taalibe* "en exercice" et avec des maîtres d'école coranique, notamment en milieu urbain, mon projet de terrain se basait dès l'origine sur ma

volonté qu'ils ne soient pas trop nombreux. En effet, je les envisageais plutôt comme des moyens d'illustrer ce que j'allais par ailleurs analyser, couplés à mes discussions avec beaucoup d'individus – autant des chercheurs, des membres d'ONG que des Sénégalais “lambda” – et mes observations, participantes mais aussi flottantes. Je considérais ce dernier type d'observations, décrit à l'origine par les ethnologues urbains, comme le plus à même de me plonger radicalement dans la compréhension non seulement des pratiques de la population enfantine à laquelle je m'intéresse ici mais aussi aux représentations sociales sur elle. Suite aux difficultés rencontrées pour questionner les *taalibe*-mendiants, il me fallait alors comprendre d'une autre manière la façon dont la population les considérait. J'ai été en effet rapidement consciente et quelque peu intriguée par la différenciation que les Sénégalais opèrent facilement entre les *taalibe*-mendiants et les autres types de pauvres mendiant dans les villes (cf. les entretiens de certains maîtres, où les paroles des membres du Samusocial Sénégal). Il s'agissait aussi de mieux appréhender les ressemblances et les dissemblances que l'on peut établir entre cette “catégorie de la rue” et les autres, notamment celle des *faxman*. Ceci puisque je démontre l'inadéquation qui subsiste selon moi entre la vision occidentalocentrée des normes internationales relatives aux “enfants en situation de rue” (ESR) et la réalité complexe et mouvante des conditions de vie et de survie des *taalibe*-mendiants, articulée à l'ensemble de principes sociaux et religieux sur lesquels reposent leurs pratiques.

Une démarche résolument qualitative

Ma démarche quant aux entretiens que je souhaitais réaliser reposait donc sur une perception très qualitative de mon terrain de recherches. De plus, ils ont souvent consisté en des études de cas, avec des entretiens semi-ouverts qui dans certains cas (cf. par exemple les extraits de l'entretien réalisé avec le maître d'école coranique Maktar à Touba intramuros) pouvaient déboucher sur des discussions informelles. Les dires récoltés de cette façon se sont alors révélés très instructifs et intéressants, riches de paroles dont je n'aurais pas pu bénéficier lors d'un entretien plus formel. J'ai donc envisagé les différents matériaux accumulés plutôt comme des illustrations et des enrichissements de mes questionnements et de mes démonstrations de recherche et non pas comme des “bases” à partir desquelles j'aurais construit mon travail scientifique, comme ce serait plus le cas dans une démarche quantitative. Suite à mes déplacements au LARTES-JEREMI et à mes discussions avec l'équipe, je me suis rapidement rendu compte qu'il me fallait rester indépendante, si je voulais réaliser mon terrain selon la vision que j'en avais ; même si celle-ci était encore nébuleuse et fut régulièrement réorientée. J'ai donc réalisé, en réaction aux remarques et aux conseils de ces différents chercheurs et étudiants, principalement en sociologie, que mon terrain se devait d'être plus ethnologique que

sociologique, malgré la discipline officielle dans laquelle je suis inscrite en doctorat. Là réside l'une des difficultés, pleinement assumée, de ce travail : une multidisciplinarité et une volonté certaine de décloisonnement entre les approches utilisées. Peu à peu, mon objectif s'est révélé consister en l'utilisation de divers corpus de théories et de matériaux issus de disciplines différentes (histoire, sociologie, ethnologie etc.), articulées de manière à pouvoir analyser le plus finement possible les facettes complexes du phénomène auquel je m'intéresse. Mais c'est surtout dans le cadre de la méthodologie très qualitative que j'ai utilisée que ce terrain de recherches constitue selon moi un travail d'ethnologie.

L'une des grandes différences que j'ai très rapidement relevées, suite à mes discussions avec l'équipe de sociologues du LARTES, a reposé sur le fait qu'ils m' enjoignaient à réaliser, comme eux le faisaient dans leurs recherches, un grand nombre d'entretiens fermés par questionnaire en milieu seulement urbain. Bien que leurs avis et leurs remarques m'aient été grandement bénéfiques, j'ai plutôt fait le choix délibéré d'aller "plus loin" ; pas seulement par la distance, mais aussi en cherchant et trouvant moi-même mon informateur/traducteur. Et enfin et surtout, en remontant "à la source" du fonctionnement traditionnel de l'enseignement coranique et de l'éducation confrérique soufie, là où il me serait possible de voir de mes propres yeux la manière dont traditionnellement se déroule cette pratique. Enfin, force m'est de reconnaître que mes moyens financiers et logistiques n'étant pas élevés, et la prise de contact avec des maîtres étant compliquée, je ne pouvais pas me permettre de réaliser des entretiens et des déplacements à grande échelle. Ainsi, j'aurais aimé être en mesure de rencontrer des familles de *taalibe*-mendiants, en milieu rural, notamment au Sénégal oriental et du sud; sans parler d'aller dans les pays limitrophes. Ceci m'aurait permis de définir quels rôles précis jouent l'origine ethnique, géographique ou la confrérie d'appartenance dans le fosterage d'enfants à un maître et sur la migration de ce dernier dans les grandes villes; et s'il existe des différences probantes entre les *taalibe* sénégalais et ceux venant d'autres pays. Cela m'a été conseillé par Mohamadou Sall, démographe à l'UCAD, lors d'un entretien au LARTES : selon lui, ma recherche pâtirait d'un manque si je n'allais pas voir les familles de *taalibe*-mendiants. J'en conviens ; et pendant plusieurs jours, cette remarque, au demeurant énoncée très cordialement, m'a donné à réfléchir. C'est encore une fois mon directeur de thèse qui m'a rassurée en comprenant que je ne pouvais pas me permettre ce genre de projet.

J'ai donc surtout choisi de réaliser des observations et des entretiens ethnographiques semi-directifs en milieu rural, traditionnel et religieux et en milieu urbain ; ainsi que des observations flottantes et directes (cf. les photographies) et des conversations spontanées. Ce

procédé triangulaire, couplé à une analyse documentaire poussée, dans des bibliothèques où il m'a été possible de trouver des articles et de la littérature grise introuvable en France, m'a permis d'accumuler un grand nombre de données dont j'essaye ici de démontrer la pertinence. Pourtant, je regrette aussi de ne pas avoir questionné plus de membres d'ONG et d'organismes d'aide. Mais je me suis en quelque sorte focalisée sur le fait que toutes les études qui s'intéressent au phénomène de la mendicité des *taalibe*, qui émanent principalement d'ONG et d'OI, ne le font que pour les écoles coraniques et les enfants vivant dans les pires conditions en milieu urbain. Aller dans les villes religieuses devait me permettre de mieux comprendre et analyser les bouleversements et les évolutions, tant dans la manière dont se déroule ce type d'enseignement et d'éducation qu'en ce qui concerne les conditions de vie des différents acteurs interagissant dans cette problématique complexe. Récolter la parole des maîtres et leur propre avis sur mes questionnements relatifs à la mutation de l'enseignement coranique et de l'éducation confrérique, ainsi que sur la mendicité religieuse n'a que rarement été réalisé. Je considérais que ce serait donc ma modeste contribution à la compréhension de cette problématique. Car on peut constater que le groupe des maîtres d'écoles coraniques, dont je démontrerai la multiplicité des sous-groupes qui le composent, est souvent représenté par les grands chefs appartenant à la hiérarchie officielle des confréries. Ce sont eux qui ont voix au chapitre face à l'Etat ou aux différents types de développeurs. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui expliquent que j'utilise dans le titre de ma thèse l'expression de "réseaux religieux" ; alors qu'on verra dans les entretiens que j'ai effectués avec des maîtres qu'ils se sentent déconsidérés et que leurs discours se révèlent différents sur un certain nombre de sujets. Il faut aussi rappeler ma surprise et mon intérêt quant aux raisons pour lesquelles il fut beaucoup plus simple d'entrer en contact avec des maîtres vivant en milieu rural et religieux (Touba, Tivaouane), qu'avec des maîtres urbanisés. Cela m'a d'autant plus confortée sur mon intuition du bien-fondé et de l'originalité de ma démarche scientifique.

J'ai élaboré deux grilles d'entretiens différentes comportant chacune huit grands thèmes et questions principales. L'une concernait les maîtres de *daara*-exploitations, d'écoles coraniques et les *jawriñ*. L'autre avait à l'origine été élaborée pour les *taalibe*-mendiants que je questionnais dans les rues. Suite aux difficultés que j'ai rencontrées et à mes choix méthodologiques précédemment expliqués, je l'adaptais pour les anciens *taalibe* adultes ayant quitté volontairement leur *daara*. Je l'ai aussi utilisée comme trame pour les courts entretiens avec les enfants des rues rencontrés pendant les maraudes de nuit effectuées avec l'équipe du Samusocial Sénégal. Ces grilles furent plusieurs fois affinées, afin de correspondre aux informations que je souhaitais recevoir, selon l'évolution de mon questionnement et de mon terrain de recherches ; j'ai ainsi bénéficié des conseils et des avis de quelques chercheurs rencontrés dans les locaux du LARTES.

Toutes les questions n'ont pas été obligatoirement posées, selon le contexte ainsi que l'attitude et les réponses des individus. Elles ont plutôt servi de fil conducteur pour orienter les entretiens ; je laissais ainsi très souvent digresser l'interviewé, comme par exemple avec Maktar (cf. *infra*). J'effectuais aussi une observation minutieuse concernant les conditions dans lesquelles avaient lieu les entretiens, la description des *daara* et des locaux (le nombre de bâtiments et de pièces, leur agencement et les matériaux utilisés, si l'enseignement coranique/confrérique était réalisé intra- ou extra-muros etc.). Enfin, je réalisais une observation participante, sur la manière dont ils se déroulaient, le comportement des interviewés, les silences, les procédures d'évitement, les réticences etc. Malgré toutes les données personnelles demandées (nom, ethnie, nom du *daara*, localisation etc.), j'ai anonymisé les entretiens et j'utilise donc dans cette recherche des pseudonymes.

N'étant pas moi-même assez "wolophone", et devant quoi qu'il en soit être accompagnée par un homme sénégalais et musulman dans mes déplacements auprès des maîtres – en milieu rural ou urbain - j'ai travaillé avec un dictaphone, en prenant aussi des notes lors des entretiens. J'ai ainsi bénéficié de la traduction "en direct" de Khadim (et de Moussa lors du premier entretien en région toubienne). Il m'arrivait toutefois d'intervenir dans cette langue, ce qui permettait d'instaurer et d'entretenir un climat de confiance avec l'individu questionné. J'ai ensuite demandé à Khadim de me traduire à tête reposée les entretiens enregistrés, après que nous ayons eu une longue discussion sur le fait que je souhaitais voir apparaître tous les à-côtés des entretiens (rires, hésitations, gêne, colère etc.) ainsi que les fautes de syntaxe et de grammaire. Cette demande l'a fortement étonné, mais j'ai aussi voulu qu'il me traduise tels quels certains termes qui lui paraissaient étranges en français; comme par exemple les expressions "remercier" (lorsqu'un marabout autorise un *taalibe* à le quitter) ou "bon citoyen" (en relation avec les qualités qu'est censée provoquer l'éducation confrérique chez l'apprenant; cf. dans ma thèse). Par mesure de sûreté, j'ai demandé une seconde traduction à un ami sénégalais à mon retour en France, avec les mêmes consignes.

Le Sénégal ne fut donc pas un terrain facile pour une femme seule, même accompagnée et encadrée par des Sénégalais de bonne volonté. Ce travail est donc une thèse officiellement de sociologie mais j'oserais affirmer qu'il s'agit, selon moi, d'un travail de socio-ethnologue, eu égard au fait que j'ai essayé de m'immerger autant que faire se peut dans cette société et de comprendre la manière dont ses membres envisageaient et analysaient le phénomène étudié.

« C'est cette appréhension de la société telle qu'elle est perçue du dedans par les acteurs sociaux avec lesquels j'entretiens un rapport direct (appréhension qui n'est pas du tout exclusive de la mise en évidence de ce qui leur échappe, mais qui, au contraire, fraye la voie à cette étape ultérieure de la recherche), qui distingue

essentiellement la pratique ethnologique – pratique du terrain – de la pratique de l'historien ou du sociologue. » [Laplantine, 2001 [1987] : 158]

Car les auteurs et les théories que j'ai utilisés (Goffman, Becker, Mauss etc.) pour analyser mon questionnement de recherche peuvent souvent être considérés comme ayant réalisé une jonction entre la sociologie et l'ethnologie "pure". Ma recherche concerne une "catégorie de la rue" enfantine vivant dans un pays "lointain" ; le rapport à l'altérité est donc important ici. Mais je considère aussi que la compréhension de ce "fait social total" que constitue le système d'échange de dons, notamment de *sarax* (l'aumône surérogatoire dans l'islam) dans le cadre de la mendicité infantile religieuse qui subit des mutations profondes dans la société sénégalaise, pourrait être aussi utilisée pour l'analyse d'autres types de pratiques mendiantes – religieuses ou pas -, dans nombre de sociétés (occidentales ou dans des pays émergents).

Quant à la manière dont je me positionne envers les dures conditions de vie des *taalibe*-mendiants, j'essaye de l'objectiver et de prendre du recul face à ce que certains développeurs appellent de l'exploitation infantile. Cela ne m'a pas empêchée d'éprouver une certaine empathie vis-à-vis de ces jeunes enfants, qui subissent une situation qu'ils n'ont pas choisie dont la dangerosité et les dérives s'accroissent en milieu urbain. Il s'est aussi agi d'éviter une relation trop suspicieuse avec les maîtres, en tentant de rationaliser leurs dires et de ne pas m'enfermer dans une perception seulement basée sur un rejet total des justifications qu'ils donnent à leurs pratiques et à leurs attitudes face à leurs *taalibe*. En effet, le phénomène social que j'étudie est complexe ; il est aussi évident, comme je le montre à quelques occasions, que mon statut de femme occidentale a pu induire de leur part une rhétorique visant à faire correspondre leurs explications avec ce qu'ils escomptaient que je serais capable d'entendre et de comprendre. On retrouve là le vaste sujet, qui fut discuté à maintes reprises par différents auteurs, du statut et du positionnement du chercheur – oscillant ici entre empathie, compassion et pitié - face à la population avec laquelle il entre en interaction, notamment pour celles perçues comme en souffrance ou exploitées.

3. Plan de la recherche

Dans une première partie, je décrirai de manière sociohistorique les spécificités de l'implantation et du développement de l'islam au Sénégal, basé sur un fonctionnement confrérique en grande partie issu du système tribal mauritanien et berbère. On verra que cet islam confrérique soufi a depuis très longtemps intrigué les Occidentaux, en perspective avec les "religions traditionnelles" qui cohabitent avec l'islam et dont ce dernier a syncrétisé certains principes. J'expliciterai les rapports entre les grandes figures confrériques des mouvements soufis qui vont émerger et les représentants coloniaux français ; avant de réaliser ensuite un historique rapide des quatre confréries, ou mouvements soufis, présents actuellement au Sénégal. Nous verrons ainsi l'influence du système des *qabîla* (tribus mauritaniennes) sur le fonctionnement des *turuq* sénégalaises, mais aussi l'importance de certaines ethnies sur l'évolution du système confrérique sénégalais. Ceci avant finalement de discuter les controverses, à un niveau macro et à un niveau plus spécifiquement sénégalais, quant à l'orthodoxie de ces *turuq*, en relation avec l'existence dans l'islam soufi de deux tendances.

Il s'agira ensuite dans une deuxième partie de définir précisément des termes et concepts importants (*daara*, *taalibe*, marabout), afin de délimiter le plus précisément possible les spécificités des catégories qui nous intéressent ici. Je discuterai donc tout d'abord l'évolution du personnage du marabout, ainsi que le thème de la *baraka*, la "grâce divine". L'islam soufi considère aussi que cette grâce peut être régulièrement réactivée par tout un ensemble de pratiques et de prières que je décrirai, et qu'elle circule entre tous les membres de la *umma* (communauté des croyants). J'expliquerai un ensemble de comportements spécifiques dans le cadre du serment d'allégeance entre le *taalibe* et son marabout, qui auront un fort impact dans l'évolution du fonctionnement de l'islam confrérique sénégalais. Ainsi, les marabouts/maîtres (*boroom daara*) enseignent à des *taalibe* dans des *daara*. Le terme de *taalibe* revêt lui aussi certaines ambivalences ; les *taalibe*-mendiants sont ceux apprenant dans une école coranique en milieu urbain, qui quêtent chaque jour pour ramener de l'argent à leur enseignant. Je discuterai aussi les raisons de l'extrême difficulté qu'il y a à quantifier précisément les *taalibe*-mendiants vivant au Sénégal. Sur le modèle de celles existant dans nombre d'autres sociétés musulmanes, des écoles coraniques furent créées par les chefs religieux au Sénégal, à l'origine dans les premières communautés soufies. Ces institutions sont de plusieurs sortes, selon le milieu où elles se trouvent : rural/urbain ; traditionnel et religieux/moderne. Je décrirai celles qu'un maître a créées de manière informelle dans les villes sénégalaises, où il enseigne à des *taalibe* lui ayant été confiés par leurs parents. A ce stade donc, j'aurai effectué une explicitation précise d'en quoi consiste l'islam confrérique sénégalais, articulée

au contexte socioculturel et sociopolitique dans lequel il s'est développé ; et délimité précisément à quels sous-groupes d'individus et d'établissements coraniques s'intéresse plus spécifiquement cette recherche.

Dans ma troisième partie, je présenterai l'évolution des droits et des devoirs mutuels entre les marabouts/maîtres de *daara* et leurs élèves, et j'expliquerai ce qu'est l'enseignement coranique dans ce pays : ses buts, son fonctionnement et dans quelle mesure il peut être considéré traditionnellement comme un processus de socialisation. Certaines pratiques annexes se sont plus particulièrement développées au Sénégal : notamment ce qui a trait à une sorte d'éducation confrérique. On verra aussi comment se décompose l'enseignement coranique en lui-même dans sa forme la plus traditionnelle. L'accent porté sur le très fort lien d'alliance interpersonnelle et de responsabilités mutuelles entre le marabout et son *taalibe*, ainsi que l'importance des compétences sacrées du maître expliquent que le système des liens entre marabouts/*taalibe* représente en partie « une islamisation de l'éducation traditionnelle africaine »⁸. J'en viendrai ensuite à la définition des spécificités de la mendicité pratiquée par la catégorie des *taalibe*, ainsi que sa justification religieuse, culturelle et pour la population. Je discuterai plus longuement en quoi consiste la mendicité traditionnelle du *taalibe*, et pour quelles raisons il paraît adéquat d'opérer une distinction entre les termes «quête» et «mendicité». Ceci tout en articulant cette discussion avec la mutation que cette pratique subit en milieu urbain, dans le cadre du type de *daara* dont il est ici question. Nous verrons ainsi les multiples effets que les dévoiements des activités et des comportements du maître envers ses élèves induisent sur leurs rapports mutuels. Le *boroom daara* développe une éthique individualiste qui infère une certaine professionnalisation de son statut, et s'oppose plus ou moins aux normes sociales existant en milieu traditionnel, qui permettent d'encadrer et de contrôler ses actions et celles de ses *taalibe*.

Je commencerai ensuite par réaliser une discussion sur la différence entre la migration, la mobilité et la circulation. Je l'articulerai à une autre sur le phénomène du confiage, ou fosterage, d'enfants par leurs parents à des partenaires, de la même famille ou avec lesquels ils entretiennent des rapports d'alliance. Nous verrons là encore en quoi ces pratiques ont récemment muté, avec la création de réseaux de migration de maîtres et de *taalibe*, en provenance des régions pauvres du Sénégal, ou même de plus en plus des pays limitrophes vers les grands centres urbains sénégalais. Je décrirai ensuite certains effets que la mutation de ces pratiques traditionnelles a sur le comportement et les conditions de vie des *taalibe*-mendiants ; ainsi qu'un ensemble de

⁸ C'est une expression donnée par mon directeur de thèse, Jacques Barou, lors d'une entrevue le 3 juin 2010.

bouleversements écologiques, économiques, sociaux et politiques subis ces dernières décennies par les populations de cette région.

Dans une quatrième partie, je réaliserai une discussion sur l'évolution des normes internationales vis-à-vis du Droit à l'éducation pour tous et à l'alphabétisation promulguées par les Organismes Internationaux et ratifiées par le Sénégal. Nous verrons les ambiguïtés que leur application à un contexte social, culturel, religieux local peut poser. Je décrirai ensuite les différences entre les types d'enseignement formel/informel/non formel ; et j'aborderai la question du statut des langues vernaculaires/véhiculaires et arabe dans la société et surtout dans l'enseignement, et leur importance pour la population. Les multiples écoles qui coexistent actuellement au Sénégal rendent ainsi le paysage de l'enseignement musulman très complexe et mouvant. Certains types d'écoles existant au Sénégal sont donc financés par les pays arabes, mais aussi par l'Etat sénégalais et par des associations religieuses ou des ONG. Afin de tenter de contrôler les *daara*, leur fonctionnement et l'instruction qui y est donné, l'Etat sénégalais a promulgué des lois à partir de 2002, qui intègrent l'enseignement religieux dans le système formel d'éducation. De plus, tous les élèves des *daara* sont dorénavant comptabilisés comme scolarisés, ce qui complique d'autant plus la situation actuelle.

Je présenterai ensuite les stratégies élaborées par les différents acteurs sociaux qui interagissent dans ces questionnements. Parallèlement à l'ouverture de l'enseignement musulman à d'autres matières, les partisans des écoles coraniques dans leur forme la plus traditionnelle cherchent à se légitimer et tiennent à se démarquer de l'enseignement laïc. Bien que de plus en plus ils reconnaissent l'utilité de réglementer et de contrôler le fonctionnement de l'enseignement et des écoles coraniques, certains d'entre eux peuvent parfois considérer ces évolutions comme une ingérence dans leurs affaires religieuses. Enfin, je discuterai les différentes stratégies élaborées par les parents, pour naviguer parmi le panel d'offres éducatives qu'ils ont plus ou moins à leur disposition, selon leurs possibilités et leurs vellétés sociales, culturelles, économiques, religieuses et mystiques.

Il s'agira dans une cinquième partie de discuter l'évolution et la réorientation des problématiques relatives à tout projet d'aide destiné aux populations marginalisées ou exclues, notamment celle des *taalibe*-mendiants. Peu à peu, en articulation avec les normes occidentales, les projets d'aide seront replacés sur leur statut de victime. Je discuterai la problématique des Droits de l'enfant en relation avec l'élaboration et l'évolution des classifications relatives à certains concepts concernant les enfants des rues ; le contenu de ces catégorisations est complexe. Il

s'agira par ailleurs aussi de débattre d'une utilisation et d'une application qui peuvent être parfois quelque peu européo-centrées de certaines notions, notamment en ce qui concerne les *taalibe*-mendiants. J'aborderai encore ici le thème de la difficile adéquation et concertation entre la vision populaire de ce qu'est un enfant africain, et des conditions de vie dont il doit bénéficier dans certains groupes sociaux sénégalais et les termes et les thèmes utilisés dans la sphère des programmes d'aide.

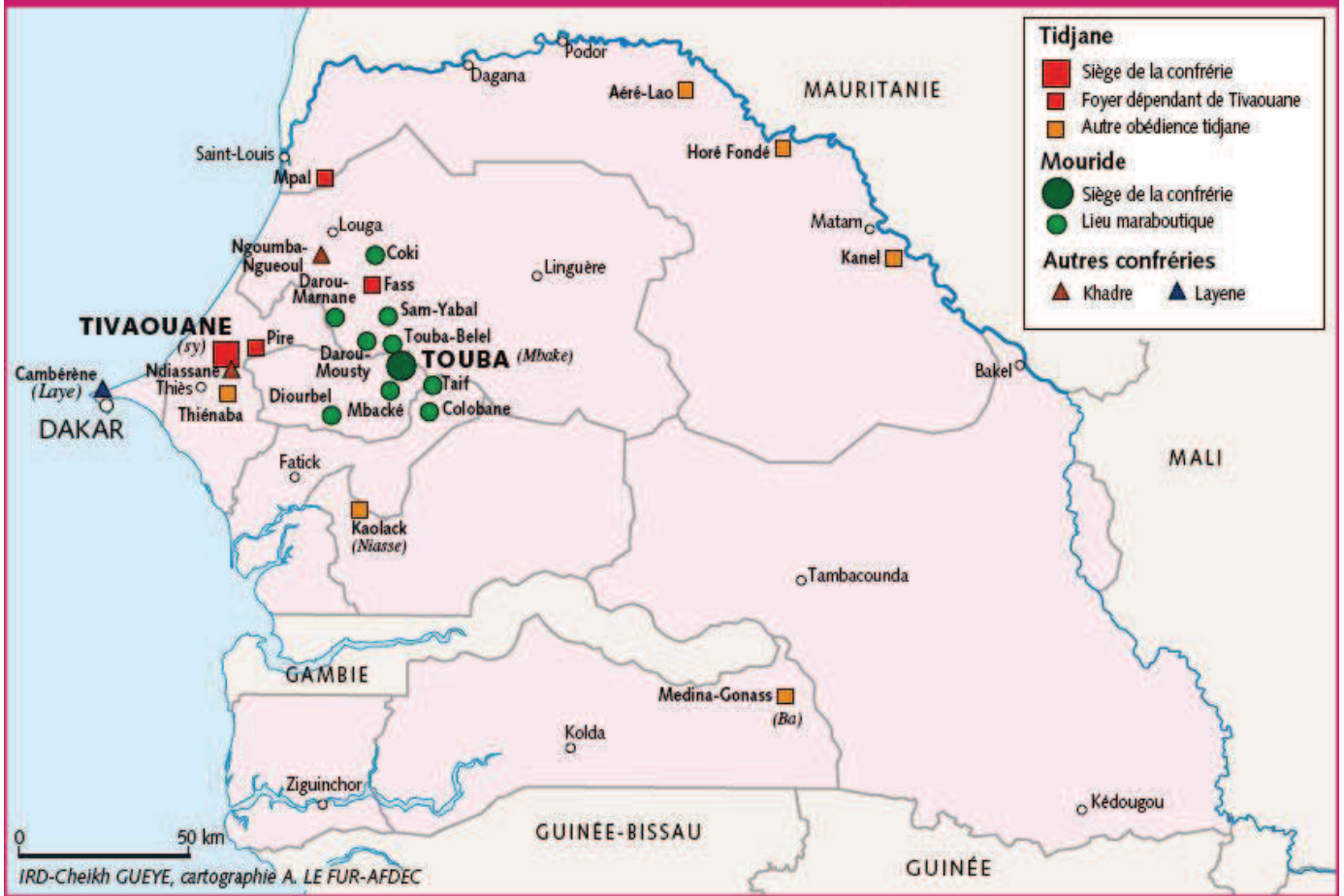
De plus, les *taalibe*-mendiants sont encore souvent actuellement amalgamés et confondus avec les *faxman*, des enfants vivant totalement dans la rue. Cette situation est compliquée par le fait qu'une certaine partie des premiers choisissent, par suite de tout un ensemble de facteurs, de devenir eux-mêmes des *faxman*, en fuyant le *daara*. Je réaliserai une description et une discussion autour des activités et des stratégies de survie que ces différents types d'enfants cohabitants dans les rues mettent en place, qui me permettront de définir les grandes différences qui existent entre eux.

Dans ma sixième et dernière partie, je décrirai le système d'échange de dons coraniques et confrériques qui existe au Sénégal, dans le système confrérique mais aussi plus largement au sein de la population. On peut dénombrer en effet quatre sortes de dons pratiqués par la population musulmane du Sénégal, plus ou moins prescrits par les textes coraniques. Nous verrons ainsi le rôle de ces échanges de dons au sein de l'«économie de la prière», ainsi que l'importance des tournées de quête (*ziara*) dans l'islam confrérique. Le *sarax* est un don effectué spontanément par un croyant, qui est souvent adressé à des *taalibe*-mendiants. On verra les différents rôles du *sarax* que ce don joue pour la population, notamment en résistance face à la société actuelle de plus en plus individualiste.

Je réaliserai finalement une analyse approfondie de la théorie du don et de l'aumône initialement théorisée par Mauss. J'utiliserai pour ce faire les travaux de plusieurs sociologues et ethnologues spécialistes de ce «tiers paradigme», tout d'abord afin de définir quel rôle jouent ces échanges de dons, surtout la *baraka*, entre le marabout et son disciple dans le cadre de leur alliance, et donc entre le maître et son élève. J'expliciterai en quoi je considère que cette pratique du don de *sarax* a subi une mutation ; il s'agira finalement de présenter l'évolution du rôle, du statut et de la fonction du *taalibe*-mendiant au Sénégal. Mais c'est bien à mon avis en les prenant en compte en articulation avec l'importance des dons et de l'aumône dans les échanges entre les différents acteurs sociaux musulmans que l'on peut comprendre la permanence de ce phénomène de la mendicité infantile religieuse, en prenant en compte ces principes sociétaux, économiques, religieux et mystiques.

Carte 4

Les hauts lieux de l'islam sénégalais



PREMIERE PARTIE : L'islamisation de la région sénégalaise

1 Historique du développement de l'islam

Afin de comprendre les spécificités actuelles de la pratique religieuse au sein des écoles coraniques sénégalaises, il est indispensable de chercher à définir la manière dont sont structurés les rapports entre les différents partenaires qui interagissent dans ce phénomène social. Depuis l'origine de l'implantation de l'islam au Sénégal, l'enseignement coranique, qui en est une composante indispensable en vue de la reproduction et de la propagation de cette religion, a évolué parallèlement au développement d'une certaine forme de soufisme confrérique. Il s'agira donc ici de définir sur quelles bases s'est implanté et développé cet islam particulier sur ce territoire précis ; donc d'en passer par une présentation historique dans toute la région saharo-sahélienne en la replaçant dans son contexte social, culturel et politique.

Dans cette partie, nous verrons se dessiner la mise en place de principes de négociations et de stratégies plus ou moins concurrentes, concernant les représentations mutuelles des différents groupes sociaux qui interagissent sur le territoire sénégalais dès l'arrivée de l'islam au sud du Sahara. Ensuite, l'expansion coloniale et la politique que les Français appliqueront envers les différents groupes musulmans de ce vaste espace auront paradoxalement beaucoup d'influence sur l'évolution des spécificités de la pratique de cette religion par la population. Je démontrerai aussi l'ambivalence du comportement de l'administration coloniale, entre islamophilie et perception négative ou ambiguë de l'"islam noir" ; et entre crainte du panislamisme et volonté de promouvoir leur "mission civilisatrice". Ainsi, il s'agit ici de démontrer le développement de la « sphère islamique » sénégalaise :

« (...) nous faisons néanmoins l'hypothèse que la domination coloniale a suscité la formation de ce que l'on appellera ici une « sphère islamique ». Celle-ci se développa à la suite de changements cruciaux dans l'économie politique, notamment la levée progressive d'obstacles à la circulation des personnes et des marchandises. Cette circulation aboutit à la création d'un « espace » distinct (du moins en tant que concept, même s'il n'est certes pas autonome) non seulement des appartenances identitaires « particulières » - ethnie, parenté, origines, statut en tant qu'esclave ou membre d'une « caste », etc. – mais aussi de l'Etat colonial (et, plus tard, postcolonial). » [Launay et Soares, 2009 : 65]

Pendant la colonisation, les différents partenaires ont élaboré des stratégies, afin de "jouer" sur les représentations mutuelles concernant l'islam. Dès cette époque les chefs religieux musulmans vont adapter leur comportement afin de cohabiter plus ou moins en paix avec les colons ; même si pour ce faire, ils doivent "s'accommoder" avec eux, et non les fuir et se retirer du monde. Je décris plus loin les différents comportements envisagés et pratiqués par grandes

figures de l'islam subsaharien, afin d'entretenir la paix sociale mais aussi de développer leurs "voies" soufies (*ṭuruq*).

De leur côté, les populations devenues musulmanes vont se tourner massivement vers les chefs charismatiques qui leur sembleront les plus susceptibles de les protéger, suite aux nombreuses épreuves vécues depuis le début de la conquête coloniale. Elles feront, notamment pendant la courte période des *jihād*, l'expérience de la vie en communautés, plus ou moins conséquentes et refermées sur elles-mêmes ; celles-ci auront une importance incontournable pour le développement de l'enseignement coranique et de l'éducation confrérique. Nous verrons ici l'influence du modèle de fonctionnement des groupes tribaux mauritaniens (*qabila*), mais aussi d'autres groupes ethniques subsahariens sur l'islam confrérique sénégalais. Les nouveaux chefs musulmans élaboreront leurs propres pratiques religieuses, basées en partie sur des préceptes et principes culturels historiquement et spécifiquement constitués sur cet espace, et en partie sur d'autres composantes islamiques et confrériques élaborées ailleurs. Ils ont su rapidement s'adapter et mettre au maximum à profit les nouvelles opportunités présentes sur l'espace sénégalais, notamment quelques-unes qui nous intéressent plus particulièrement dans cette recherche, sur lesquelles je reviendrai longuement ultérieurement – les rapports entre les marabouts et leurs *taalibe*, l'élaboration des *daara* comme centres d'exploitation agricole et d'enseignement coranique, l'importance de la migration religieuse etc.

Pour ce faire, il sera aussi opportun d'explicitier de quelle manière les différentes confréries existant au Sénégal, que je présenterai rapidement, n'ont pas eu le même impact sur l'évolution ultérieure de ce système. Certaines furent plus à même que d'autres de s'appuyer sur les évolutions, notamment culturelles, politiques et économiques de cette période troublée et quelque peu effervescente, pour élaborer leur fonctionnement spécifique. Enfin, je décrirai les deux tendances de l'islam – scientifique et mystique –, que l'on retrouve peu ou prou dans tout le monde musulman. On verra la place importante qu'ont acquis au Sénégal les principes mystiques ; et les controverses qui perdurent, à un niveau macro comme au sein de la société sénégalaise actuelle, sur la supposée hétérodoxie des pratiques des chefs religieux (*ṣērīn*). Cette remise en contexte me permettra dans ma deuxième partie de pouvoir définir les composantes internes de chacune des catégories auxquelles je m'intéresse plus spécifiquement dans cette recherche.

Arrivée et expansion de l'islam

A l'origine, la religion musulmane a essaimé en Afrique de l'Ouest – entre le Sénégal et le Tchad, et notamment en Sénégalie⁹ - en même temps que le commerce transsaharien, à partir du IX^e siècle ; il s'est développé par étapes en s'appuyant sur les oasis le long des routes caravanières du Sahara. A l'image de la vie oasienne, les commerçants caravaniers arabes et berbères, tout d'abord non érudits, édifient des quartiers musulmans distincts dans les grandes villes, les centres commerciaux du *Bilad al Soudan*, “le pays des Noirs”, au Sahara occidental et au Sahel. A cette époque, les villes sont donc scindées en deux quartiers : l'un pour les marchands de la communauté musulmane et l'autre pour l'aristocratie politique et militaire et leurs suivants.

La région du Tekrur, localisée à la lisière du Sahara, est le premier royaume noir toucouleur à se convertir à l'islam. Le contrôle qu'il exerçait sur une partie des routes commerciales entre l'Afrique du Nord et le *Bilad al Soudan* ont permis une étroite imbrication entre les activités économiques, politiques et les solidarités religieuses. Elles ont ainsi provoqué au XI^e siècle la conversion du souverain War Jabi, dont les sujets suivirent l'exemple. Au XII^e siècle les chefs d'autres royaumes, comme ceux de Ghana et de Gao se convertirent, plus ou moins superficiellement. L'islamisation du Tekrur s'est inscrite dans le mouvement global de l'expansion musulmane en Méditerranée occidentale sous la dynastie des Almoravides. C'est à cette période que l'islam est devenu un élément identitaire essentiel de l'ethnie Haalpulaar, qui participa à l'invasion du Maroc et de l'Espagne au XI^e siècle. Les Toucouleurs acquièrent du même coup leur statut de formateurs et de missionnaires musulmans ; une proportion importante des marabouts prêcheurs ultérieurs dans l'intérieur de la Sénégalie seront d'ailleurs issus de cette ethnie. Cette première vague d'islamisation se définit comme un “islam de cour”, propagé par des conseillers musulmans auprès des rois et des seigneurs locaux – empires du Ghana, du Mali, de Songhay etc.- : des conseillers lettrés, en général arabes ou maures ; mais peu à peu aussi des marabouts issus de grandes familles locales, qui ont été alphabétisés en arabe.

« Dès le Moyen Age, des commerçants berbères et des lettrés musulmans fréquentaient les cours des rois païens où ils réussissaient à jouer un rôle déterminant comme conseillers, grâce à leur prestige, à leur sens politique, à leur savoir-faire, participant souvent aux gouvernements où ils assuraient les fonctions de ministres des finances, de vizirs, de gouverneurs de régions, suscitant la conversion des rois et, avec elle, celle des cours et des aristocraties. » [Dia, 1980 : 53]

⁹ Selon Barbary [cité par Ndiaye A. I., 2008 : 409 (note 1)] : « l'entité sénégalienne (...) couvre l'ensemble des régions, en contact avec plus ou moins direct avec les bassins des fleuves Sénégal, Gambie, situées au Sénégal, en Gambie, au sud de la Mauritanie, à l'ouest du Mali et, enfin, au nord de la Guinée et de la Guinée-Bissau. » On retrouvera en effet tout au long de cette étude l'importance de ces différents pays, aux frontières aujourd'hui officiellement précises mais qui sont restées en réalité très poreuses. Cette entité à toujours constitué un vaste espace traversé par de multiples populations et ethnies, ce qui a permis comme on le verra que de très anciens rapports et échanges culturels, politiques, économiques et religieux s'établissent entre elles.

On peut remarquer la non-conversion quasi-totale des autochtones, jusqu'au XIX^e siècle, ceux-ci préférant continuer à pratiquer leurs religions du terroir, et étant majoritairement réfractaires à la nouvelle religion. C'est le début de la traite négrière, en privilégiant les activités commerciales vers la côte atlantique, qui éteint progressivement l'économie saharo-sahélienne, et induit la fin de cette première forme d'islamisation de la Sénégambie.

Les grands empires ouest-africains et l'islam

Plusieurs Empires soudanais ont dominé l'histoire du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest, jusqu'au XVI^e siècle : le Ghana, le Mali, le Songhay ; puis le Jolof ensuite qui commença avec les premiers colons. Ils regroupaient sous une autorité unique des royaumes plus ou moins nombreux selon les époques ; c'étaient des sociétés inégalitaires fortement hiérarchisées qui pratiquaient le commerce et l'agriculture. L'aristocratie gouvernait entourée d'une clientèle nombreuse et les commerçants musulmans étaient très souvent tenus à l'écart du pouvoir.

Ces Empires s'émiettèrent ensuite en plusieurs petits royaumes très individualisés sur le plan ethnique et humain ; ils devinrent à cette époque plus ou moins réfractaires à l'islam, pourtant implanté progressivement à partir du IX^e siècle, ce qui permit un retour progressif aux religions du terroir. C'est dans ce contexte que sont arrivés les premiers colons européens qui ont commencé à pratiquer la traite négrière, ce qui a bouleversé profondément le fonctionnement de ces royaumes.

La conquête des colonisateurs, les premiers étant les Portugais au XV^e siècle, a eu progressivement un impact considérable sur le plan humain, politique, économique et social dans cette région. Ainsi, l'insertion progressive de la Sénégambie dans l'économie atlantique naissante provoqua la réorganisation de l'espace politique et la recomposition des tissus sociaux et des structures économiques. La place privilégiée accordée dans cette économie au trafic négrier eut pour conséquence la généralisation de la violence qui assura l'hégémonie de l'autoritarisme royal.

En effet, en Sénégambie, l'empire du Jolof se disloqua pour laisser place à une multitude de royaumes esclavagistes qui vécurent alors de la guerre et des échanges de produits manufacturés contre des captifs. Les effets de la traite négrière transformèrent les rapports politiques et sociaux au sein des royaumes, le pouvoir politique devint extrêmement centralisé au détriment du pouvoir local issu des communautés et les contre-pouvoirs perdirent leur efficacité et leur légitimité. L'intensification de la chasse aux esclaves accrut l'insécurité, contribuant à la montée de l'anarchie et à la détérioration du tissu social. L'aristocratie ne joua plus le rôle de protecteur des populations que la tradition lui avait assigné comme fonction essentielle [Diouf M., 2001].

L'émergence du pouvoir *ceddo*, avec ses armées de métier obéissant à des seigneurs de guerre, composées d'esclaves de la couronne, induit une grande mutation qui entraîna la centralisation, la destruction et la subordination des pouvoirs communautaires et des contre-pouvoirs politiques et spirituels. Les institutions furent vidées de leur substance et fonction, grâce au recours généralisé aux armes à feu. Combinées à la généralisation de la violence, les famines et les calamités naturelles plongèrent la région dans une situation de crise globale qui se manifesta tant au niveau matériel que spirituel, entraînant une remise en cause de l'efficacité de l'idéologie du pouvoir traditionnel. L'islam allait alors pouvoir servir de modèle de structuration sociale. Car comme l'explique Christian Coulon à partir de cette période deux pouvoirs, ceux du *seriñ* (marabout) et du *ceddo* vont s'opposer ; et même revêtir des significations antagonistes :

« Le pouvoir *ceddo* : entendons par là non seulement celui des esclaves guerriers de la couronne de la royauté wolof que le mot désigne au sens strict, mais aussi plus largement tout pouvoir oppressif, celui du monarque razziant les insoumis, les commandants de cercle emprisonnant les « saints » de l'Islam. Dans la mentalité populaire en effet le terme *ceddo* évoque tout cela, alors que celui de *seriñ* qualifie plutôt « bon pouvoir », celui des « amis de Dieu », des pieux savants ou des justiciers. » [1983 ; cité par A ; Seck, 2010 : 47]

Ainsi on peut remarquer que, probablement suite à l'importance mystique et religieuse accordée par la population sénégalaise au personnage du *seriñ* dans l'évolution récente du Sénégal, les hagiographies concernant les marabouts les plus symboliques (El Hadj Malick Sy, Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké...) de cette période ont cherché à reconstituer a posteriori une dichotomie nette entre les *ceddo* et les marabouts. Pourtant, je démontrerai ultérieurement que l'émergence de la figure du marabout, et les comportements des différents types de personnages qui composent cette vaste catégorie, furent au contraire bien plus complexes et ambivalents qu'il ne paraît de prime abord. Nous verrons aussi qu'actuellement plus que jamais, différents attributs et fonctions sont combinés par les marabouts, mais peuvent aussi se révéler plus ou moins contradictoires et divergents, selon les choix stratégiques mis en avant par chacun d'eux dans leurs pratiques religieuses, mystiques et divinatoires et d'enseignement.

Le développement des communautés musulmanes

Comme je l'ai expliqué auparavant, la généralisation de la violence au sein des royaumes de Ségambie pratiquant la traite négrière assura l'hégémonie de l'autoritarisme royal et le maillage politique se resserra sur les communautés paysannes. Les leaders communautaires n'eurent alors qu'une alternative : perdre leur pouvoir ou s'incorporer dans les réseaux clientélistes. La forte militarisation des Etats et une centralisation très coercitive précipitèrent l'islam dans une trajectoire militante et guerrière : celui-ci réinventa une histoire et une mémoire

de substitution. Il réactualisa l'idée de la communauté et s'investit dans l'entreprise de gommage des terroirs ethniques, pour en produire une, par la violence, qui soit transversale et transethnique.

Les marabouts, en contestant la traite atlantique des esclaves, arrivèrent désormais à lier solidement les domaines politique, religieux et culturel. Le modèle religieux du retour à la foi purifiée entraîna alors l'éclatement des guerres saintes, les *jihâd* initiées par des chefs religieux maures, toucouleurs ou wolofs, dont l'objectif était le renversement des royautes, païennes et perçues comme injustes. Ces *jihâd* dont la personnalité la plus emblématique est Al Hajj Omar Tall, un réformateur issu de la *tijâniyya*, furent aussi une première réponse institutionnelle à la conquête du *dâr el-islam*, le "territoire de l'islam", par les infidèles (*kâfir*) ; ce qui constituait pour les musulmans un scandale intolérable.

Les guerres saintes menées au nom de l'islam ont ainsi été l'une des réponses à l'insécurité consécutive à la traite négrière. Mais on connaît l'ambivalence de la religion musulmane vis-à-vis de la pratique esclavagiste : un musulman peut, officiellement selon le Coran, posséder des esclaves, sauf si ceux-ci sont convertis à l'islam. On voit donc toute l'ambiguïté qui a pu surgir de cette situation lors des conflits entre les royaumes païens, les colons, et les partisans du *jihâd* ; notamment en ce qui concerne la question de l'esclavage à l'intérieur de cette société.

On peut distinguer d'une part la "guerre des marabouts" au XVII^e siècle (1673-1674), menée à partir du Sud mauritanien, qui secoua violemment les aristocraties dans la plupart des royaumes, sauvées seulement grâce au soutien des négriers qui les ravitaillaient en armes et munitions. Et d'autre part, les guerres saintes au cours du même siècle et du suivant, qui aboutirent à l'instauration des premières théocraties musulmanes, comme par exemple le Toroodo au Fouta Toro (vallée moyenne du Sénégal) [Robinson et Triaud, 1997].

Ces nouveaux régimes furent capables de substituer à l'aristocratie traditionnelle devenue l'alliée des négriers, au moins pendant un temps, un nouveau pouvoir à même de résister à la traite et de rétablir la sécurité ainsi qu'une économie agropastorale prospère. On pourrait définir la communauté, tel que le fait A. I. Ndiaye en se basant sur les écrits de Tönnies (1944), comme :

« un groupe de personnes unies par des liens naturels ou spontanés et qui ont des objectifs communs qui transcendent les intérêts individuels. La coopération et l'unité au sein du groupe sont assurées par le sentiment d'appartenance de chacun au groupe. » [Ndiaye A. I., 2008 : 411]

Les nouvelles communautés musulmanes présentaient une composition spécifique. Elles étaient pluriethniques et fondaient leur existence, non pas sur une quelconque filiation ou

référence à un ancêtre commun, mais sur une conviction religieuse qui mettait en avant l'idéal communautaire, en l'exaltant et en le vérifiant dans la pratique quotidienne : au lieu de l'exploitation, le travail était le même pour tous, du marabout à son disciple. La solidarité de groupe ne se fondait plus sur l'appartenance ethnique ; elle la transcendait pour privilégier la communauté de foi, en référence à la *umma*, la communauté des croyants musulmans. Mais ces théocraties s'effondrèrent toutes à la fin du XIX^e siècle, sous la puissance des armées anglaise et française, et à cause des conflits internes qui affaiblissaient ces petits Etats [Dozon, 2003].

Certains marabouts prônèrent alors le *hijra*, l'émigration pieuse vers d'autres régions d'Afrique, ce qui leur paraissait une solution pour préserver l'existence de la communauté des croyants face à l'expansion des infidèles chrétiens en Sénégambie. Mais beaucoup furent obligés de rester sur leur territoire, et mirent donc en avant le concept canonique de *taqiyya*, (« crainte » de Dieu). Il s'agit d'adopter un comportement circonspect vis-à-vis du pouvoir temporel, qui permet au fidèle de continuer à vivre selon les préceptes de l'islam. Car les juristes préconisent trois voies pour le croyant en situation d'oppression et de domination par un pouvoir non musulman, donc infidèle (*kâfir*) :

« Le *jihâd*, guerre sacralisée et légitime, est la première réponse institutionnelle normale à une conquête infidèle. Mais très vite, les échecs et le rapport des forces défavorable vont contraindre les musulmans à envisager la deuxième solution canonique, celle du repli, appelée *hijra* (« hégire », c'est-à-dire émigration). (...) [Mais] la *hijra* est une solution difficile, accessible à un petit nombre. (...) Les juristes (...) mirent ainsi en avant le concept de *taqiyya* (littéralement : « crainte »), véritable restriction mentale autorisée, selon laquelle le fidèle peut, s'il y a menace pour sa sécurité, coopérer avec l'occupant « par la langue mais non par le cœur ». [Triaud, 1992 : 144]

Ce qui devait alors constituer un état transitoire de coexistence forcée s'implanta durablement, non sans des révoltes spasmodiques, vite réprimées par les colons. C'est l'exemple de ces premières communautés musulmanes qui influenceront celles, basées sur l'agriculture arachidière et dans une moindre mesure du mil, qui seront élaborées plus tardivement par les confréries soufies sénégalaises, d'abord principalement par la *muridiyya*.

L'islamisation de la Sénégambie

L'islamisation du Sénégal a en partie été réalisée par des musulmans maliens souvent soninkés ou mandingues, issus de familles affiliées à des confréries depuis longtemps. Le territoire malien étant limitrophe de l'espace mauritano-saharien, les ethnies qui y cohabitaient ont plus ou moins accepté l'islamisation d'une partie de leur population. Les descendants de ces convertis seront réputés pour leurs qualités de lettrés et d'érudits, et donc leurs capacités d'enseignement et dans une moindre mesure de guérison ou de divination, sans toutefois de

grande velléité de sainteté [Mbacké Babou, 1997 : 20]. Comme je l'ai explicité plus haut, il faut attendre le XIV^e siècle pour voir émerger une classe d'érudits et de clercs noirs, ayant bénéficié des enseignements religieux et littéraires de la part des lettrés, dont les ancêtres furent des marchands provenant du Sahara et d'au-delà. Certaines villes maliennes, encore réputées actuellement pour leurs qualités de centres religieux et culturels – Tombouctou, Djenné, Pir, Gao etc., mais aussi de grands carrefours commerciaux brassant de multiples ethnies et peuples, émergèrent alors. C'est en partie dans ces villes et à cette époque que fut élaboré, structuré et organisé le modèle de transmission du savoir, notamment coranique, au sud du Sahara. Celui-ci put ainsi essaimer dans tous les autres territoires convertis peu à peu au nouveau monothéisme.

Les marabouts Peuls et Toucouleurs¹⁰ du Fouta Toro et du Ferlo, ces groupes pratiquant un nomadisme à plus ou moins grande échelle, ont aussi eu une grande influence au sein des populations wolofs du Sénégal. Ainsi, les relations entre Peuls/Toucouleurs, Wolofs et Maures alterneront pendant plusieurs siècles entre lutte à base économique ou religieuse et relations pacifiques, émaillées de nombreux échanges culturels et culturels. La colonisation française compliquera encore les rapports entre ces multiples protagonistes, selon l'époque et les velléités de chacun d'entre eux. Ainsi, en ce qui concerne ceux entre les Wolof et les Maures, Nicolas explique qu'ils :

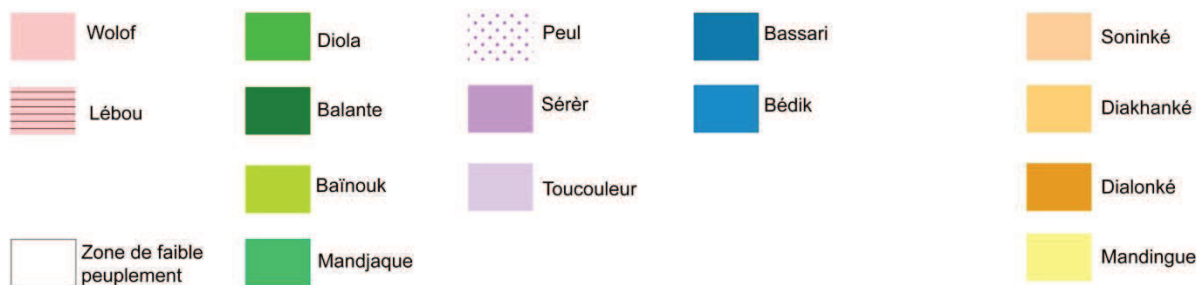
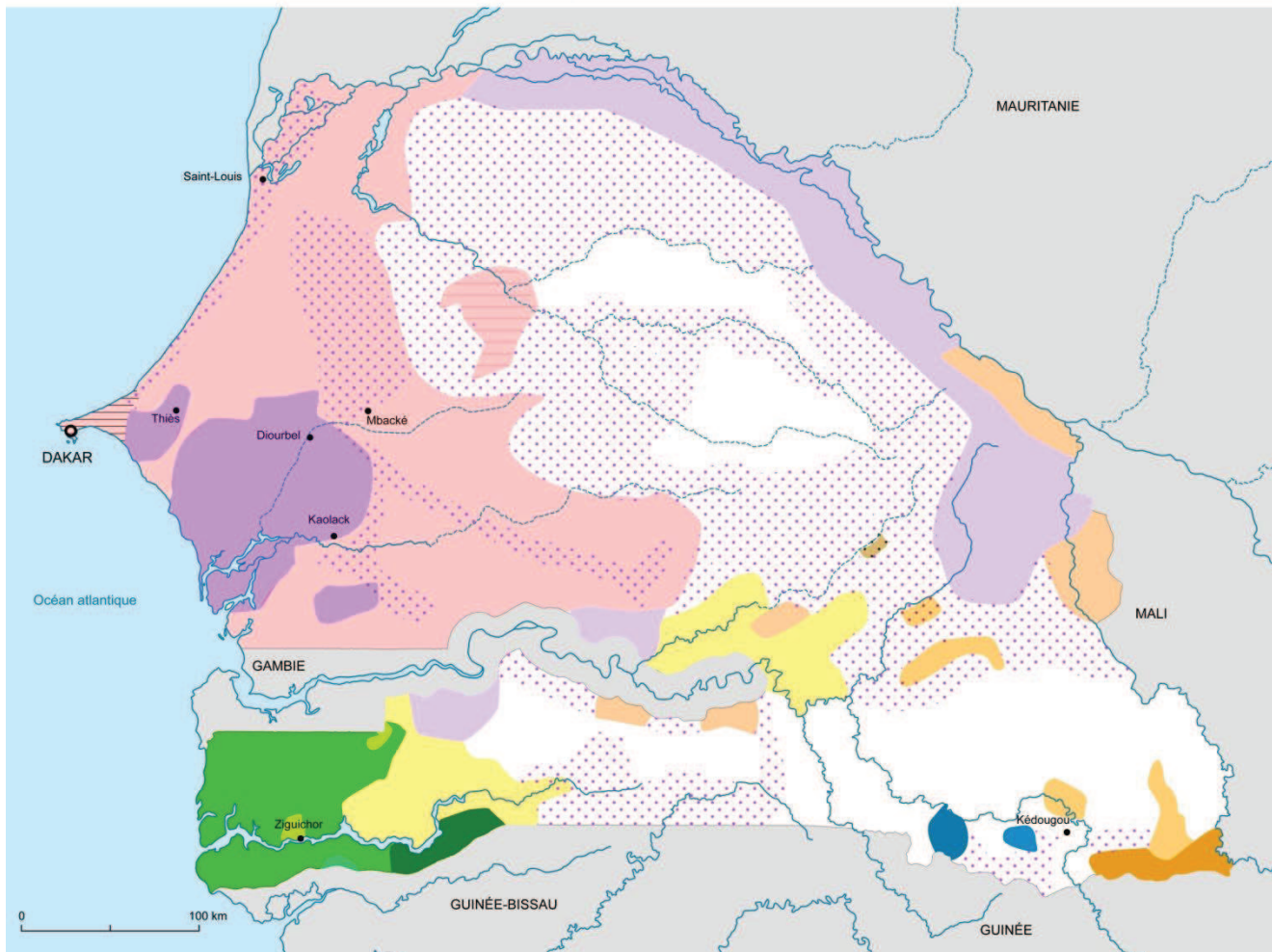
« se sont révélés ambigus depuis le début. En premier lieu, il existe une relation de symbiose millénaire entre les pasteurs sahariens et les sédentaires autochtones. Les premiers viennent transhumer sur les terres des Wolof, échangent leurs produits contre leurs grains, entretiennent avec eux divers échanges. (...) Sur le plan religieux, l'influence des maîtres coraniques maures a été déterminante dans la naissance et l'évolution de l'islam wolof. Toutefois, un antagonisme fondamental oppose également depuis l'origine les pasteurs sahariens blancs et les cultivateurs noirs wolofs. Ceux-ci ne pardonnent pas aux premiers d'avoir toujours tenté de les dominer, d'accaparer les pâturages et de ruiner leur économie, dans le cadre de la concurrence entre centres commerciaux mauritaniens et sénégalais. Cet antagonisme s'est surtout développé au Waalo, du fait de la position frontalière de cet Etat. Les rapports entre les deux collectivités ont connu des alternances de luttes, d'alliances et d'ingérences réciproques. » [1978 : 364-365]

Les relations difficiles entre ces différentes populations musulmanes africaines sont aussi à mettre en perspective avec l'importance de la couleur de peau, ce que nous retrouverons lorsqu'ultérieurement je discuterai la controverse entre l'islam "noir" et l'islam "blanc", largement nourri par une vision orientaliste fantasmée de cette religion. Depuis plusieurs siècles, des

¹⁰ La population peule, aussi appelée fulbe, a une tradition pastorale et nomade, même si une certaine partie s'est peu à peu sédentarisée. On la trouve dans toute l'Afrique occidentale, jusqu'au Tchad et au Cameroun. Ce sont les colons français qui distingueront les Toucouleurs, islamisés depuis longtemps, en rapport notamment avec l'Etat théocratique éphémère du Fouta-Toro, lors des *djihad* maraboutiques ; et les autres Peuls, de tradition – de moins en moins – animiste, qui sont eux sédentaires. Ces deux groupes parlent le pulaar (ou fulfulde) et se revendiquent de l'ethnie halpulaar.

périodes de conflits montrent que cet antagonisme n'est que refoulé et qu'il peut réapparaître avec quelquefois une grande violence, malgré l'appartenance confessionnelle commune. Ce fut par exemple le cas lors des événements de la fin des années 1980 entre le Sénégal et la Mauritanie, qui ont donné lieu à l'expulsion des sénégalais de ce pays ; ou très récemment au Mali, où les tensions entre Touaregs et Noirs ont ressurgi. Certains musulmans africains noirs ont donc pu préférer la collaboration avec les Français pour échapper à une forme de domination économique, mais aussi culturelle et religieuse des populations nomades du nord ; domination articulée à une perception des Noirs musulmans comme étant une population humainement et culturellement inférieure.

Localisation des principales ethnies du Sénégal



Danielle Bonardelle © Liacan-CNRS 2013

Les ethnies face à l'islamisation

La prise en compte de la composante ethnique est incontournable dans la compréhension du développement et de l'implantation actuelle de l'islam sur le territoire sénégalais. Ainsi, les Sérères qui vivent dans le Sine-Saloum entre Dakar et la Gambie ; et les Diolas, les Bassaris et les Manjaks, présents en Casamance et dans le sud-est du Sénégal sont restés pendant un certain temps plus ou moins réticents au mouvement d'islamisation massive de ce pays. Ceci alors que les Wolofs, qui furent la première ethnie sénégalaise à être majoritairement convertie à l'islam, représentent actuellement en quelque sorte le groupe hégémonique, car c'est aussi celle dont les membres ont acquis les positions les plus importantes, aux niveaux politique et économique.

Pendant longtemps, ces espaces au sud du Sénégal ont constitué le fer de lance de l'évangélisation catholique : encore actuellement, on y trouve beaucoup plus de chrétiens, notamment en Basse-Casamance, qu'ailleurs dans ce pays. C'est là aussi que vivaient principalement les populations animistes, dont les Diolas dans les représentations habituelles seraient l'ethnie la plus symbolique de cette religion du terroir. Mais cette vision fantasmée d'une région majoritairement catholique et "païenne" ne correspond plus à la réalité ; depuis plusieurs dizaines d'années, l'islam s'y est beaucoup développé. J'y reviendrai ultérieurement, mais on peut ici déjà remarquer que :

« (...) jusqu'au milieu du XIX^e siècle, l'animisme était largement prépondérant sur le territoire de l'actuelle Casamance. (...) La religion traditionnelle a reculé devant l'évangélisation, venue par l'ouest avec la colonisation française, comme devant l'islamisation, venue par l'est (Manding) et le nord (marabouts maures). C'est d'ailleurs en partie grâce à l'administration coloniale, qui s'est appuyée sur eux (pour exercer le pouvoir et diffuser l'arachide), que les chefs religieux musulmans ont pu étendre leur influence sur la plus grande partie de la région. » [Marut, 2002 : 152]

Parmi les groupes ethniques convertis plus ou moins récemment à l'islam, nous pouvons aussi évoquer les Diakhankés, vivant au Sénégal oriental et en Casamance. Ils auraient émergé au XIII^e siècle, donc avant les grandes vagues d'islamisation, et sont devenus de grands prosélytes et éducateurs ; et plus ou moins commerçants, agriculteurs, devins/guérisseurs. Pour établir leur tradition et leur réputation, ils se sont basés sur « une tradition de voyage et de dispersion (*al-safar*) » [Kuczynski, 2002 : 62] à visée d'approfondissement des compétences et connaissances religieuses et confrériques, et l'importance des pratiques de divination et de guérison ésotériques effectuées par les marabouts, et partant de la *baraka* (grâce divine). Cette société, qui se rattache traditionnellement au groupe ethnique sarakolé, a relativement peu été étudiée [Kuczynski, 2002 : 62-72 ; Sanneh, 1979 ; Smith, 1965]. Elle existe sur un grand territoire, principalement entre la Guinée Conakry, l'Ouest du Mali et l'Est du Sénégal ; bien que selon Smith en 1965, on puisse en retrouver de petites communautés jusqu'en Sierra Leone et au Libéria. Les Diakhankés

cohabitent avec des groupes malinkés, sarakolés et peuls présents sur les mêmes territoires qu'eux, ce qui a induit des influences mutuelles dans leurs pratiques.

Donc bien que différentes ethnies et groupes culturels aient permis l'islamisation du Sénégal, par vagues successives et de manières différentes, je ne réaliserai pas ici une explicitation fine de ce phénomène. Dans le cadre de ma recherche il sera plutôt ultérieurement adéquat de m'attarder sur deux "formes d'islam" qui ont permis l'avènement d'une pratique confrérique et musulmane spécifique au Sénégal : l'une existant dans le sud-est et dans le sud, plus spécifiquement en Casamance ; l'autre provenant du nord, de l'espace mauritanien. Comme j'ai commencé à l'expliquer auparavant, il semblerait que les apports de ces deux "cultures" musulmanes soufies dans le fonctionnement actuel des confréries sénégalaises se recoupent sur certaines pratiques, mais elles n'ont pas mis l'accent sur les mêmes principes spécifiques : les relations interpersonnelles et d'échange, l'enseignement/l'éducation coraniques, les pratiques annexes, notamment de devin/guérisseur, sur lesquels je reviendrai dans la suite de cette recherche.

Par contre, il est important de s'attarder plus longuement sur l'importance et l'influence de l'islam confrérique mauritanien sur celui qui se développera au Sénégal, car il est incontournable pour la suite de mon étude.

1. *Le leg de l'islam confrérique mauritanien*

L'espace confrérique mauritano-sénégalais

Selon Ould Cheikh [2004 : 113], « aujourd'hui, (...) ce sont les *turuq*¹¹, les mouvements confrériques, qui représentent l'essentiel de l'entrepreneuriat religieux dans l'espace mauritano-sénégalais ». Il n'est pas anodin que ce chercheur regroupe dans un même espace deux pays dorénavant indépendants et dont les frontières sont de nos jours précises. En effet Saint-Louis, capitale administrative de l'empire de l'Afrique Occidentale Française pendant la colonisation – qui regroupait le Sénégal, la Mauritanie, le Soudan français (Mali), la Guinée, la Côte d'Ivoire, la Haute-Volta (Burkina-Faso), le Niger, le Dahomey (Bénin) - jusqu'en 1902, puis du Sénégal jusqu'en 1957, fut aussi celle de la Mauritanie de 1920 à 1960.

Les frontières établies entre ces pays depuis les indépendances - en 1960 pour tous sauf la Guinée (1958) -, ne doivent pas faire oublier que cet immense espace fut pendant des siècles – et est encore actuellement - très poreux, traversé du nord au sud et de l'est à l'ouest par de multiples

¹¹ Selon Dozon [2009 : 225], la *tariqa* (pluriel : *turuq*) est « le terme arabe pour désigner aussi bien les confréries soufies que les voies spirituelles qui sont à leur principe ».

populations, pratiquant le nomadisme saisonnier ou marchand. Elles migrent sur un territoire plus ou moins vaste et pour une période plus ou moins longue ; les langues et les pratiques culturelles de ces groupes, dont la religion, ont ainsi essaimé peu à peu¹². Actuellement, ce nomadisme est toujours important, notamment en ce qui concerne les populations Peules situées au nord du Sénégal, dont l'élevage bovin est une pratique importante. Nous retrouverons ultérieurement l'importance de cette mobilité et de cette migration plus ou moins temporaires, dans le cadre de l'enseignement coranique.

Jusqu'à l'arrivée des colons et leur découpage des territoires, la Mauritanie recouvrait à peu près le même espace que ce pays aujourd'hui : c'est-à-dire allant de la région de l'Azawad au Mali jusqu'à l'Océan Atlantique ; et des bords du fleuve Sénégal jusqu'au sud du Maroc. Ce territoire est depuis longtemps occupé par différents groupes humains et ethniques – Bidans (Maures arabo-berbères), Toucouleurs et Peuls (Halpularen), Soninkés, Wolofs -, qui pour la grande majorité se sont peu à peu reconnus comme appartenant à la *umma* musulmane. Quant à la Sénégalie, elle regroupe les territoires entre les deux fleuves Sénégal et Gambie, et représente un espace où les frontières, malgré certaines différences de fonctionnement incontournables dues à l'histoire récente de la Gambie indépendante (la monnaie : le dalasi ; la langue officielle : l'anglais *de facto*...), sont secondaires en ce qui concerne la culture, et notamment la religion musulmane confrérique, qui y est aussi pratiquée par la grande majorité de la population, sur le même modèle qu'au Sénégal.

Les confréries mauritaniennes et sénégalaises ont donc toujours entretenu des liens très proches ; et les influences entre ces différentes structures confrériques furent plus ou moins réciproques, selon l'époque et le contexte. On peut ainsi remarquer de grandes similitudes entre les *turuq* concernant leur fonctionnement, mais aussi au niveau des types d'encadrement des disciples pratiqués au nord et au sud du fleuve Sénégal. Ce dernier, pendant de nombreux siècles fut surtout considéré comme une frontière poreuse ; il faudra attendre la fin des années 1990, et surtout suite au conflit de 1989, pour que le fleuve Sénégal devienne une frontière plus effective entre le Sénégal et la Mauritanie. Ainsi, bien que cette région saharo-sahélienne ait toujours représenté un lieu de passage et de transit entre les territoires situés au nord et au sud, c'est la colonisation française qui provoquera une politisation de la pratique des confréries ; et partant établira l'entité mauritanienne, et plus particulièrement la région du fleuve Sénégal, comme une frontière entre le Maghreb et l'Afrique Noire de l'Ouest.

¹² Encore actuellement, « L'essentiel de la population étrangère est originaire des pays limitrophes ou de la sous-région. Ces pays partagent avec le Sénégal certains héritages culturels et historiques et des cadres de coopération et d'intégration économique. » [Ndiaye A. I., 2008 : 419]

L'influence de l'identité segmentaire confrérique mauritanienne : pouvoir politique et/ou pouvoir religieux ?

Ces « espaces politiques interstitiels où aucune structure étatique fermement établie n'existait » [Ould Cheikh, 2004 : 130], et qui composent encore en partie la Mauritanie actuelle sont eux-mêmes multiples, et fonctionnent sur le mode tribal – pratiquant le nomadisme surtout jusqu'à la fin des années 1970. Les membres de ces tribus (*qabila*, pluriel *qabâ'il*) sont affiliés à, ou ont même dans certains cas créé, des branches de confréries déjà existantes ; principalement pour celles qui nous intéressent, la *tidjâniyya* et la *qâdiriyya*. On ne peut pas complètement amalgamer la tribu et la *tarîqa* ; mais dans les faits il est parfois difficile de les séparer, ainsi que leurs aspirations politiques, tant leur histoire mutuelle est plus ou moins profondément imbriquée dans cet espace tribal mauritanien.

En effet, c'est l'arrivée et le développement de l'islam confrérique dans cette région, qui permettra l'adaptation du rôle et du statut du *Shaykh* (terme arabe de respect voulant dire “vieillard, ancien”), chef de tribu ou de clan. Dans ces sociétés agnatiques et segmentaires, ils évolueront pour permettre à un seul individu de cumuler les fonctions de chef politique et de chef religieux de la communauté. Le *Shaykh* revêtra alors ensuite les habits de chef confrérique, dont l'ascendance et la descendance seront replacées dans la filiation mystique propre à chaque confrérie, et même quelquefois dans la longue et vaste chaîne des *shurafâ* (pluriel de *sharîf*, les descendants du Prophète).

L'identité segmentaire spécifique des confréries maures influencera leurs équivalentes peuls et wolofs au sud du fleuve Sénégal, celles créées par les *Aghruman*¹³. En effet, ce qui importe pour appréhender le contexte spécifique dans lequel ont évolué les confréries soufies dont sont issues, ou qui ont influencées, leurs homologues sénégalaises, c'est l'autorité – politique et/ou religieuse, exercée par les différents partenaires présents sur un territoire donné. Car l'évolution du confrérisme maure est aussi liée aux règles complexes d'organisation des rapports entre tribus, en vue de la recherche et de l'entretien d'une plus ou moins grande forme d'autonomie vis-à-vis d'un pouvoir musulman légal, ou d'un Etat. Les stratégies confrériques en vue d'instaurer et de maintenir une hégémonie politico-religieuse, dans cet espace tribal souvent fortement éparpillé entre les *qabâ'il*, sont multiples. Nous pouvons donc constater un large spectre de comportements des confréries mauritaniennes et sénégalaises vis-à-vis des structures de pouvoir, qui perdureront en se modifiant pendant la colonisation, et après les indépendances.

« Il faut souligner que les liens communautaires dans ce dispositif ne sont pas tant une affaire de territoire, même si le territoire y prend une part, qu'une affaire

¹³ Mot berbère désignant les populations noires (Wolofs et Peuls) vivant au Sud du fleuve Sénégal, surtout pendant la colonisation sous la protection française.

d'hommes. Ce sont les relations de parenté, de dépendance, d'allégeance statutaire ou religieuse qui donnent leurs contours aux unités sociales bien plus que le partage d'un espace résidentiel aux contours bien délimités. » [Ould Cheikh, 2004 : 133]

Alors que les *zawiya*¹⁴ en tant que centres économiques, politiques et religieux de la branche confrérique et de la ou des tribus qui y sont affiliées, sont garantes de l'*asabiyya* - la cohésion sociale -, et vectrices de non-violence, en réalité le comportement de leurs membres est calqué sur celui de leur *Shaykh*. Ce qui explique qu'une partie des confréries, suivant les injonctions de ce dernier, soit partisane d'une certaine neutralité politique et même quelquefois d'un repli total à l'écart du monde et de ses vicissitudes, sans oublier d'autres attitudes qui pouvaient pendant la colonisation, et peuvent encore actuellement aller de la méfiance à l'accommodation envers l'Etat ou le pouvoir central, ou même jusqu'à la collaboration.

J'analyserai ultérieurement l'influence du système tribal mauritanien sur le développement des communautés confrériques sénégalaises, lorsque je décrirai le fonctionnement de ce que je dénommerai les *daara*-exploitations.

Le pourquoi de l'essor de l'islam au sud du Sahara

A l'origine, comme nous l'avons vu précédemment, l'islam a été apporté en Afrique subsaharienne par l'intermédiaire des Arabes, après leur conquête du Maghreb ; ensuite par les commerçants transsahariens mauritaniens. Par la suite, les lettrés musulmans servirent de conseillers à la cour des rois, et c'est notamment leur maîtrise d'une langue, l'arabe, dans des sociétés où l'écriture était très peu répandue, qui leur assura un certain prestige, entouré d'un aura quasi magique. Cette même dimension magico-religieuse permit pendant longtemps aux princes de s'assurer une certaine emprise sur leurs sujets, illettrés et païens.

Cette élite lettrée musulmane véhicula le soufisme venu du nord, et encouragea la pénétration de l'islam sunnite dans toutes les couches des sociétés ; ensuite les nombreux *jihâd* des XVIII^e et XIX^e siècles accélérèrent sa diffusion progressive au sud du Sahara. La *tarîqa* soufie devint peu à peu la forme d'organisation du militantisme religieux dans ce territoire qui subit à cette époque de nombreux bouleversements. Les *jihâd* promurent des modèles nouveaux et plus rigoureux d'identité musulmane ; de tels mouvements se basaient sur l'idée que les règles et dogmes de cette religion devaient être observés avec plus de rigueur que par le passé. Car à l'origine, la guerre sainte était dirigée contre les païens, que les musulmans souhaitaient convertir,

¹⁴ Selon Grégoire et Schmitz [2000 : 12], les *zawiya-s* sont « Au Nord, à la limite du Maghreb et du Sahara, (...) des "maisons" ou marchés associés à un lieu de pèlerinage confrérique » ; pour Seck [2010 : 48], les *zawias* sont « à la fois lieux de retraite, auberges et écoles fondés par des leaders musulmans ». Quant à Coulon [1981 : 8], il définit la *zawiya* comme signifiant : « littéralement "angle" ou "coin" ; et par extension monastère ou hospice. Ce mot désigne plus largement un centre religieux confrérique, avec tout son complexe intellectuel, social et administratif. »

en cherchant aussi à s'appropriier leurs territoires ; mais aussi contre les colons et leur velléité de création d'un empire.

Ces armées saintes, après leurs défaites militaires face aux colons, furent alors en mesure de se développer en tant que confréries soufies, car elles bénéficiaient déjà d'une organisation établie et également de l'engagement très fort que représentait la défense d'une cause sacrée originelle.

« L'Islam prend désormais un autre visage, celui de la filière soufie des confréries : un Islam qui récuse la guerre sainte militaire pour privilégier la constitution de communautés solides et stables. » [Diouf M., 2001 : 117]

Celles-ci permirent aux musulmans de s'enfermer dans un espace social et affectif clos, et ainsi de mieux supporter la colonisation. Les confréries musulmanes qui vont ensuite être élaborées servirent en quelque sorte de liens entre les royaumes précoloniaux déchus et le besoin de préserver une culture et une identité propres face aux infidèles.

L'islam soufi s'est donc développé en Afrique Noire, et particulièrement au Sénégal, sur la base d'une double revendication. En effet, il s'est agi tout d'abord de s'opposer à la pénétration culturelle européenne qui accompagna la conquête coloniale à partir des XVI^e et XVII^e siècles ; et notamment à la prétention de christianisation des colons. Les populations du nord du Sénégal, qui étaient déjà fortement islamisées, restèrent des musulmans quasiment irréductibles à toute forme d'évangélisation, contrairement aux populations du sud, qui pratiquaient encore beaucoup les religions du terroir, et où l'élan missionnaire fut plus important. L'islam est perçu par certains colonisés comme moins étranger, plus "africain" et plus libérateur que le christianisme. Car ce dernier était considéré comme véhiculant une morale sociale et une idéologie politico-économique sur un mode occidental, et pour les Africains musulmans, cette autre version du monothéisme allait de pair avec une subordination raciale.

Ensuite, en créant leurs propres activités culturelles centrées sur les mausolées des saints locaux et organisées par la hiérarchie de leurs descendants, les musulmans soufis pouvaient ainsi s'affranchir de la domination spirituelle et raciale des populations vivant au nord, tout en s'inscrivant dans la *umma*, la communauté des croyants. Ainsi, l'islam confrérique a su apporter un renouveau de spiritualité, sans toutefois rompre avec le passé. C'est cette grande capacité d'adaptation qui lui a permis de s'imposer et de se répandre durablement : l'islam représente dans ce cadre historique spécifique un symbole de dignité, car il est porteur d'un ordre social global primordial pour un peuple en état de subordination. Le musulman peut pratiquer sa nouvelle foi sans rejeter toutes les croyances et les pratiques anciennes, sans forcément abolir la tradition. Cette religion, avec ses rites adaptés au contexte local, permet aussi de mieux supporter l'humiliation de la conquête européenne, en réorganisant la société sur des bases anciennes.

Cet historique rapide de l'implantation de l'islam au sud du Sahara démontre certaines spécificités que l'on peut retrouver de nos jours dans le fonctionnement des confréries présentes sur l'espace sénégalais. Il semblerait que la colonisation ait joué un grand rôle dans le corpus de pratiques et d'attributs mis en avant dans l'élaboration du personnage du marabout au Sénégal. En choisissant d'établir des rapports plus pacifiés, après moult péripéties historiques, avec les "Grands marabouts", l'administration coloniale, en partie à son corps défendant, a certainement permis la création d'un terrain propice à l'émergence de mouvements confrériques beaucoup plus élaborés et structurés que ceux qui préexistaient sur le territoire sénégalais. Ces « formations économique-sociales en transition » [Copans, 1988 : 25] que sont les confréries sénégalaises depuis leur élaboration n'ont cessé ensuite de muter.

« C'est sous la forme de confréries que l'islam se diffuse après la conquête et organise les populations, alors qu'à l'époque précoloniale il n'existait que des marabouts, certes affiliés à des voies, mais qui ne constituaient pas des confréries avec leur hiérarchie, leurs institutions religieuses et socio-économiques. » [Diop A. B., 1981 : 248]

Il est important d'explicitier maintenant à grands traits le comportement de l'administration coloniale face à l'islam subsaharien, tant celui-ci aura un impact certain sur la définition et la catégorisation réalisée plus loin du marabout chef religieux et chef temporel, mais aussi selon ses compétences mystiques et d'enseignement.

2. L'ambiguïté de l'administration coloniale face à l'islam subsaharien

La "mission civilisatrice" de la France et l'islam

L'islam a fasciné les colonisateurs français ; leur comportement vis-à-vis des chefs religieux et de la pratique musulmane en Afrique saharo-sahélienne sera ainsi toujours complexe et passablement ambigu. La perception et les agissements des administrateurs et des gouverneurs qui se succéderont au cours des XIX^e et XX^e siècles, oscillera entre une vision positive ou négative de l'islam. Il semble adéquat ici d'en passer par un rapide rappel historique de la colonisation française en Afrique subsaharienne. Ainsi, pendant la période du Second Empire, ce territoire devient le laboratoire du renouveau de l'expansion coloniale française, afin de démontrer les avantages d'une colonisation moderne jusque dans l'intérieur de l'Afrique Noire : régénération des peuples ayant subi l'esclavage, redéfinition des droits et devoirs de la France à coloniser et à émanciper les peuples, avec notamment comme justification de déceler en Afrique noire la présence d'authentiques civilisations à administrer.

Sous la III^e République, après l'indépendance de l'île de Saint Domingue, l'Afrique et plus particulièrement le Sénégal pouvaient compenser toutes les pertes américaines de la France et donner lieu à un autre type de colonisation reposant non plus sur l'esclavagisme mais sur le travail libre des indigènes. C'est alors que sera élaborée la "mission civilisatrice" des colonisateurs : il s'agissait ainsi selon eux d'organiser l'éducation et la régénération des africains, par la mise en place d'un processus d'assimilation politique pour effacer deux siècles d'histoire de traite et de servitude officielle.

La politique française en Afrique Noire reposera à partir de ce moment sur une certaine ambivalence : soit il s'agissait d'assimiler les populations colonisées, et ainsi d'en faire des citoyens français afin de leur faire bénéficier des mêmes droits fondamentaux que les métropolitains. Soit l'administration coloniale portait attention aux particularismes des sociétés colonisées et donc aux droits des populations, qui ne pourraient alors se développer que par l'intermédiaire d'une longue association avec la puissance coloniale. Car à partir de cette époque :

« (...) ceux-là mêmes qui mettaient en cause les pratiques coloniales de l'Ancien Régime, les continuateurs des Lumières, (...) sont devenus les soutiens intellectuels organiques d'une nouvelle colonisation où l'altruisme civilisateur paraît commander et transcender la sphère des intérêts économiques et politiques. » [Dozon, 2003 : 60]

Grâce à l'explicitation de ces faits historiques, l'ambivalence des colons face à l'islam en AOF est alors appréhendable. Ils essaieront donc toujours de le contrôler : de l'hostilité envers les chefs religieux tout d'abord, à la réglementation drastique de l'enseignement coranique ensuite (cf. *infra*) ; mais aussi par l'octroi de bonnes places aux musulmans dans l'administration comme relais des colons.

« La valse-hésitation du système colonial français face à l'islam était liée à la personnalité des administrateurs coloniaux. D'une part, il y avait des « islamophiles » pour lesquels l'islamisation était une étape nécessaire pour la constitution de grands pays soudés par le principe de la foi. D'autre part on trouvait des « islamophobes » qui considéraient l'islam comme une force antiprogressiste et un foyer d'agitation politique alimenté par le panislamisme. » [Cissé S., 1992 : 86]

Au milieu du XIX^e siècle, sous le gouvernorat de Louis Faidherbe qui entreprit en 1854 la première grande conquête coloniale française en Afrique Noire, les différentes sociétés ouest-africaines n'étaient pas considérées comme ayant atteint le même niveau d'évolution en ce qui concernait leur culture, leur religion, leur fonctionnement politique. Le système républicain était défini comme une forme supérieure d'organisation humaine, vers laquelle ces sociétés africaines devaient tendre. Dans la politique de catégorisation et de hiérarchisation des langues, ethnies, cultures, religions promue par les colons afin d'asseoir leur domination, dans une visée évolutionniste, sur les populations qu'ils durent administrer en Afrique subsaharienne, la question du rôle de la religion musulmane fut prépondérante.

L'islam, bien que considéré par certains comme plus "évolué" que les religions traditionnelles avec lesquelles il cohabitait sur ce vaste territoire, est aussi suspecté après que celles-ci se furent révélées moins dangereuses que les Français ne le pensaient, de tendre négativement vers une volonté de panislamisme. Or, le développement d'une solidarité musulmane, à l'intérieur de l'AOF ou avec des pays plus lointains, au Maghreb ou au Proche-Orient, dérangeait aussi les colons, en ce qu'elle risquait de mettre à mal les clivages ethniques ou culturels qu'ils tentaient d'établir sur ce vaste espace. Ils l'ont d'ailleurs délimité pour ce faire en cercles et cantons ; ceci afin de mieux gérer les populations, mais aussi probablement en vue de mieux appréhender les complexités et les rouages des relations à l'intérieur et entre les groupes sociaux qu'ils cherchaient à administrer.

Au-delà d'une certaine volonté de démarcation entre un "bon" islam qu'il s'agissait de promouvoir face à un "mauvais" islam, ce débat est aussi à replacer dans le contexte particulier de l'époque en métropole : c'est-à-dire celui de la « politique régaliennne de protection des cultes appliqués à l'islam » [Triaud, 2006 : 274]. Il s'agit ici de se souvenir qu'au début du XVIII^e siècle et jusqu'à la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat français en 1905, ce dernier avait établi un concordat avec l'Eglise catholique majoritaire.

Ainsi les responsables coloniaux cherchaient à lutter contre plusieurs "ennemis" susceptibles de compromettre leur domination sur les populations colonisées : que ce soient les courants panislamistes issus du Maghreb et les révoltes djihadistes en Afrique subsaharienne ; mais aussi les religions "fétichistes" jugées barbares et plus ou moins incontrôlables. L'administration coloniale se targuait aussi comme nous l'avons vu d'avoir une "mission civilisatrice" auprès de ces populations ; et plusieurs visions différentes s'affrontèrent tout au long de son implantation en Afrique noire, comme ailleurs, qui cherchaient à définir lequel, de l'islam ou des religions traditionnelles, pourrait représenter le meilleur médium pour amener les populations en présence à évoluer vers un idéal représenté par la civilisation occidentale.

Un islam syncrétique et déprécié ?

Il s'agit de ne pas oublier que l'islam pratiqué par les populations noires pâtitra longtemps d'une certaine vision selon laquelle il reste en quelque sorte "négrifié". Donc même si la religion musulmane est plus ou moins bien connue et positivement perçue par les colons, ces derniers auront toujours tendance à y déceler une parcelle de "fétichisme", négativement rapportée à une vision racialement inférieure des Noirs ; surtout tant que les religions du terroir africain furent

peu étudiées et donc jugées barbares, considérées comme des “religiosités” inférieures. Par la suite :

« Administrateurs et ethnographes vont renforcer ces idéologies raciales et y ajouter l'étude des cultures non musulmanes dont on valorise l'oralité et les spécificités ethniques. » [Jonckers, 2006 : 296]

Ainsi, il peut paraître de prime abord paradoxal, mais assez compréhensible finalement, qu'en tentant de contrôler l'islam subsaharien, l'administration coloniale ait pu favoriser la conversion d'une partie de la population à cette religion. En effet, la promotion de certains musulmans autochtones à des postes d'autorité, dans une visée de contrôle du pouvoir plus ou moins direct, a provoqué une hiérarchisation des religions sur les territoires colonisés. Il semblerait que les populations pratiquant des religions traditionnelles, celles-ci étant perçues comme moins “civilisées” et plus “anarchiques”, se sentirent peu à peu déconsidérées face à celles qui avaient adhéré aux deux “religions du Livre”, jugées plus organisées, malléables et affairistes par les responsables coloniaux. Ainsi en Sénégal, après les Malinkés, les Wolofs plus récemment islamisés et majoritaires, ont pu provoquer la conversion d'une certaine proportion des autres groupes à l'origine plus réfractaires à l'islam, comme par exemple les Diolas en Casamance. L'administration coloniale a considéré cela positivement, ce nouvel état de fait lui permettant de mieux asseoir son autorité sur ces populations [Nicolas, 1981 : 72-73].

Malgré l'attitude plus conciliante de certains responsables coloniaux comme Paul Marty et Louis Faidherbe, les sentiments des colons face à l'islam confrérique seront toujours plus ou moins ambivalents. Ils oscilleront entre la volonté de sauvegarder un islam purement africain qu'il s'agissait donc de différencier de celui pratiqué au Maghreb et au Proche-Orient, afin de le rallier à la cause coloniale. Et la vision, notamment prônée par les gouverneurs généraux de l'AOF William Ponty (1908-1915) et Jules Brévié (1931-1936), selon laquelle l'islam subsaharien serait une version dévoyée l'un “vrai” islam, et donc même inférieur à l'animisme, ce dernier pouvant être amélioré pour devenir utilisable par l'administration coloniale.

« Même si les autorités coloniales furent tentées au début de se servir du « fétichisme » comme d'un rempart contre la diffusion de l'islam, elles se rallièrent bientôt à la cause d'un Islam noir qui servirait de bouclier contre la menace bien plus dangereuse des variétés « blanches » de l'islam. » [Launay et Soares, 2009 : 74]

L'“islam noir”

Ainsi la France considérait, tout du moins jusqu'au début du XX^e siècle, suite à l'impulsion du gouverneur général Faidherbe, relativement “islamophile”, qu'elle avait à faire face à deux sortes d'islam, dont un :

« islam dangereux face auquel il convenait de constituer un islam des ralliés, ceux que l'on allait trouver, notamment à partir de la grande ville de Saint-Louis de Sénégal, lieu carrefour, à la tête de certaines confréries sénégalaises et maures, pour faciliter la conquête de la Mauritanie voisine et trouver les relais nécessaires en Sénégalie. » [Triaud, 2006 : 275]

Cette phrase permet somme toute de mieux appréhender en quoi l'espace mauritano-sénégalais qui nous intéresse ici, a bien constitué pendant la colonisation un territoire emblématique des rapports si ambigus entre les colons et les confréries ; ce dont les fondateurs de ces dernières sauront profiter pour se développer et accentuer leurs spécificités et leurs prérogatives.

Ce sera notamment grâce à l'administrateur colonial Paul Marty (directeur des Affaires indigènes en Tunisie de 1912 à 1920), qui s'intéressera beaucoup à l'islam subsaharien¹⁵, qu'à partir des années 1910 émergera le thème de l'"islam noir". Jusqu'aux indépendances, « l'expression véhicule des sous-entendus qui la font très souvent rimer avec infériorité, simplicité et malléabilité » [Grandhomme, 2009 : 187]. Par la suite, c'est une optique syncrétique plus ou moins positivement connotée qui sera privilégiée dans les études scientifiques, selon laquelle « les sociétés africaines auraient adapté l'islam à leurs structures sociales, et conservé certaines formes de la religion traditionnelle, tout en maintenant intact ce que l'on appellera l'islam des principes » [*ibid.*]. Cette perception ambivalente vis-à-vis du "syncrétisme" d'un islam jugé comme "pur" avec les pratiques locales, perçues comme "impures", existe dans tous les territoires où l'islam s'est implanté de par le monde. J'y reviendrai plus loin, notamment dans le cadre de l'articulation et des controverses entre le soufisme et l'islam "orthodoxe".

« Selon le Président Senghor, l'islam sud-saharien se caractérise par son enracinement dans la « négritude ». Cette thèse, également soutenue par Vincent Monteil dans son ouvrage : *L'islam noir*, vint étayer une volonté politique, qui fut déjà celle du colonisateur, de tenir le monde arabe à l'écart de l'Afrique « noire ». Elle se trouve renforcée au Sénégal par l'expérience de relations séculaires avec le monde maure. » [Nicolas, 1983 : 145]

Pendant longtemps et jusque récemment encore, il était consensuel concernant l'islam subsaharien, suite aux études des "islamisés" et africanistes occidentaux marqués par une certaine vision orientaliste de la religion musulmane, de séparer un "islam noir" qui s'opposerait plus ou moins nettement à un "islam blanc" jugé comme supérieur et plus pur, ce dernier faisant plutôt référence à l'islam maghrébin ou maure. L'islam subsaharien, notamment dans ses composantes confrériques est ainsi, bien que de moins en moins actuellement, envisagé sous le prisme d'un "bricolage" entre une "vraie" religion civilisationnelle venue d'ailleurs – le nord du

¹⁵ Notamment dans son livre *Études sur l'islam au Sénégal*, E. Leroux, Paris, 1917, 2 vol.

Sahara –, et des religions du terroir longtemps perçues comme moins légitimes, car relevant d'un certain "paganisme", et issues de sociétés sans histoire ni écriture¹⁶.

Quoi qu'il en soit, « ces représentations dichotomiques disqualifiantes de l'islam d'Afrique noire » [Jonckers, 2006 : 295] ne sont bien sûr pas valables : d'une part parce que l'islam s'est implanté de manière permanente, comme nous l'avons vu, depuis plusieurs siècles au sud du Sahara. Et d'autre part car il est attesté que rapidement dès le développement de cette religion notamment dans l'espace mauritano-sénégalais, et sans discontinuité depuis, beaucoup de lettrés musulmans "noirs" se sont révélés aussi compétents et érudits que leurs homologues "blancs", plus spécialement maures pour ce qui nous intéresse ici. Car comme nous l'avons démontré le savoir, notamment religieux, circulait depuis longtemps entre les deux berges du fleuve Sénégal.

« L'opposition d'un « islam noir » à un « islam maure » (ou « blanc »), élaborée par les responsables du Bureau des affaires musulmanes du gouvernement général de l'AOF correspond davantage à l'exigence de la construction frontalière qui accompagna la création des colonies du Sénégal et de la Mauritanie, qu'à des réalités sociologiques ou doctrinales effectivement contrastées. » [Ould Cheikh, 2004 : 115]

L'administration coloniale et les confréries soufies

La situation et les rapports entre l'administration coloniale et les musulmans soufis sénégalais s'amélioreront aussi en référence et suite à l'attitude plus ou moins conciliante des chefs religieux de confréries. Sans oublier le fait que certains d'entre eux joueront un rôle dans l'envoi de troupes pendant la première Guerre Mondiale, et choisiront donc d'avoir des rapports pacifiques avec l'administration coloniale, contrairement à d'autres confréries, par exemple la *Sanûsiyya*, plus à l'est [Dozon, 2003]. Il s'agira dorénavant officiellement d'établir des contacts plus ou moins bienveillants avec les confréries ; mais en réalité, de toujours contrôler et réglementer l'évolution de cette pratique spécifique de l'islam, notamment afin d'éviter qu'elle ne prenne trop

¹⁶ Afin de résumer l'évolution de la posture de l'administration coloniale vis-à-vis de l'islam subsaharien, on peut ici citer Jonckers [2006 : 294-295] : « Dans un premier temps, [les représentations coloniales] valorisent l'islam comme signe de civilisation. Ensuite, elles l'opposent à l'authenticité africaine ou le dégradent par son contact à celle-ci. Dès lors, il devient une religion étrangère qui n'a pu s'imposer que par la conquête. L'idée d'un islam dicté de l'extérieur ou d'un islam spécifique, l'islam noir, persiste aujourd'hui malgré les recherches qui, depuis 1980, tendent à se démarquer de cette vision. Celle-ci résulte d'une volonté politique qui vise à séparer l'Afrique noire du monde musulman par crainte d'un panislamisme au service d'une mobilisation anticoloniale. Elle apparaît dès 1910 et est clairement appuyée par Robert Arnaud. Ce premier responsable du Bureau des Affaires musulmanes du Gouvernement général de l'AOF affirme que l'islam d'Afrique occidentale « ... vit d'une vie qui lui est propre [...] en dehors des idées professées par les transformateurs sociaux d'Égypte, de Turquie et de Perse. [...] Nous avons un intérêt considérable à voir se constituer et évoluer en Afrique occidentale un islam purement africain [...] » [Arnaud, 1912, p. 6 et 128]. Son successeur, Paul Marty, qualifie la confrérie mouride du Sénégal de « vagabondage islamique » [Marty, 1917, p. 262]. Ces constructions, qui séparent les musulmans noirs de l'ensemble du monde islamique et qui ethnicisent l'islam, légitiment la création des frontières en Afrique même, entre le Sénégal, le Soudan et les pays du nord. Elles témoignent à la fois d'une peur de l'islam et d'une infériorisation de l'Afrique. »

d'ampleur ; et de lutter contre le spectre d'un panarabisme avec les pays maghrébins et moyen-orientaux, jugé dangereux.

Il est éclairant pour la suite de ma recherche d'être aussi conscient qu'à la suite de la vision quelque peu condescendante de l'islam confrérique prônée par certains administrateurs coloniaux comme Marty, d'autres personnalités s'intéressant aux confréries sénégalaises auront une perception beaucoup plus contemptrice de celles-ci, dont certaines seront alors stigmatisées comme étant le symbole de la dérive subie par l'islam dans les sociétés noires. Ainsi on peut citer par exemple une contribution de Fernand Quesnot dans un ouvrage du CHEAM¹⁷ [1962 : 117-124 et 131-132], dans lequel il élabore, en se basant sur les écrits de Marty, une critique très manichéenne et subjective des confréries. Notamment sur le fait d'une part qu'elles auraient dénaturé les fondements de la religion musulmane, en y adjoignant des pratiques "animistes" et "fétichistes" « ancestrales » ; d'autre part, que les populations africaines noires se révéleraient incapables de connaître assez bien les préceptes de l'islam.

« L'Islam Sénégalais se caractérise par une sorte de panthéisme qui tend à identifier les phénomènes de la nature à des manifestations divines. Toute métaphysique est exclue de la croyance des noirs dont le sentiment religieux s'exprimera toujours à travers les coutumes ancestrales et les pratiques animistes. Pour ces musulmans simplistes la notion de la divinité du Prophète et de sa mission spirituelle, de la vie future, est restée assez vague. La masse des islamisés n'a, dans son ensemble, aucune idée des fondements dogmatiques et des prescriptions morales de la Loi musulmane. » [*ibid.* : 131]

Il n'en reste pas moins que l'attrait de Marty pour les confréries sénégalaises en tant que représentantes de l'"islam noir", a permis l'identification par la suite de la *muridiyya* comme étant un mouvement spécifiquement sénégalais, ce qui explique qu'elle ait été tant privilégiée dans les études ultérieures. Bien que n'étant pas dans son fonctionnement basique fondamentalement différente des autres, la confrérie mouride saura bien mettre à profit, notamment grâce aux actions de son fondateur Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, cette évolution de la perception de l'islam subsaharien par les colons. Les autres confréries qui coexistent avec la *muridiyya* sur l'espace mauritano-sénégalais, comme la *qâdiriyya* et surtout la *tijâniyya*, amorceront elles aussi des évolutions dans leur fonctionnement, afin de bénéficier des changements induits par le nouveau contexte relationnel avec l'administration coloniale. Ainsi :

« Si le rôle et la puissance de ces confréries ont été fantastiquement exagérés et fabriqués par les autorités coloniales (Triaud 1986 : 271), il n'en reste pas moins que, de façon variable selon leurs chefs et chacune ayant sa couleur particulière, celles-ci

¹⁷ Le CHEAM, Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie modernes (1936-2000), anciennement Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmane, était un centre de formation, de renseignements et de ressources pour les cadres coloniaux français, puis pour les diplomates et hommes d'affaires français après la décolonisation.

sont devenues des forces économiques et sociopolitiques aux réseaux multiples, que les indépendances ont peu modifiées. » [Kuczynski, 2002 : 18]

Cheikh Ahmadou Bamba et les colons

Les chefs religieux, comme Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké pour la *muridiyya* et al-Hâjj Malik Sy et Seydou Norou Tall pour la *tijâniyya*, seront assez conciliants avec l'administration coloniale ; ceci bien que le premier ait eu pendant longtemps des rapports conflictuels avec elle.

« Le pouvoir français (...) contrôle étroitement les successions, distribue les prébendes, finance les édifices religieux, telle la construction, au long cours, de la mosquée de Touba, celle des Mourides. Les représentants du gouvernement français sont présents aux grandes fêtes confrériques, envoient des dons et des messages. » [Triaud, 2006 : 277]

Les liens créés et entretenus entre les chefs religieux mauritaniens et sénégalais perdureront pendant la période de conquête coloniale, malgré les différences de comportement des chefs confrériques vis-à-vis de l'administration française. Comme nous l'avons déjà explicité en ce qui concerne le politique, au niveau économique certains chefs religieux ont un comportement plus ou moins collaborationniste avec les colons. Il est basé sur l'importance des bénéfices économiques qui découlent de ce partenariat, « au détriment de l'administration et de la préservation du capital charismatique hérité de l'ancêtre fondateur » [Ould Cheikh, 2004 : 128]. Certains *Shaykh* seront même considérés en Mauritanie, à l'instar d'autres chefs religieux Sénégal, comme des "Grands Marabouts" par l'administration coloniale¹⁸.

Il est certain que ces alliances entre les marabouts et le pouvoir colonial furent une stratégie qui permit l'ouverture d'une ère nouvelle au Sénégal. Ainsi l'affirmation de l'importance de l'islam confrérique, au niveau social et politique, allait permettre l'évolution spécifique des confréries soufies dans la société sénégalaise. L'entente avec les français ouvre au début aux mourides de nouveaux territoires, en se basant sur les messages de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké relatifs à la valeur primordiale du travail ; j'y reviendrai. Les marabouts mourides développent la culture de l'arachide et produisent, en collaboration avec l'administration coloniale, des relations particulières et un mode de représentation maraboutique de la paysannerie. Dès cette époque, ils s'imposent comme les intermédiaires incontournables entre les différentes sortes de pouvoir et les masses rurales. Le système confrérique hiérarchisé mis en place par les chefs religieux va permettre la reproduction des statuts sociaux très cloisonnés, qui rappellent ceux qui préexistaient dans cette société fonctionnant en termes de castes sous la

¹⁸ Sur cette question très complexe des différentes attitudes des érudits et chefs musulmans face aux colons, voir notamment Yahya Wuld al-Bara, « Les théologiens mauritaniens face au colonialisme français – Etude de *fatwa-s* de jurisprudence musulmane », in [Robinson et Triaud, 1997 : 85-117].

royauté. La culture de l'arachide et le commerce favorisèrent ainsi l'enrichissement rapide des communautés confrériques et de leurs leaders ; c'est la raison pour laquelle la mystique du travail et de la réussite économique – sur laquelle je reviendrai - innerve aujourd'hui toutes les confréries sénégalaises, à la suite du mouridisme.



La grande mosquée et le *daara* de la *zawiya* de Tivaouane



La Grande Mosquée de Touba

3. Les grandes confréries sénégalaises

Mon propos ici n'est pas d'expliciter précisément les causes et le déroulement de l'implantation de l'islam confrérique au sud du Sahara, ni les rapports complexes entretenus entre les chefs confrériques et le pouvoir colonial, encore sujets à de multiples controverses. Il suffit donc d'être conscient ici que :

« (...) le système des « confréries établies », à la façon sénégalaise, ne s'exporte [pas] dans le reste du Gouvernement général [de l'AOF]. Il n'y a d'ailleurs pas de confréries de la même importance, véritables mouvements de masse, dans les autres colonies du groupe, tout au plus des réseaux d'affiliation individuelle plus ou moins importants et rarement dotés de la même représentativité. » [Triaud, 2006 : 278]

Je ne suis pas en mesure non plus de réaliser une description historique précise des confréries et de leurs grands représentants au Sénégal, ce qui fut à de nombreuses reprises effectué par d'éminents chercheurs, depuis les années 1970 [Copans, 1980 ; Monteil, 1980 ; Coulon, 1981 et 1988 ; O'Brien, 1974 et 1981 ; Robinson et Triaud, 1997 ; Triaud et Robinson, 2000 ; Diop A. B., 1981...]. Auparavant, les différents administrateurs et responsables coloniaux qui furent en place en AOF avaient eux aussi accumulé une nombreuse documentation sur ces mouvements et ces personnages, ainsi que sur certains de leurs premiers disciples.

Je chercherai plutôt ultérieurement à démontrer comment le statut, le rôle et les attributs de la fonction de "marabout" ont évolué par étapes pour devenir ce qu'ils sont aujourd'hui ; notamment grâce à la réalisation d'une typologie de ce terme et de ce qu'il recouvre. Ainsi, bien que l'importance du fonctionnement très hiérarchisé inhérent au système confrérique soufi dans l'islam se retrouve aussi dans les confréries au Sénégal, celles-ci ont élaboré des pratiques spécifiques, qui leur sont d'ailleurs souvent reprochées par les tenants d'un islam plus orthodoxe. Car c'est la représentation sociale de ce qu'est un marabout, du lien d'allégeance spécifique qu'il entretient avec ses *taalibe*, et notamment les enfants dont il a la charge d'enseignement coranique – et plus ou moins selon les cas d'éducation confrérique - qu'il s'agira de retracer. Ceci dès l'éclosion de ces figures de chefs religieux, dont la fonction est imbriquée avec celle de maître d'école coranique, et qui évoluera aussi plus ou moins avec l'importance prise par le rôle de devin/guérisseur/thaumaturge.

Ainsi dans cette optique, je mettrai moins l'accent sur le fonctionnement interne de chaque confrérie, et les ressemblances et les différences entre elles, que sur l'influence que ce système en entier a eue concernant la création des catégories de marabout et de *taalibe*, l'évolution des structures d'enseignement et d'éducation, l'importance instituée de la mendicité à base religieuse. C'est l'analyse de l'interaction actuelle entre ces composantes dans la société et la culture sénégalaises, des stratégies et des négociations mutuelles mises en place par les différents

groupes en présence – marabouts/maîtres, famille de l'élève, *taalibe*-mendiants, chefs religieux, Etat/ONG -, qui me permettront d'expliciter le rôle, la fonction et le statut sociaux des enfants mendiant dans le cadre de leur apprentissage coranique au Sénégal.

Rapidement, on peut tout de même expliciter que les *turuq* présentes sur l'espace sénégalais sont aujourd'hui au nombre de trois, pratiquant toutes un soufisme sunnite, de rite malékite, comme c'est presque partout le cas en Afrique du Nord et en Afrique Noire occidentale. Un autre groupe religieux, quelquefois assimilé à une confrérie, bien qu'ayant un fonctionnement spécifique, coexiste avec ces trois autres. Ils ont tous subi des évolutions en rapport avec l'histoire de l'implantation et de l'adaptation du système confrérique musulman au Sénégal. En ce qui concerne les thèmes qui m'intéressent ici, ils ont un fonctionnement qui correspond peu ou prou à celui que je définirai ultérieurement, bien qu'ils mettent chacun l'accent dans leur symbolique identitaire sur certaines composantes différentes, que l'on retrouve aujourd'hui dans les pratiques de la population des maîtres d'écoles coraniques. Ainsi, les systèmes confrériques sénégalais peuvent être répartis grosso modo en deux catégories : la *labiniyya* et la *muridiyya*, nées au Sénégal ; et la *tijâniyya* et la *qâdiriyya* apparues respectivement au Maghreb à la fin du XVIII^e siècle et au Moyen-Orient au XII^e siècle, celles-ci ayant une implantation dans de nombreux pays et étant divisées localement, avec des branches plus ou moins indépendantes de leurs centres historiques. Comme me l'a dit Alassane, le fervent mouride dont j'ai effectué la biographie anthropologique lors de mon terrain de recherches de maîtrise (2003-2004) début 2004 :

« Les tijanes, c'est une confrérie importée, du Maroc. Les qadres, c'est une confrérie importée de Mauritanie. Et les layènes, eux, ils ont fait un petit faux pas. Parce que eux ils disent qu'ils représentent le prophète ici. Mais le prophète aucun musulman ne le représente. Parce que le Coran nous a dit que Muhammad c'est le dernier des envoyés de Dieu comme prophète. Ici au Sénégal nous les mourides nous avons Sëriñ Touba [Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké] comme le modèle. »

La qâdiriyya

Elle a été fondée à Bagdad en 1166 par Abdel Qadir el Djilani et s'est rapidement répandue en Afrique du Nord. Par voie de fait c'est celle qui fut le plus tôt présente en Afrique Noire.

« Son développement généralisé au Sénégal à partir du XVIII^e siècle est lié à l'action des kounta, du cheikh Mohammed al Fadel et du Cheikh Sidiya al Kebir. » [Gueye, 2002 : 36 (note 6)]

En effet, cette confrérie était prépondérante en Mauritanie, où les *qabâ'il* maures qui s'y rattachent font remonter leur ascendance jusqu'aux Kounta, qui provenaient de Tombouctou et y

auraient introduit cette confrérie. Elle compte aujourd'hui deux foyers principaux au Sénégal : Ndiassane, dans la région de Thiès et Ngourane, dans celle de Louga. Cette confrérie, réputée comme étant tolérante et où la charité joue un rôle important, a pour principe d'adapter plus ou moins les exercices spirituels de chaque disciple selon sa personnalité et ses capacités. Elle a fortement influencé les autres mouvements confrériques qui se développeront ultérieurement, mais c'est de nos jours celle qui a le moins d'adeptes au Sénégal ; elle est bien plus présente au Maghreb et en Mauritanie.

Ainsi, chaque *ẓawiya* se rattachant à la *qâdirîyya* au Sénégal est plus indépendante que ses homologues des deux autres confréries. Sa spécificité est de ne pas avoir de réel pôle d'attraction central au Sénégal ; beaucoup de ses adeptes effectuent leur pèlerinage annuel à Nimzat, un foyer musulman mauritanien. Cette "voie" est beaucoup pratiquée au Sénégal par des populations vivant dans l'est et le sud-est, notamment au Pakao (Moyenne-Casamance), de manière plus autarcique que les Peuls ou les Wolofs. On la retrouve dans des groupes ethniques provenant en partie du Mali, comme les Sarakolés ou les Diakhankés. C'est aussi celle à laquelle prétendent appartenir une partie des Diolas de Basse-Casamance, convertis notamment par l'intermédiaire d'un marabout érudit d'origine mauritanienne, Cheikh Mahfouz (1855-1919). Le rôle historique de cette confrérie est ainsi à remettre en perspective avec les rapports entretenus depuis longtemps entre les différents groupes de populations existant sur l'espace sénégal-mauritanien ; c'est celle auxquelles les recherches sur l'islam sénégalais se sont le moins intéressées jusqu'à maintenant.

Deux des autres confréries présentes au Sénégal, la *muridiyya* et la *tijâniyya*, ont une réelle importance actuelle en termes de nombres d'adeptes ; mais aussi de rayonnement et d'influence religieuse, symbolique et sociale, au Sénégal et aussi à un niveau plus international, que ce soit en Afrique Noire ou dans le reste du monde.

La *tijâniyya*

La *tijâniyya* a été créée en Algérie au XVIII^e siècle (1781 ou 1782) par Cheikh Ahmed al-Tijânî, mort et enterré à Fez au Maroc. Son mausolée est encore actuellement l'objet de pèlerinages par les adeptes de cette confrérie ; ces derniers sont très nombreux, on en retrouve dans plusieurs pays saharo-sahéliens, et même en Occident. Le premier à implanter la *tijâniyya* au Sud du Sahara fut El Hadj Oumar Foutiyou Tall, un Peul Toucouleur du Fouta Toro (région bordant la rive sud du fleuve Sénégal), qui s'opposa au milieu du XIX^e siècle à des royaumes païens au Mali, en Guinée et au Sénégal, ainsi qu'aux colons en pratiquant un *jihâd*. Après avoir rencontré en 1827 à La Mecque un disciple éminent du fondateur de la *tijâniyya*, il décida de

diffuser cette confrérie en Afrique de l'Ouest. Il s'exila ainsi en 1859 en pays bambara de Ségou, dans l'actuel Mali, où ses prêches rencontrèrent un grand succès, malgré l'hostilité des animistes locaux et d'autres Peuls musulmans affiliés à la *qâdiriyya*. Il a cherché à créer un empire pour unifier politiquement et religieusement les peuples d'Afrique de l'Ouest contre ses ennemis ; il échouera, et mourra en 1864.

Actuellement, le tjanisme sénégalais se subdivise surtout en deux grands courants : l'un dont le fondateur est El Hadj Malick Sy, un toucouleur né en 1855 à Gaya dans le Walo (région du delta du fleuve Sénégal) et mort et enterré en 1922 à Tivaouane. C'est lors de son pèlerinage à La Mecque en 1888 qu'il est institué comme le chef suprême de la *tijâniyya* sénégalaise, suite à sa rencontre avec un grand disciple tiane. Il va jouer un grand rôle dans l'implantation et le développement de cette confrérie au Sénégal en prenant la relève d'El Hadj Oumar Tall, mais de manière beaucoup plus pacifique. Il va s'établir avec ses nouveaux adeptes en milieu rural, et développera ainsi des communautés agricoles ; il bénéficiera aussi d'une grande réputation en milieu urbain où cette confrérie fut pendant longtemps prépondérante. Car c'est au départ à Saint-Louis, où se trouvait à cette époque le siège de l'AOF, qu'il coopérera avec les colons, qui le considéreront positivement, ce qui permettra la pacification des relations entre les chefs religieux et l'administration coloniale. Cette confrérie pourra s'implanter ensuite dans les autres grandes villes sénégalaises (Dakar, Kaolack, Rufisque...), et développer ainsi une pratique populaire. Les successeurs d'El Hajj Malick Sy prendront la relève, et élaboreront le système des *dabira*, les associations confrériques, à travers tout le Sénégal. Une fête annuelle, le *Gamou* (*Mawlud* en arabe), commémorant l'anniversaire de la naissance du prophète, est l'occasion d'un important pèlerinage confrérique à Tivaouane, où vit le *Xalif général* de cette branche confrérique avec sa famille.

L'autre branche sénégalaise importante de la *tijâniyya* a sa capitale à Kaolack, dans le Saloum (dans le centre-ouest du Sénégal) ; ce sont les Niassenes, du nom d'El Hadj Abdoulaye Niassé (1844-1922). Lui et ses successeurs héréditaires, de par leur prosélytisme pacifiste, permettront à cette branche de la *tijâniyya* de connaître un important prestige national et international, notamment lors des pèlerinages, les *gamu*, réalisés chaque année à Kaolack. Enfin, on trouve d'autres courants tianes plus minoritaires au Sénégal, comme celui créé par les proches d'El Hadj Seydou Norou Tall (un descendant d'El Hadj Oumar Tall) ; ou celui de Thierno Mamadou Saïdou Bâ à Médina Gounass en Haute-Casamance, plus rigoriste que les autres.

Après avoir étudié pendant de nombreuses années en Afrique Noire, ces différents chefs soufis iront approfondir leurs connaissances religieuses et confrériques auprès de différents érudits en Mauritanie et même au Maghreb. On peut donc remarquer ici encore l'importance de

la chaîne de transmission confrérique réalisée par l'entremise des *qabá'il* mauritaniennes. Aujourd'hui, le pôle de Tivaouane est plus spécifiquement sénégalais ; alors que le pôle Niassene s'exporte plus, notamment à l'Est de l'Afrique, au Nigéria et jusqu'au Soudan. Une dernière branche tijane beaucoup moins importante en nombre d'adeptes et en termes d'influence, la *Hamallíyya* apparue au sud-est de la Mauritanie, du nom de Cheikh Hamallah, entretiendra de mauvais rapports avec les responsables coloniaux, ce qui freinera son expansion [Triaud et Robinson, 2000 : 11-13].

Cette confrérie a dès l'origine de son implantation au Sénégal, par l'entremise de marabouts peuls (sauf les Niassènes qui sont wolofs), attiré plus que les autres les catégories urbaines de la population. On en retrouve des pratiquants partout sur cet espace, qui malgré leurs différences prônent la solidarité et l'unité, entre les différentes branches mais aussi avec les autres confréries et les autres religions présentes au Sénégal. C'est la confrérie qui a actuellement le plus d'adeptes dans ce pays, bien qu'elle soit moins visible et médiatisée que la *muridiyya* ; alors qu'elle semble être en perte de vitesse au Maghreb d'où elle est originaire. Elle a ainsi la réputation d'être plus "intellectuelle", moins basée que la *muridiyya* sur une allégeance totale et aveugle du disciple à son chef religieux. Elle met plus l'accent sur l'instruction coranique et confrérique des *taalibe*, et la possibilité pour ceux-ci d'acquérir grâce à leur science religieuse et à leur charisme un poste élevé au sein de la hiérarchie confrérique.

La *muridiyya*

La confrérie mouride (du mot arabe *muríd*, "aspirant" à Allah) a quant à elle la particularité d'avoir été créée au Sénégal, par Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké né en 1853 à Mbacké, village fondé par sa famille dans le royaume du Baol (région centre-ouest du Sénégal), et mort à Diourbel en 1927. Cette famille était de tradition musulmane et confrérique depuis plusieurs générations, et les ancêtres d'Ahmadou Bamba bénéficiaient d'une place privilégiée au sein de la société wolof, en tant que conseillers et *qadi* (juge musulman avec des fonctions civiles, judiciaires et religieuses) à la cour du roi du Cayor (royaume (1566-1886) situé entre les fleuves Saloum et Sénégal), le Dammel. Ahmadou Bamba aurait successivement pratiqué les *wird*¹⁹ de la *shadiliyya* et de la *tijaniyya*, pendant environ huit ans chacun ; mais ceux-ci auront moins d'impact sur l'évolution de son parcours mystique que celui de la *qádiríyya*, à laquelle son père était affilié [Mbacké Babou, 1997 ; Ould Cheikh, 2004].

¹⁹ Par exemple selon Coulon [1981 : 105], un *wird* est un « texte d'initiation liturgique propre à chaque confrérie ». Pour Gueye [2002 : 40 (note 19)], le *wird* est une « Litanie jaculatoire propre à chaque confrérie soufie et récitée par les initiés. Son acquisition par un disciple est une forme d'engagement dans l'ordre, ou comme chez les mourides, conférée à un nombre restreint d'élus. Le *wird* est, selon les cas, récité un nombre de fois déterminé et se fait à l'aide du chapelet qui est ainsi un instrument important pour le disciple ».

Il aurait été dès son plus jeune âge et ses premiers voyages d'étude jusqu'en Mauritanie, distant et méfiant vis-à-vis du pouvoir temporel et de la richesse. Il cherchera ainsi rapidement à s'isoler, et créera les villages de Darou Salam et de Touba en 1886, dans son Baol natal, où il va rapidement devenir un nouveau guide spirituel dans cette époque troublée.

Ainsi *Khadimou Rassul*, le "serviteur du prophète" comme il se nomme lui-même, grâce à sa connaissance du Coran et à son charisme, attire rapidement beaucoup de *taalibe*. Sa notoriété et son influence sur le peuple inquiètent d'une part des chefs religieux plus traditionnels, qui voient certains de leurs disciples les quitter pour suivre ce nouveau marabout - en effet, ces chefs traditionnels étaient souvent considérés par la population, dans les campagnes, comme trop liés ou trop contrôlés par l'administration coloniale. D'autre part, ce sont ces attributs charismatiques qui lui aliènent les autorités françaises. Car il ne pouvait passer inaperçu aux yeux d'une administration coloniale qui voyait en lui un obstacle à la réussite de son plan de domination et d'assimilation des populations sénégalaises. Alors que normalement on remarque « la position mesurée des soufis qui préfèrent un éloignement discret et non une remise en cause ouverte de la légitimité des laïcs » [Mbacké Babou, 1997 : 23], les bouleversements sociaux et politiques de son époque vont pousser Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, jusqu'aux années 1915 tout au moins, à s'opposer, de manière certes pacifique, aux colons et à une partie des marabouts déjà présents au Sénégal. Mais il semble qu'après de nombreuses tribulations, il a finalement accepté la voie du compromis avec l'administration coloniale. En effet, dans les années 1910-1912, l'"accommodement" de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké avec le pouvoir français a servi à diminuer la méfiance de ce dernier : envers cette confrérie mouride et ses *taalibe*, mais aussi envers toutes les filières soufies présentes en Mauritanie et en Sénégalie.

Ahmadou Bamba a séjourné plusieurs années durant en Mauritanie, auprès de la famille des Ahl Shaykh Sidiyya de Boutilimit, dans la région de Trarza située au nord du fleuve Sénégal, affiliée à la *qâdirîyya*, afin de parfaire son apprentissage coranique et confrérique. Il sera même envoyé lors de son second exil (1903-1907), prononcé par les autorités coloniales, sous le tutorat de Bâba wuld al-Shaykh Sidiyya, le chef confrérique de cette famille, en résidence surveillée, ayant suscité la méfiance de l'administration coloniale. C'est seulement au retour de cet exil qu'il créera son propre *wird*, appelé *wird makhûs* ; il prendra ainsi ses distances, de manière pacifique, avec cette famille et donc avec la confrérie qadiri, ce qu'il aurait déjà commencé à réaliser lors de son premier exil au Gabon (1895-1902). Il considère dorénavant qu'il n'a plus besoin d'intermédiaires dans sa relation ésotérique avec le Prophète et Allah. Il aura ensuite des adeptes au Sénégal, notamment au Cayor et dans son Baol natal, mais aussi en Mauritanie ; d'ailleurs, « les disciples maures du chef mouride auraient joué un rôle appréciable, comme enseignants et copistes dans

l'établissement confrérique créé par Ahmadou Bamba » [Ould Cheikh, 2004 : 122]. Cela corrobore encore l'existence et l'importance à cette époque d'une sorte d'« unité transfrontalière » [*ibid.*], économique mais aussi religieuse, au sein de l'espace mauritano-sénégalais. Ses successeurs héréditaires permettront le développement très important de la confrérie, dont le plus grand pôle est la ville de Touba ; ils se baseront pour cela sur l'importance de l'agriculture, notamment arachidière, afin de pacifier leurs relations avec le pouvoir, avant et après la colonisation. L'actuel *Xalif général*, Sidy Mokhtar Mbacké, un petit-fils du fondateur, continue à développer, à la suite de ses prédécesseurs, l'expansion et la modernisation de ce territoire, par exemple grâce à des immenses *daara*-exploitations comme celui de Khelkom.

La *muridiyya* est actuellement connue aussi grâce à l'existence de la communauté des Baye Fall, les adeptes d'un sous-groupe créé par Cheikh Ibra Fall, l'un des premiers disciples du fondateur de cette confrérie. Ceux-ci sont exemptés de certains rites islamiques – jeûne du Ramadan, prières etc. -, en échange d'une soumission aveugle et totale à leur marabout, et d'un travail non rémunéré dans ses champs, jusqu'à ce que celui-ci les "remercie" au bout de plusieurs années, en leur donnant des terrains à cultiver et quelquefois une épouse. Cette catégorie, spécifique à la confrérie des mourides, explique en partie que la *muridiyya* ait été la plus étudiée depuis son avènement. Mais ce groupe est aussi plus ou moins bien considéré actuellement par la population sénégalaise, car certaines de leurs pratiques sont perçues comme hétérodoxes par rapport à l'islam, même confrérique. On voit en effet souvent des jeunes hommes citadins, vêtus d'habits bariolés et portant des dreadlocks, mendier avec leur sébile dans les grandes villes, notamment à Dakar, en chantant des *xasaïd* (les poèmes religieux écrits par Cheikh Ahmadou Bamba). Ils disent se rattacher aux Baye Fall, fument des cigarettes et du haschisch, boivent de l'alcool ; il semblerait donc que cette catégorie, à l'origine totalement rurale, ait muté dans les dernières décennies pour devenir un regroupement de jeunes plus ou moins marginaux.

« (...) les disciples de cet Ibra Fall (...), sont tenus en suspicion par les orthodoxes *Mbaké-Mbaké*. On les voit assurer, sans douceur, le service d'ordre au pèlerinage, ils se frappent, parfois, sur la tête et dans le dos (...). Les Mourides « réguliers » les tiennent pour « dissidents » ou « hérétiques ». (...) En tout cas, ce sont les excès spectaculaires de certains Mourides qui ont valu à la Confrérie un renom de douteuse orthodoxie, certainement immérité du plus grand nombre et inconciliable avec la pureté du Fondateur. » [Monteil, 1962 : 93]

Aujourd'hui, c'est la confrérie sénégalaise la plus emblématique, bien que n'étant que la seconde en ce qui concerne le nombre d'adeptes. Ceci notamment grâce au pèlerinage annuel du *Magal* ("célébration" en wolof) à Touba dans le Baol, qui commémore le départ en exil au Gabon de Cheikh Ahmadou Bamba et fait déplacer chaque année plus de deux millions d'adeptes ; mais aussi au fait qu'elle ait été élaborée en confrérie distincte des autres par un natif sur le territoire

même du Sénégal. La ville-symbole de Touba créée par le fondateur avant sa mort a un statut spécifique, puisqu'elle représente un titre foncier unique appartenant au *Xalif général* de cette confrérie qui y vit avec sa famille [Gueye, 2002]. D'autres particularités, comme la mise en exergue du travail opiniâtre, ainsi que le lien d'allégeance très fort et personnel entre l'affilié et son *sèriñ*, seront importantes pour l'explicitation ultérieure des spécificités du personnage du marabout.

La *labiniyya*

Quant au « layennisme » [Laborde, 1995], un mouvement religieux créé au Sénégal, il est quelquefois considéré comme une confrérie soufie, en partant du principe que ce système définirait toutes les structures se revendiquant de l'islam existant dans ce pays. Il a été créé par Seydina Limamou Laye, un lébou de Yoff dans la presqu'île du Cap-Vert, qui débuta sa prédication en 1883. C'était un pêcheur illettré, qui se proclama le *mahdi*, c'est-à-dire la nouvelle incarnation du prophète Mohammed. Il eut peu à peu des fidèles, attirés par son charisme et ses compétences morales et spirituelles. Comme d'autres chefs religieux qui émergent à la même époque, il aura au début des relations difficiles avec l'administration coloniale, qui ne voyait pas d'un bon œil l'implantation d'un nouveau mouvement confrérique à Dakar, qui deviendra la capitale de l'AOF en 1904. Suite à ses prêches qui déplaçaient des foules nombreuses, il fut accusé de fomenter une rébellion et placé en résidence surveillée pendant quelques mois en 1887 sur l'île de Gorée, au large de Dakar. A son retour, il créera sa confrérie à Yoff ; son fils Seydina Issa Rohou Laye lui succèdera à sa mort et en deviendra donc le premier *Xalif*. C'est actuellement un petit-fils du fondateur, Seydina Abdoulaye Thiaw Laye, qui en est le chef suprême. Le fondateur est enterré à Cambérène, en banlieue dakaroise ; c'est, avec Yoff, le lieu d'un pèlerinage chaque année, un mois avant le Ramadan, commémorant le jour de l'Appel divin qu'il a reçu à quarante ans. Bien que cette confrérie ait peu évolué en dehors du pays lébou, on trouve aujourd'hui des petits groupes d'adeptes de la *labiniyya* un peu partout au Sénégal, et même dans les pays limitrophes ; ceci bien que ses effectifs soient beaucoup plus modestes que ceux de la *muridiyya* ou de la *tijâniyya*.

Peu d'études ont été consacrées spécifiquement au groupe religieux des layènes, rattaché quasiment exclusivement à l'ethnie lébou. Plus récemment islamisée, elle a subi l'influence de l'islam confrérique pratiqué par les Wolofs et les Peuls avec lesquels elle cohabite sur cet espace. Les particularités de ce mouvement sont encore, bien que de moins en moins, basées sur des pratiques culturelles et des croyances traditionnelles spécifiques à cette ethnie, dont on peut citer l'importance du fonctionnement matrilineaire en termes de succession et d'héritage, ou les rites

de possession comme le *ndëp*, une sorte de thérapie psychosociale. Même si on constate une influence de plus en plus prépondérante du fonctionnement confrérique sénégalais sur ce mouvement, on peut l'envisager plutôt comme une « congrégation » [Seck, 2010 : 46], à défaut de terme plus adéquat ; ainsi, ce même auteur explique que les layènes :

« constituent une assemblée particulière. En effet, les layènes sont couramment assimilés au phénomène des confréries alors qu'ils ne se définissent point comme tels. Ils se considèrent, à proprement parler, comme la *oumah* du prophète, soutenant que le fondateur de leur ordre est le prophète Mohamed 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. » [*ibid.*]

Ce qui explique que ce mouvement religieux soit souvent fustigé par les tenants d'un islam orthodoxe, car il ferait un part trop belle à des pratiques jugées païennes. Dans cette recherche, il ne sera pas fait cas de la confrérie layène : celle-ci n'ayant quasiment pas essaimé en dehors de son milieu ethnique et territorial d'origine, dans la péninsule du Cap-Vert, elle a une moindre importance dans le phénomène de la mendicité infantile musulmane étudié ici, basé sur la migration des *taalibe* et des écoles coraniques.

Ainsi on peut suivre Kuczynski [2002 : 18], qui décrit les trois formes de soufisme coexistant encore actuellement en Afrique de l'Ouest :

« Un lien très individualisé avec un *wali* célèbre dans une région, dans un lignage, pour sa science ou son savoir-faire ; des confréries (*tarîqa*, plur. *turuq*) dont l'organisation peut interférer avec d'autres structures, ethniques ou lignagères, telle la confrérie layène particulièrement vivace en milieu lébou ; des confréries à vocation universaliste, existant à des degrés divers dans l'ensemble du monde musulman. »

Il n'en reste pas moins que c'est bien le personnage du marabout qui est à la base du fonctionnement de chacun de ces systèmes confrériques. Je vais donc dorénavant expliciter l'origine, les attributs, les rôles et les fonctions de ce personnage emblématique de l'islam pratiqué au Sénégal.

4. Les deux tendances de l'islam

Mais afin de définir en quoi consistent les spécificités du personnage du marabout, et les compétences liées à son statut dans la société sénégalaise, il convient tout d'abord d'en passer par l'explicitation de certains fondamentaux de la religion musulmane. En effet, les pratiques inhérentes à cette fonction de *sëriñ* entrent dans le cadre d'une certaine forme d'islam, basée sur des préceptes et des dogmes religieux spécifiques.

La tendance scientifique

L'islam est composé de trois niveaux de conscience, trois systèmes structureaux imbriqués depuis la révélation du Coran au Prophète : la jurisprudence, la théologie et la mystique, cette dernière étant représentée par le soufisme, auquel se rattachent les confréries sénégalaises. On peut donc considérer que les deux premières, la jurisprudence et la théologie, appartiennent à la tendance scientifique de l'islam : celle basée sur une interprétation littérale et exotérique du Coran et de la Sunna. Les représentants et dignitaires dans le sunnisme, les savants docteurs de la loi ou jurisconsultes, sont les *ulemâ* : par exemple le *muftin* (interprète de la Loi musulmane), le *qâdî* (juge), ou l'*imâm* (qui préside aux événements importants de la vie des musulmans, et dirige une mosquée). Ces différents personnages encadrent les rites cultuels, enseignent la religion et rendent la justice, en se basant sur le Coran et la Sunna, qui composent la *chari'a* (le "chemin" pour respecter la Loi d'Allah). Ce sont donc les codes de la Loi canonique islamique, révélée au prophète Muhammad, qui régissent tous les aspects privés, publics et sociaux de la vie et des pratiques des musulmans, au niveau religieux mais aussi politique et économique.

Dans tout le monde musulman, la législation est ainsi basée sur le Coran, texte sacré et intangible, et sur la *sunna* ("cheminement, pratique", c'est-à-dire la tradition orale), les paroles (*ahâdîth*²⁰) et les actions de Muhammad soit provenant directement d'Allah, soit issus d'avis que le prophète aurait donné à ses compagnons (*sahâba*) sur de nombreux sujets peu précisés dans le Coran. Dans les siècles qui ont suivi la révélation de l'islam, de grands législateurs musulmans (*ulemâ*) ont peu à peu défini quels *ahâdîth* étaient véritables. Certains docteurs de la loi considèrent que les "portes de l'*ijtihad*" ("effort de réflexion") concernant le contenu de la *sunna* sont closes et fixées depuis le X^e siècle (IV^e siècle de l'Hégire), mais beaucoup d'autres érudits pensent qu'ils peuvent toujours, sous la condition d'être reconnus comme de grands savants par leurs pairs, continuer à interpréter les textes sacrés, afin d'orienter les pratiques des musulmans selon la loi islamique.

Afin d'apporter des compléments à cette législation intangible basée sur la tradition du prophète, les *ulemâ* ou les *muftûn* (pluriel de *muftin*) peuvent utiliser d'autres principes, comme l'intérêt commun (*istislâh*), l'interprétation personnelle (*ra'y*), le raisonnement par analogie (*qiyâs*) et le consensus des savants (*ijma'*). Peu à peu sont apparues quatre écoles juridiques dans le monde musulman sunnite, qui « se présentent comme des écoles de vie » [Andezian, 2001 : 25] et autorisent plus ou moins certains de ces principes pour régler les problèmes rencontrés par la communauté des croyants (*umma*). L'islam sénégalais pratiqué par toutes les confréries présentes

²⁰ Pluriel de *hadîth*, "conversation, récit" en arabe ; ce sont les actes et les dits du Prophète Muhammad et de ses compagnons concernant les lois coraniques, ainsi que les règles de conduite que doit suivre un musulman. Ces paroles discutent un grand nombre d'actes de la vie d'un croyant.

dans ce pays est sunnite de rite mâlikite, comme c'est le cas majoritairement dans les sociétés musulmanes d'Afrique du Nord et d'Afrique Noire occidentale. Cette école juridique, qui fut la deuxième créée, s'appuie sur l'enseignement et les principes édictés par l'*imâm* Mâlik ibn Anâs (mort à Médine en 795). Elle met en avant certains principes comme devant être préférentiellement utilisés par les musulmans : le consensus des savants (*ijma*), l'importance de la coutume et de l'utilité publique, l'intérêt commun (*istislâb*).

La tendance mystique

La tendance mystique de l'islam est quant à elle basée sur l'interprétation symbolique et spiritualiste des textes sacrés pour en rechercher le sens ésotérique.

« La relation [entre le soufi et Allah] n'est pas basée sur la rétribution comme dans la religion [la tendance mystique de l'islam], ni sur la punition. L'expérience est de l'ordre de l'intuition, et pas de l'intellect. »²¹

Les soufis ont donc élaboré tout un corpus de pratiques rituelles, comme les récitations, les litanies ou la méditation afin d'atteindre l'extase et l'union avec Allah, qui sont les buts de la mystique musulmane. Le mot soufisme (*tasawwuf* en arabe, que l'on peut traduire par "science de la purification de soi"), proviendrait des mots *sofa* ("bure de laine") ou *saf* ("banc") ; car les premiers soufis se réunissaient dans un coin de la mosquée pour effectuer des prières surérogatoires et méditer en groupe entre chaque prière obligatoire.

Dans l'histoire du soufisme, qui apparaît peu de temps après la révélation du Coran à Muhammad, les conflits doctrinaux et rituels entre les tenants de la tendance scientifique de l'islam et ceux de la tendance mystique furent nombreux et récurrents. Selon les époques et les dynasties qui régnèrent sur les territoires convertis à l'islam, les maîtres soufis ont été soit tolérés ou même protégés, soit persécutés. Certains d'entre eux, comme par exemple al-Halladj (v.858-v.922), mort à Bagdad sous la dynastie des Abbassides, seront même exécutés, leurs écrits et enseignements ayant été jugés comme hérétiques par le pouvoir en place. D'autres maîtres soufis chercheront plutôt à concilier les deux tendances de l'islam : on peut citer notamment al-Ghazâlî qui, à la fin du XI^e siècle « opérera la synthèse entre loi islamique, théologie rationnelle et soufisme » [Andezian, 2001 : 19].

Dans les premiers siècles de l'islam les soufis prêchaient plus ou moins le renoncement total au monde et une ascèse rigoureuse, avec la mise en avant du côté mystique et de l'ivresse spirituelle personnelle de l'aspirant pour se réaliser en tant que soufi. A partir du XI^e et du XII^e

²¹ Ce sont les propos de Karim Ben Driss, sociologue à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, lors d'une conférence intitulée « *Le soufisme aujourd'hui* », réalisée le 29 avril 2012 à la Société des Missions Africaines de Lyon, au Musée Africain.

siècles chrétiens²² émerge une autre mystique selon laquelle il est possible de vivre une expérience soufie tout en restant dans la société humaine, sans obligation de s'isoler totalement du monde et des autres musulmans.

« Démarche privilégiant l'expérience sensible de la foi par rapport à l'observance rituelle des obligations religieuses, tout en demeurant fidèle à la loi coranique (*shari'a*), le soufisme se développe dès les premiers temps de l'islam, grâce à des maîtres mystiques (*shaykh-s*), qui proposent des méthodes ou voies initiatiques (*tariqa-s*) aux aspirants pour les guider dans leur cheminement spirituel. » [Andezian, 2001 : 13]

Le soufisme en quelque sorte se démocratisera et se structurera donc en "voies" (*turuq*, singulier *tariqa*) différentes, avec un *muqaddam*, un guide religieux, à leur tête. Ces chefs soufis exerceront en milieu urbain ou au sein de communautés religieuses (*zawaya*), afin que les affiliés puissent pratiquer le *wird* (les prières conventionnelles) de leur *tariqa* d'appartenance ensemble. La structuration hiérarchisée du système confrérique soufi sera alors élaborée, selon laquelle le guide doit tester spirituellement son disciple, à l'aide d'épreuves basées sur l'importance de la pauvreté et de l'humilité, la réclusion et la méditation, le renoncement aux biens matériels pour que son maître puisse lui permettre d'accéder à certaines connaissances mystiques. Ainsi, le *murid* ("aspirant", terme qui sera utilisé pour nommer la *muridiyya* sénégalaise) peut atteindre le *murad* ("but, objectif") de la mystique soufie, par la mise en pratique de ces principes de vie, mais aussi grâce au *dhikr* ("rappel, réminiscence, récitation", notamment des noms d'Allah) et aux chants et poèmes religieux, qui sont censés activer la lumière mystique dans l'âme et le corps du disciple. Les confréries et les *zawaya*, notamment celles écloses dans les territoires berbères et arabes, influenceront par la suite celles élaborées dans les sociétés subsahariennes. Le système des confréries sénégalaises reprendra ces critères de fonctionnement et d'allégeance, tout en mettant l'accent plus spécifiquement sur certaines composantes que j'expliquerai plus loin.

Le prestige de la tendance mystique au Sénégal

Ainsi au Sénégal, bien que les grands chefs religieux soient des représentants officiels de la première tendance et organisent la vie religieuse des musulmans et les pratiques des dogmes incontournables de l'islam, la mystique y a aussi un énorme prestige. Dans cette société, la majorité de la population prête allégeance à un chef religieux, un représentant plus ou moins prestigieux d'une confrérie, puisque les différents événements historiques que j'ai décrits précédemment ont « favorisé l'émergence de personnalités religieuses, à la tête de confréries qui réorganisaient la société face à la destruction du pouvoir monarchique » [Diop A. B., 1981 : 267].

²² Cette période correspond aux IV^e et V^e siècles du calendrier musulman, basé sur l'Hégire (*hijra*, "fuite" en arabe) du Prophète Muhammad à Médine en 622 après Jésus-Christ.

Dans ce contexte spécifique, certains caractères seront alors peu à peu mis en avant et valorisés dans le comportement et les attributs du *sëriñ* sénégalais. En effet, celui-ci bien qu'il pratique toujours le recueillement et la méditation qui sont à la base du mysticisme soufi, devient plutôt un guide, spirituel mais aussi temporel, pour les musulmans sénégalais, dont le nombre s'étoffera très rapidement à partir du milieu du XIX^e siècle.

Les communautés musulmanes créées pendant la colonisation prendront alors une grande importance, puisque c'est dans ces foyers de l'islam qu'apparaîtront les fondateurs des mouvements confrériques sénégalais. Ces précurseurs prôneront et mettront en pratique dans leur propre vie et doctrine les deux tendances de l'islam, en accentuant plus ou moins certains principes selon leur personnalité. Ils étaient érudits, et ont écrit plusieurs traités et poèmes religieux ; ils présidaient aux fêtes et événements religieux de leur communauté. Mais ils furent aussi de grands mystiques soufis : à l'opposé du comportement des membres de la royauté païenne, ils donnèrent l'exemple à leurs disciples de la soumission à Allah et du désintéressement des biens matériels. Bien qu'ils furent, même de leur vivant, surtout pour Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, sanctifiés et vénérés, ils s'en défendirent et le refusèrent, cela étant considéré comme un blasphème dans l'islam. Il n'en reste pas moins que comme dans la majorité des confréries musulmanes, le *taalibe* (disciple) doit en retour des prières et de l'enseignement de son marabout, lui vouer un respect total et une grande obéissance ; cette soumission étant plus mise en exergue dans la *muridiyya*, encore actuellement. Ce comportement, sur lequel je reviendrai plus précisément ultérieurement, basé sur la possession de sainteté et de *baraka* du marabout, peut même prendre le pas sur l'observance des règles et des rites musulmans orthodoxes, comme dans le cas des Baye Fall.

Le soufisme et l'orthodoxie musulmane

Le soufisme en lui-même a été régulièrement remis en cause depuis longtemps, dans les sociétés musulmanes depuis l'éclosion de la tendance mystique. Le confrérisme soufi sénégalais ayant intégré dans son corpus rituel un ensemble de pratiques ésotériques, rajoutées à celles correspondant au dogme coranique obligatoire et incontournable, certaines de ces actions surérogatoires sont souvent reprochées à ces pratiquants comme étant des *bid'a* ("innovations blâmables" en arabe). Elles sont jugées comme des adaptations culturelles plus ou moins incompatibles avec la pratique orthodoxe de l'islam, et quelquefois même hérétiques par les défenseurs d'un islam plus rigoriste, notamment ceux appartenant aux courants religieux de la *salafiyya* et de la *wahhâbiyya*. Les partisans de ces mouvements créés entre le XVIII^e siècle et le début du XX^e siècle prônent une réforme religieuse et culturelle, mais aussi sociale et politique du

monde musulman ; ils veulent instaurer la réorganisation de la vie publique et privée des croyants en se basant exclusivement sur la *shari'a*, la loi divine contenue dans le Coran et les *ahādīth* du Prophète.

Mais ces réformistes s'élèvent aussi contre l'utilisation de certaines connaissances et rites ésotériques, basés sur le Livre saint (*Kītab*), à des fins divinatoires et protectrices, qui sont reconnues par le Coran et la *Sunna* comme réels, mais sont plus ou moins tolérés, comme des actes négatifs et même dangereux.

« Par conséquent, la distinction entre sens exotérique et sens ésotérique confère à la parole divine une double signification, laissant libre cours aux interprétations privilégiant l'imaginaire au détriment de la pensée rationnelle. Elle constitue une menace à la conception de l'unicité divine, un des fondements du dogme islamique. »
[Andezian, 2001 : 23]

Vis-à-vis donc de l'islam confrérique pratiqué dans les pays subsahariens se rajoute une perception ambivalente et méfiante envers les pratiques dans lesquelles est spécialisée une partie des marabouts. Quant à d'autres spécificités du système confrérique sénégalais, comme par exemple l'allégeance plus ou moins totale d'un disciple à son marabout, elles sont aussi mal considérées par certains de ces théologiens, comme relevant d'une forme d'associationnisme (*shirk*) et d'anthropolâtrie qui s'opposent au principe coranique selon lequel "il n'y a de Dieu que Dieu" (*shahāda*, la profession de foi), c'est-à-dire qu'aucune autre divinité ou personne ne peut être considérée et révérée comme l'égale d'Allah.

Ces critiques sont en partie dues au fait que l'islam ne comportant pas de juridiction canonique ni de clergé, la légitimité de certaines pratiques, notamment celles basées sur la médiation d'hommes réputés comme possédant de la sainteté (*walāya*) basée sur la *baraka*, ou pouvant réaliser un *karāma* ("miracle"), est régulièrement remise en cause par des '*ulamā'* (théologiens) ou des *fuqahā'* (juristes), selon les époques et les systèmes politiques en place dans les sociétés musulmanes. L'importance du *sirr* (le "secret") et du mystère dans le système confrérique semble s'opposer selon les réformistes à la théologie (*kalām*) islamique dans ce qu'elle a de plus scientifique, raisonnable et clair (*bayān* : "clarté, netteté"), basée sur l'affirmation de la transcendance divine et la référence au modèle du prophète Muhammad pour tous les actes de la vie religieuse et profane des musulmans. Mais les chefs confrériques eux aussi accusent périodiquement les réformistes de ne pas posséder assez de foi, de ne pas cultiver et promouvoir le savoir et la spiritualité coraniques ; pour les premiers, les seconds réalisent des *bid'a* (innovations blâmables) en cherchant à perturber l'ordre moral et social de la société par leur volonté de rénovations trop radicales.

Les critiques sénégalaises envers le système confrérique

L'accent mis par certains adeptes de l'islam soufi au Sénégal sur ces pratiques susnommées, ainsi que l'importance religieuse, sociale, économique et politique des grands chefs religieux confrériques, amène aussi certains musulmans à émettre des critiques envers ce système, notamment ceux issus d'une frange plus intellectuelle de la société sénégalaise. Ceux-ci sont attachés à la sauvegarde d'une certaine laïcité sénégalaise, et critiquent donc la place prise par la sphère religieuse confrérique dans le fonctionnement et l'évolution de la société sénégalaise. On peut citer par exemple les mécontentements suscités par l'affichage jugé comme trop visible de l'ancien Président de la République, Abdoulaye Wade (2000-2012), de son appartenance à la confrérie mouride. Mais aussi d'un certain refus des *ndigël* ("ordre, recommandation, conseil" en wolof ; mais aussi consignes de vote) donnés par les grands chefs religieux des deux plus importantes confréries sénégalaises à leurs disciples ; notamment lors des élections de 2000, année de l'alternance politique [Samson, 2000].

D'autres musulmans ayant été parfaire leurs études dans des universités religieuses des pays du Maghreb et du Moyen-Orient, et qui ont donc pu avoir accès aux théories réformistes de certains courants se percevant comme plus orthodoxes que le soufisme confrérique, remettent eux aussi en cause à leur retour au Sénégal ce qu'ils considèrent comme de l'anthropolâtrie et une forme dévoyée de pratique de l'islam. De nouveaux courants religieux locaux, fondamentalistes, rigoristes et plus ou moins réformistes, ont ainsi émergé au Sénégal depuis une cinquantaine d'années ; ils attirent notamment certains groupes de jeunes citadins et se font régulièrement entendre sur la scène médiatique. On voit donc ressurgir régulièrement des discussions sur l'hétérodoxie de certaines pratiques confrériques sénégalaises, notamment lors des grands pèlerinages qui déplacent une foule très nombreuse et sont l'occasion de pratiques jugées par ces réformateurs comme étant contraires aux règles de l'islam. L'exemple le plus visible en est le *Magal* de la *muridiyya*, réalisé chaque année dans la ville sainte de Touba.

« Plus axées sur l'ésotérique, les confréries ont tendance à former davantage des exaltés que des croyants lucides, raisonnables, orthodoxes ; leur enseignement insiste plus sur le dévouement au saint que sur les obligations envers Dieu ; elles cultivent l'anthropolâtrie, le goût et la soif des miracles des foules, plus que l'exégèse rationnelle et la pureté du dogme. » [Dia, 1980 : 39]

Ainsi peut-on lire, comme le démontre cet exemple, dans certaines études consacrées à l'islam subsaharien, même celles réalisées par des chercheurs autochtones, des critiques assez virulentes du système confrérique soufi sénégalais, ce qui semble s'opposer à une méthode d'analyse plus réflexive et compréhensive, utilisée dans les recherches récentes.

Les relations entre les tenants des deux tendances de l'islam d'une part ; et entre les différentes factions, religieuses ou non, à l'intérieur de la société sénégalaise d'autre part, sont donc en perpétuelle redéfinition de leurs particularismes et de leur légitimité, profanes et religieux ; ce depuis l'éclosion du soufisme, quasiment contemporaine de la révélation islamique au prophète Muhammad.

DEUXIEME PARTIE : Les marabouts, les *taalibe* et les *daara*

1. L'islam confrérique et le marabout

Après que j'aie ci-dessus défini rapidement le canevas actuel du paysage confrérique sénégalais, il convient maintenant de s'attacher plus spécifiquement à une tentative de définition de ce que recouvre la catégorie protéiforme de "marabout" dans cette société.

Si j'ai choisi de commencer par démontrer succinctement l'importance de l'islam confrérique mauritanien dans l'évolution de ce type d'islam au sud du fleuve Sénégal, c'est comme nous l'avons vu, parce que cette frontière poreuse fut très tôt franchie par les premiers musulmans à s'implanter dans cet espace sahélien. De même, l'élaboration des différentes confréries sénégalaises fut réalisée selon des modèles provenant du Maghreb, souvent par l'entremise des tribus mauritaniennes.

Mais nous verrons ultérieurement que les modèles d'organisations confrériques soufis provenant de l'est et du sud-est du Sénégal, notamment du Mali et de la Guinée, auront aussi une certaine importance dans l'élaboration de la figure du marabout, surtout concernant des pratiques ésotériques et divinatoires qui font partie des compétences inhérentes au statut de ce personnage dans la société sénégalaise. Bien que l'islam développé dans ces contrées plus à l'est ait lui aussi été implanté par l'entremise de commerçants et d'érudits musulmans provenant du nord du Sahara, il semblerait que probablement en corrélation avec un terroir culturel et religieux spécifique, certaines pratiques traditionnelles aient eu une importance dans le syncrétisme de l'islam maraboutique subsaharien. Cela permet de comprendre que certains marabouts issus de ce territoire géographique et ethnique soient aujourd'hui plus spécifiquement réputés pour ce type de compétences, même à l'extérieur de leur société.

« En Afrique de l'Ouest, tout comme au Maghreb, le terme de « marabout » et le rôle du personnage qu'il désigne ont une histoire, témoignage des normes et représentations, de l'état social et politique des sociétés qui les produisent. »
[Kuczynski, 2002 : 13]

Le système confrérique soufi sénégalais, comme dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, appartient donc essentiellement à la tendance mystique de l'islam, même si la tendance scientifique est aussi présente dans les *turuq*. Il est basé sur le personnage du marabout, très emblématique d'un ensemble de rôles et de statuts sociaux, aux prérogatives importantes dans divers domaines de la vie sociale, religieuse, culturelle, politique et économique au Sénégal. Il convient ici de revenir sur l'étymologie et la sémantique de ce que recouvre ce terme, afin par la

suite de pouvoir réaliser une typologie des différents types de marabouts existant actuellement dans la société sénégalaise. Par ailleurs, si j'utilise le terme "marabout" en le francisant, c'est souvent par facilité, car je démontrerai que les composantes de cette catégorie ne sont pas cloisonnées ; et non pas en adhérant à cette perception négative de ce personnage.

Une confrérie est une organisation socioreligieuse, avec un marabout fondateur, qui en devient et en reste l'emblème. Ces *turuq* servent en quelque sorte de psychologie morale, afin de guider les fidèles, ou *taalibe*, dans la pratique de leur religion. Elles sont toutes basées sur l'interprétation de textes sacrés, essayant de concilier la science religieuse musulmane et le mysticisme soufi.

Ces confréries se basent sur l'observance des Cinq Piliers de la foi musulmane, mais elles comportent en plus un ensemble de rites d'entraînement spirituel, édictés pour maintenir les fidèles dans une vie commune. Ceux-ci vénèrent les chefs religieux, et leur sont soumis ; en échange le marabout intercède auprès d'Allah pour le salut de l'âme du fidèle, grâce à la *baraka*, sorte de pouvoir de bénédiction, de sainteté, qu'il possède. Mais il sert aussi d'intermédiaire dans les relations entre le fidèle, la bureaucratie et les institutions modernes ; il doit enfin venir en aide à son *taalibe* en cas de besoin. En échange, ce dernier effectue des dons, plus ou moins considérables, en argent ou en nature, au marabout auquel il est affilié, et lui doit une obéissance absolue (cf. sixième partie). Ces confréries sont actuellement dirigées par les descendants de leurs fondateurs, ces derniers ayant acquis un statut de saints pour leurs fidèles, qui leur attribuent des révélations divines et la réalisation de miracles. Ainsi la *baraka* des marabouts se transmet par hérédité à leurs descendants et à ceux de leurs premiers fidèles, mais aussi à leurs *taalibe* s'ils suivent idéalement leurs injonctions et leurs conseils. Aujourd'hui la place des confréries, et des dirigeants de celles-ci, est très importante au Sénégal, tant au niveau social que politique et économique. Mais elles représentent aussi, au vu du contexte de leur fondation et de leur développement, une forme de revendication populaire de la légitimité des particularismes de cette société.

Les confréries ont donc toujours joué un grand rôle social, religieux et même quelquefois politique au Sénégal, bien que subissant régulièrement des bouleversements et des critiques d'une partie de la population lettrée. Mais pour la majorité de la population sénégalaise, les responsables confrériques, ayant hérité de la *baraka* des fondateurs, bénéficient d'un prestige social et d'une aura religieuse qui n'ont jamais été remis en cause.

L'étymologie du terme

Dans l'islam soufi, il existe tout en ensemble de termes pour désigner les personnages ayant de plus ou moins hautes fonctions au sein de la hiérarchie musulmane soufie, en rapport avec leur réputation de sainteté et les attributs de leurs fonctions politiques, religieuses et sociales. Certains de ces termes arabes, comme *walîy* ("ami de Dieu") ou *moulay* ("mon maître"), qui désignent les chefs religieux soufis dans d'autres pays musulmans, sont peu usités au Sénégal pour nommer les chefs confrériques. Alors que d'autres, comme ceux de "*cheikh*" et de "*calif*" (*ḵhalîfa*, "successeur" en arabe) ont été récupérés dans le milieu confrérique sénégalais. Le terme de "*cheikh*" (*shaykh* en arabe, c'est-à-dire "vieillard, ancien") désigne un chef religieux musulman, un guide spirituel (*mursbid* en arabe), dont les fonctions sont temporelles et spirituelles. Le "*calif*" (le "successeur du Prophète") est le premier guide spirituel d'une communauté de croyants musulmans ; au Sénégal, on utilise surtout le terme de *Xalif* (*Général*) pour désigner le chef suprême de chaque confrérie surtout pour la *tijjâniyya* et la *muridiyya*. Celui-ci est encore actuellement issu de la famille successorale du fondateur ; mais la hiérarchie interne de chaque confrérie s'étant grandement étoffée depuis leur création dans ce pays, des conflits et des tensions peuvent émerger entre plusieurs prétendants lors des successions les plus récentes, à la mort de chaque *Xalif général*.

Quant au "marabout", *sëriñ* en wolof et *tyerno* en halpulaaren (la langue des Peuls et des Toucouleurs), ce mot est une transcription locale « de l'arabe dialectal nord-africain *mrâbot*, forme vulgaire du célèbre *al-Murâbit* : « Almoravide » [Monteil, 1962 : 78] ; le radical RBT signifiant "attacher, lier". Bien que ce terme soit difficilement définissable de manière univoque, on considère qu'il désignait à l'origine un musulman plus ou moins guerrier attaché à une citadelle, et par extension un militant pour la foi musulmane. Les *al-murâbitun* étaient des personnages islamisés issus de tribus berbérophones nomadisant dans l'espace saharo-sahélien, qui constitueront la dynastie des Almoravides (1053-1147). Ils auront un fort impact dans l'expansion de la religion musulmane au Maghreb, en Espagne et en Afrique subsaharienne. Une autre origine étymologique du terme "marabout" fait référence aux "habitants des *ribât*", des sortes de couvents-fortins, communautés mi-religieuses, mi-guerrières qui existaient notamment au Maghreb pendant les premiers siècles de l'islam.

Quoi qu'il en soit de ces tentatives de définition, on peut remarquer le fait que dès l'origine de son implantation sur l'espace sénégalais, et avant même son développement spécifique en confréries, l'islam a eu une forte connotation conquérante, toujours articulée à une volonté d'enseignement et de propagation de la religion de la part de populations provenant du nord. Nous retrouvons par ailleurs ces vellétés plus ou moins guerrières dans la période des *jibâd*

locaux perpétrés par les chefs religieux notamment toucouleurs, qui lutteront contre les colons et les chefs païens et chercheront à créer des théocraties. Même si celles-ci s'effondreront rapidement, il est resté de cette époque l'idée d'une religion dont les représentants doivent régulièrement élaborer des stratégies pour sauvegarder la cohésion sociale et culturelle des différents groupes ethniques présents sur le territoire sénégalais.

« La destruction du pouvoir, qui par elle-même décapitait la société et la privait d'organisation socio-politique, était source de traumatisme aggravé par les violences de la conquête qui affectaient sévèrement les populations. Celles-ci n'avaient d'autre recours, pour survivre et se réorganiser, que de se mettre sous la protection des marabouts qui sont apparus, à cette époque de crise, comme étant leurs chefs spirituels et temporels. (...) [La résistance] prendra une forme religieuse, la seule possible après la défaite des chefs politiques. » [Diop A. B., 1981 : 250]

Une catégorisation coloniale ?

Mais le fait d'utiliser ce terme "marabout" pour désigner tous les chefs religieux présents sur le territoire sénégalais, amalgame en quelque sorte des catégories de personnages aux attributs et aux fonctions différentes, ne devant pas être confondues. Il convient ici de préciser que la manière dont l'administration coloniale a jugé et considéré les responsables musulmans qu'elle a rencontrés sur le territoire sénégalais a eu un fort impact sur ce que ce terme désigne actuellement, au niveau sémantique et symbolique, même au Sénégal après l'indépendance. Ainsi :

« dès la fin du XIX^e siècle, lorsque l'islam devient, pour l'administration coloniale, une menace et un enjeu politique, la figure du marabout se durcit et son caractère protéiforme se fige autour de quelques valeurs clés. » [Kuczynski, 2002 : 21]

On peut remarquer dès cette époque l'accent mis pour décrire et appréhender la figure du marabout, sur une vision négative de ces acteurs comme étant « des parasites exploités du peuple qu'ils maintiendraient dans l'ignorance et les pratiques superstitieuses » [*ibid.*]. Ce parti pris, très réducteur, aura beaucoup d'influence sur plusieurs compétences attribuées aux multiples types de personnages religieux présents au Sénégal : que ce soit dans le domaine de l'enseignement coranique, qui sera très contrôlé et encadré par l'administration coloniale ; ou les pratiques divinatoires et de guérison, perçues négativement comme un syncrétisme de l'islam avec le "fétichisme" du terroir. Ainsi voit-on apparaître dès ce moment les termes de "maraboutage", de "charlatanisme" pour qualifier et définir les spécificités des pratiques de certains chefs musulmans confrériques sénégalais. L'aune utilisée pour juger les "bons" et les "mauvais" marabouts est rapidement représentée par la maîtrise du savoir coranique et de l'écriture de la langue arabe.

Il était aussi indispensable pour l'administration coloniale, selon sa visée expansionniste et sa tentative de classification des ethnies, religions, groupes sociaux présents sur cet espace, de chercher à catégoriser les différents types de personnages qui appartenaient plus ou moins au groupe des marabouts. L'évolution de cette catégorie qui préexistait à la colonisation a ainsi bénéficié dans une certaine mesure de cet épisode d'assujettissement. En effet, cela a pu permettre à certains individus, en s'intégrant à ce groupe selon les critères définis par l'administration coloniale, de l'élaborer en une vitrine officielle, assez commode finalement, pour ceux qui cherchaient à acquérir un statut valorisé dans la société sénégalaise colonisée. Du côté des colons, l'élaboration d'une catégorie plus ou moins bien contrôlable correspondait à leur vision de l'époque, concernant le fonctionnement des groupes religieux.

« Les auteurs français du début du siècle, confondant et transposant volontiers leur représentation des confréries musulmanes avec celles des ordres monastiques ou des « sociétés secrètes » européennes du XIX^e siècle, ont développé l'image de confréries musulmanes fortement centralisées et homogènes. Ce modèle a pu, dans certains cas, être pertinent, mais, le plus souvent, et pour des raisons fonctionnelles évidentes, c'est le polycentrisme qui a toujours fini par l'emporter : effet des distances géographiques, des appartenances tribales ou ethniques différentes, des logiques successorales, des compétitions au sein des lignages, des enjeux locaux. » [Triaud et Robinson, 2000 : 14]

Les colons ayant eu des relations assez ambivalentes avec les grands chefs auxquels ils eurent affaire, cherchèrent ainsi à intégrer dans cette catégorie plusieurs types de personnages. Suite à la pacification des relations entretenues entre l'administration coloniale et les chefs confrériques qui émergèrent à la même époque, le terme de *seriñ* confondra plus ou moins les composantes du "marabout" et du "saint", du guide temporel et spirituel qui seront attachés à la figure de ce personnage au Sénégal. Ainsi, on peut considérer que le marabout est une « figure emblématique du compromis entre élites musulmanes et administration coloniale en AOF, il incarne, mieux que tout autre, la continuité et le changement » [Robinson et Triaud, 1997 : 12].

2. L'écllosion des seriñ

L'explicitation de l'origine de ce terme de marabout permet donc de réaliser le lien entre le fondateur de confréries, à partir du XIX^e siècle, et le chef religieux actuel ; ainsi que d'appréhender l'évolution des différents attributs et fonctions afférents à ce titre. Mais avant de réaliser une typologie des différentes sortes de personnages que désigne ce terme actuellement, il

convient de définir les deux grandes sortes de *sëriñ* qui ont cohabité au Sénégal au début de l'implantation de la religion musulmane sur ce territoire.

Il est indispensable de noter que la catégorie des chefs religieux n'était déjà pas homogène au XVIII^e siècle, avant l'expansion coloniale et les bouleversements qu'elle induira, notamment en ce qui concerne les évolutions des statuts des différents groupes sociaux qui existaient et qui tentèrent de sauvegarder chacun leurs acquis et prérogatives. Il faudra attendre plusieurs siècles avant que les chefs religieux ayant traversé le Sahara implantent au Sénégal le système des confréries soufies telles que présentes en Afrique du Nord :

« Le marabout soufi, chef de confrérie ou *muqaddam*, ne jouera un rôle important que durant le XIX^e siècle. Même si, probablement, les confréries étaient connues, personne n'avait réussi jusque-là à fonder avec réussite une voie mobilisant pacifiquement et massivement les musulmans autour des principes soufis d'organisation. » [Mbacké Babou, 1997 : 20]

Le système s'inséra ensuite plus ou moins facilement dans le fonctionnement spirituel des sociétés sénégalaises : les confréries ont adapté l'expression de la foi musulmane aux pratiques locales, en opérant un certain syncrétisme avec les croyances préexistantes. Associée à la connaissance de l'écriture, perçue comme sacrée notamment dans sa composante religieuse, la réputation de possession de *baraka* de certains marabouts explique que le statut de ces chefs religieux ait revêtu peu à peu une grande importance sociale et mystique en Afrique de l'Ouest. L'accent mis par certains de ces *sëriñ* sur les pratiques magico-religieuses – divination, guérison, élaboration de talismans etc.- est l'une des raisons pour lesquelles ces personnages ont été déconsidérés par les responsables coloniaux pendant la colonisation ; et qu'ils le sont encore dans une certaine mesure actuellement par une frange de la population sénégalaise, qui prône le retour à une pratique plus orthodoxe de la religion musulmane.

Certains auteurs ayant étudié le "maraboutisme" dans d'autres sociétés musulmanes, notamment au Maghreb, effectuent une différenciation entre celui-ci et le soufisme, en se basant sur la mise en exergue par les marabouts de leurs actes charismatiques et thaumaturgiques, qui établissent leur réputation de sainteté. Alors que pour les maîtres soufis, ce serait l'évolution de la dimension spirituelle qui permettrait de prouver leur sainteté, comme dans le courant mystique chrétien :

« La théorie traditionnelle soufie voulait que tout "acte miraculeux" attribué à un "ami de Dieu" ou "saint" fût tenu aussi secret que possible – contrairement aux miracles d'un prophète, qui doivent lui servir à légitimer sa mission. » [Meier, 2000 : 137]

Mais le phénomène d'« inculturation, c'est-à-dire le fait d'intégrer la culture des sociétés hôtes demeure une donnée fondamentale pour la survie et la propagation de l'Islam dans le

monde » [Cissé S., 1992 : 56]. Ainsi, envisager négativement les spécificités de la pratique musulmane confrérique sénégalaise, en la comparant aux systèmes existant dans d'autres sociétés musulmanes, est une vision stérile, trop normative, subjective et réductrice, au regard de la richesse de ce type d'islam confrérique sénégalais.

Il est alors important de revenir rapidement sur un descriptif des sous-groupes qui ont constitué la catégorie des marabouts au Sénégal depuis l'implantation de cette religion sur ce territoire.

Les *sëriñ fakk-taal*

Certains des premiers musulmans qui s'installèrent en Afrique de l'Ouest fondèrent des familles dans les royaumes ; ces *sëriñ fakk-taal* avaient une fonction essentiellement religieuse, étant plus ou moins indifférents ou méfiants vis-à-vis du pouvoir politique. Ils se spécialisèrent dans les études théologiques et littéraires et commencèrent à enseigner, surtout aux enfants des dignitaires, dans les grands centres urbains politiques et culturels (Tombouctou et Djenné au Mali ; au Sénégal, dans les centres d'enseignement supérieur de Kokki et de Pir par exemple). Le nom de ce type de marabouts vient du "feu de bois" (*fakk-taal*) que ses élèves préparaient le matin et le soir, autour desquels ils apprenaient le Coran à l'aide de tablettes en bois (*lamb*). Parmi ces familles ayant un attachement ancien avec le milieu maraboutique nord-africain, il est intéressant de remarquer qu'un grand nombre étaient d'origine mandingue et maure, comme premiers groupes ethniques à avoir islamisé les populations sénégalaises.

C'étaient aussi des chefs de culte, plus ou moins des *imâm* : ils présidaient aux prières, officiaient pendant les fêtes religieuses ; et/ou des juristes et juges avec des fonctions civiles, judiciaires et religieuses (les *qadi*). Les *sëriñ fakk-taal* créèrent peu à peu des communautés religieuses, à partir de la fin du XVII^e siècle à l'intérieur des royaumes mais plus ou moins indépendantes et autonomes. En échange de la tranquillité et de rétributions, certains d'entre eux réalisaient des prières et confectionnaient des amulettes ("gris-gris") pour les chefs politiques, qui laissèrent ces communautés se développer tout en cherchant à les contrôler. L'enseignement de la religion était l'une de leurs fonctions les plus valorisées ; c'est dès cette époque que l'on voit apparaître le principe d'échange de l'enseignement coranique du maître à ses disciples contre le travail dans ses champs, encore actuellement appelés "champs du mercredi" (*toolu-àllarba* en wolof). Bien que ces personnages ne constituent pas encore les grandes figures maraboutiques qui éclore ultérieurement au Sénégal, ils représentent tout de même les précurseurs en termes de certains attributs inhérents à la fonction actuelle de marabouts. Même s'ils n'ont pas encore de velléités de sainteté, leur réputation de possession de *baraka*, notamment en relation avec

l'importance de l'écriture et du savoir religieux, des compétences plus ou moins sacralisées, permet l'élaboration d'un statut de marabout respecté et valorisé [Diop A. B., 1981].

Ces personnages permettent ainsi l'islamisation du peuple sénégalais, tout d'abord cantonnée aux couches sociales les plus favorisées et proches du pouvoir, notamment chez les Wolofs et les Peuls. C'est suite au développement des communautés villageoises, dont le maître religieux devient l'une des figures importantes, que l'islamisation "par le bas" de la population sénégalaise pourra avoir lieu ; alors que d'autres groupes ethniques, surtout au sud, viendront plus tardivement et plus difficilement à cette nouvelle religion.

« [En Casamance], l'islam, propagé dès la fin du XIX^e siècle par des conquêtes militaires – celle des Manding de Moyenne-Casamance qui cherchaient à conquérir les territoires de Basse-Casamance et à réduire les populations en esclavage -, se répandit pendant la période coloniale par l'immigration d'ethnies venues du Nord et de l'Est – Wolof, Peul, Toucouleur, Dioula. Attirées par le développement économique de Ziguinchor, la capitale régionale, elles affirmèrent bientôt – les Wolof surtout – leur suprématie culturelle et administrative. » [Trincas, 1978 : 86]

Les *sëriñ lamb* et les *sëriñ lasraar*

D'autres de ces musulmans, les *sëriñ lamb* devinrent des conseillers dans les cours royales ; ils acquirent ainsi un certain prestige après avoir fait acte d'allégeance au roi. Ils profitèrent de leur statut privilégié pour s'enrichir face aux autres catégories de la société sénégalaise fortement castée et hiérarchisée, notamment en faisant la guerre pour le souverain et en vivant des razzias pratiqués sur les populations. Ils étaient nommés par les souverains, auprès de qui ils avaient fait acte d'allégeance. Leurs fonctions correspondaient à celles d'autres chefs : ils exerçaient un pouvoir d'ordre politico-administratif, judiciaire, fiscal et militaire. Certains des *sëriñ lamb* se détournent peu à peu de la religion, ils s'apparentent alors à des *ceddo* (caste de guerriers dans les royaumes), ou sont placés à la tête des communautés par les souverains. Ceci afin de contrôler ces dernières, dont les *sëriñ fukke taal* trop indépendants pouvaient représenter une menace face à l'autorité centrale monarchique. Leur statut officiel de musulmans semble alors plus ou moins factice : en effet, certains de ces *sëriñ lamb*, même issus de grands lignages musulmans, redevenaient païens en se compromettant avec le pouvoir. Car l'ascèse et la méfiance envers le pouvoir temporel, inhérentes au statut et à la fonction de chef religieux, entraînent alors en contradiction avec leur position de sbires à la solde des cours royales [Diop A. B., 1981].

Un autre groupe attaché à la cour des rois furent les marabouts *lasraar* ou *tariaax* ; leurs connaissances ésotériques, sorte de mélange de pratiques musulmanes et d'autres magiques issues du terroir traditionnel, leur permettaient de bénéficier d'un statut privilégié.

« Il faut évoquer aussi le rôle du marabout *seetkat* et du marabout *lasraar* ou *tariaax*. Le premier est un devin, sa spécialité est de lire dans l'avenir. Par la géomancie, la

position des cauris ou l'entretien avec des forces occultes, il pouvait prévenir le destin, aider l'homme à trouver le marabout qu'il faut pour une solution à ses problèmes. Ce marabout, c'était le *lasraar*. Sa fonction était avant tout de donner le remède idoine. (...) Ils participaient au maintien et à la reproduction du pouvoir en le protégeant par leur science mystique mais aussi en donnant aux musulmans l'exemple de la possibilité d'une cohabitation pacifique avec ceux qu'ils qualifiaient de païens. » [Mbacké Babou, 1997 : 20-21]

Lorsque les royaumes péricliteront à la suite de la conquête coloniale occidentale, certains de ces *sëriñ lamb*, notamment peuls, ceux placés à la tête de communautés villageoises par le souverain et dont la réputation de "bons" musulmans était reconnue par la population se retourneront contre les souverains païens en pratiquant la guerre sainte, *jihâd*. Ces souverains sont accusés d'exploiter les populations et de pratiquer notamment l'esclavage avec les colons ; mais ces *sëriñ lamb* seront aussi instrumentalisés par l'administration coloniale, qui encouragera leur rébellion contre l'autorité centrale monarchique, afin de la faire disparaître, ou tout au moins de l'affaiblir. Alors que les premiers musulmans qui vivaient en Afrique de l'Ouest cohabitaient plus ou moins facilement avec les "animistes", ces "djihadistes" prôneront une islamisation plus radicale de la société, afin d'y établir le *dâr el-islâm*. Même si ces *jihâd* échouent, l'Islam est dorénavant bien implanté au Sénégal. Après une période troublée où les communautés villageoises religieuses eurent certaines difficultés à survivre, elles se développent à partir du XIX^e siècle, avec à leur tête des familles confrériques.

Une catégorie complexe et sa postérité

Nous venons de voir la complexité et l'ambivalence de cette catégorie des marabouts, dès son apparition : tant sur le plan de l'élaboration de ce terme même, et des compétences que ce personnage religieux était censé posséder et mettre en œuvre ; qu'en ce qui concerne l'évolution des différents sous-groupes qui composaient cette catégorie. Ultérieurement les "Grands marabouts" joueront comme je l'ai explicité un grand rôle selon leurs relations avec l'administration coloniale, alors que d'autres *sëriñ* refuseront plus ou moins de collaborer avec celle-ci, en pratiquant un "accommodement". De même, avant la colonisation, la catégorie des marabouts était composée de plusieurs sous-groupes, dont le comportement fut très différent envers le pouvoir temporel ; les pratiques de divination et de guérison ésotériques ; et l'enseignement religieux. Ainsi, les marabouts avec plus ou moins de réticence, se trouvèrent dans l'obligation, ou firent le choix délibéré, d'ajouter à leur fonction religieuse de chefs de communautés musulmanes des compétences politiques plus ou moins marquées. Cela peut sembler s'opposer de prime abord aux principes soufis de méfiance et d'un certain détachement du monde temporel, et aller à l'encontre du fonctionnement traditionnel du système confrérique

musulman. Mais en réalité, ces stratégies se retrouvent dans l'évolution de beaucoup de ces modèles de vie communautaire confrériques musulmans, comme je l'ai expliqué par exemple pour les *qabâ'il* mauritaniennes.

Quoi qu'il en soit, depuis l'implantation de l'islam dans ces contrées, la catégorie sociale des marabouts est devenue prépondérante dans la société sénégalaise, représentée par ces personnages religieux plus ou moins proches du pouvoir temporel et politique. On voit alors se créer un fonctionnement très hiérarchisé au sein d'une partie de ce groupe social, avec un phénomène de reproduction basé sur l'hérédité intergénérationnelle du statut et des fonctions de marabout dans quelques grandes familles d'origine noble. Ces personnages élaborent peu à peu un comportement de classe privilégiée ; les pratiques négatives et laxistes de certains d'entre eux leur furent souvent reprochées tant par l'aristocratie traditionnelle, que par une partie des *sëriñ fakk taal*, comme n'étant pas dignes de celles attribuées à de "bons" marabouts, dont le comportement se doit d'être respectable. C'est de ces grandes familles maraboutiques depuis plusieurs générations que seront issus les fondateurs des confréries ou branches confrériques encore présentes actuellement au Sénégal, comme par exemple Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké pour la *muridiyya* et El Hadj Malick Sy pour la *tijâniyya*. Par ailleurs ces fondateurs mettront en exergue dans leur doctrine et dans leurs écrits personnels, en portant plus ou moins l'accent sur des spécificités différentes selon l'un ou l'autre, l'importance du comportement exemplaire des *cheikhs*, dans leur propre vie et leurs relations avec leurs *taaalibe*.

Deux grands types de marabouts qui tendent à se rapprocher

Ainsi voit-on la création de deux sous-groupes de marabouts au Sénégal, dont la coexistence est toujours actuelle : l'un constitué des descendants de ces familles nobles, qui représentent le corpus des grands *cheikh* actuels notamment dans les deux confréries prépondérantes. Quant au second sous-groupe, il est constitué des "petits" marabouts, tous ceux n'ayant pas de fonction officielle au sein du système de chaque confrérie ; souvent ils sont affiliés à l'une d'elles et à un *cheikh* précis, par choix personnel ou de manière héréditaire. En effet, la grande majorité des musulmans sénégalais se reconnaissent comme adeptes de l'une ou l'autre des confréries ; mais cela n'est pas obligatoire pour exercer la fonction de marabout, qu'ils soient enseignants de la religion et/ou devins et guérisseurs. On retrouve donc là l'importance de la dichotomie effectuée plus haut entre l'islam et le maraboutage.

Finalement, il semblerait que l'affiliation de tous les marabouts sénégalais à une confrérie précise n'ait pas une aussi grande importance dans les faits que cela n'a souvent été relevé depuis les premières études concernant ces personnages, pendant la colonisation.

Les « émanations socio-organisationnelles du mysticisme soufi » [Seck, 2010 : 45] que sont actuellement les confréries sénégalaises constituent donc plutôt, excepté pour les représentants officiels hiérarchiques importants, des sortes de référents identitaires, qui ont permis, et permettent encore actuellement à la population musulmane sénégalaise d'élaborer un sentiment d'appartenance à une culture confrérique spécifique. Ce sont l'instauration des liens d'allégeance et des rapports d'échanges entre le marabout et son disciple, le fonctionnement des communautés villageoises avec l'importance incontournable de l'enseignement religieux et de l'éducation coranique, qui constituent à l'origine le rôle et la fonction du marabout spécifiques à la société sénégalaise, bien que ces compétences aient aussi été influencées par les principes inhérents au soufisme en général. Certes les confréries et leurs évolutions spécifiques furent à la base de la création de cette dynamique ; mais depuis cette époque, ce système très hiérarchisé au sein des confréries s'est rapidement étoffé à chaque génération de chefs religieux. Alors que parallèlement, le nombre d'individus étant considérés comme des marabouts s'est lui aussi fortement accru, ce qui a induit peu à peu une certaine ambivalence et une confusion dans ce que recouvre ce terme. Même s'ils sont affiliés officiellement à un grand *cheikh*, dans les faits, les pratiques des différents types de marabouts sont plus indépendantes et moins identiques qu'il ne paraîtrait de prime abord.

Ainsi voit-on émerger à partir de la création de ces mouvements ou branches confrériques sénégalais, deux sortes de marabouts, qui peuvent plus ou moins rappeler les deux tendances de l'islam précédemment explicitées. La démarcation entre ces deux catégories n'est pas étanche, et aucune d'elles n'est homogène. Il s'agit plutôt d'une accentuation plus ou moins marquée des attributs inhérents à l'une ou l'autre des tendances, réalisée par ces marabouts dans leurs pratiques. Ce qui a une grande influence sur la manière dont ils sont considérés par les fidèles sénégalais, et sur l'évolution de ce système.

Les *boroom barke* et les *boroom xam-xam* sénégalais

Les *boroom barke* (“maîtres de la *baraka*”), les marabouts saints, sont ceux qui possèdent héréditairement de la *baraka*. Ils sont représentés par les fondateurs et tous leurs descendants, dont ceux actuellement à la tête des confréries sénégalaises. Leur nombre s'est donc fortement étoffé depuis le XIX^e siècle, et on voit ressurgir périodiquement des conflits de succession entre ces chefs religieux, aux différents niveaux de chaque confrérie. Dans leur cas, les connaissances savantes, l'érudition et le comportement respectable, très souvent réels du fait de leur bonne éducation coranique et confrérique, ont moins d'importance que leur hérédité [Diop A. B., 1981]. Ils jouent un rôle central et incontournable dans le paysage social et religieux sénégalais actuel, et

chaque *taalibe* d'un "petit" marabout disciple de ces *boroom barke* le devient automatiquement par la même occasion. Cela bien qu'un *taalibe* classique ne rencontre que rarement les responsables haut placés de sa confrérie d'appartenance, alors qu'il a le plus souvent affaire au marabout auquel il est directement affilié.

Quant aux autres marabouts, plus nombreux dans la société sénégalaise actuelle, on les nomme *boroom xam-xam* ("maîtres du savoir"). Ces savants, qui peuvent être de fins lettrés et avoir plus ou moins réalisé l'étude de la *sunna* et la mémorisation complète du Coran, sont quelquefois des descendants des premiers compagnons du fondateur de la confrérie ou branche confrérique. Ils sont *qâdî* ou *imâm*, et donc spécialisés dans la théologie, le droit, la grammaire... C'est grâce à leurs connaissances reconnues qu'ils peuvent acquérir le statut de saint possesseur de *baraka* ; la hiérarchisation interne à cette catégorie, plus informelle, est d'ailleurs basée sur la qualité et la profondeur de ces compétences savantes. En faisant allégeance à un *boroom barke*, un marabout peut alors devenir responsable d'une branche mineure de sa confrérie d'appartenance, puisque depuis le XIX^e siècle aucune nouvelle voie soufie n'a été créée au Sénégal. Il devient alors un *cheikh*, et peut ainsi avoir ses propres *taalibe* qui lui font allégeance et avec lesquels il crée des rapports personnels, basés sur des prestations mutuelles que j'expliquerai ultérieurement. Afin d'établir leur réputation, et ainsi d'accroître le nombre de leurs affiliés, ces *cheikh* doivent avoir des pratiques irréprochables et observer idéalement les règles coraniques et confrériques, être reconnus pour leur grande piété, leurs connaissances coraniques et leur dévouement total à leur marabout. Là encore, on observe une certaine différence dans cette catégorie entre les deux grandes confréries présentes au Sénégal. Dans la *tijâniyya* à priori n'importe quel *taalibe* peut devenir un *muqaddam*, un représentant local de la confrérie, s'il possède les qualités requises, ainsi que les connaissances liturgiques (le *wird*) particulières à cette confrérie. Alors que dans la *muridiyya*, il est quasiment impossible à un *taalibe* quelconque, non issu de la famille du fondateur ou de celle de ses premiers compagnons, de devenir un *muqaddam*, la sainteté étant toujours héréditaire dans cette confrérie [Diop A. B., 1981]. Par contre, dans cette dernière un *taalibe* très pieux peut recevoir de la main de son *Xalif général* le titre de *cheikh*, après lui avoir prouvé sa grande fidélité et sa ferveur.

Cette explicitation de la complexité actuelle du système confrérique sénégalais, au niveau du statut du *seriñ*, démontre bien la multiple stratification interne de cette catégorie sociale. Car en plus de ces marabouts "officiels", qui possèdent une place plus ou moins établie au sein de la hiérarchie de chaque confrérie, ou au moins dont la réputation d'érudition et de sainteté se base sur leur hérédité et leurs réelles compétences, d'autres de ces personnages religieux ont un statut certes plus informel, mais jouent quoi qu'il en soit un rôle prépondérant sur la scène de l'islam

sénégalais actuel. Ils sont quasiment indénombrables ; ce sont ceux qui gravitent autour de ces figures reconnues, et ont des pratiques correspondant aux attributs d'un marabout.

« Mais chaque confrérie compte un grand nombre de petits “marabouts” de rang inférieur qui se distinguent à peine des disciples ordinaires. C'est cette institution qui est parfois visée lorsque l'on parle des “marabouts” africains. En fait, elle est loin de rassembler la majorité de ces personnages ; seuls le mouridisme ou certaines branches de la Tijaniya spécifiques du domaine sénégalais ont quelque cohérence et l'on a souvent abusivement étendu à l'ensemble les caractères de la minorité confrérique. Beaucoup de “marabouts” locaux ne se rattachent pas à une confrérie ou n'entretiennent que des liens très lâches avec leurs supérieurs. » [Nicolas, 1981 : 196]

3. La perception actuelle du marabout

Une certaine stigmatisation

Actuellement plus encore peut-être qu'auparavant, le personnage du *sëriñ* est la figure religieuse représentant symboliquement le système confrérique : au niveau national, puisqu'il est valorisé par la majorité de la population sénégalaise. Mais c'est aussi le cas au niveau international, car certaines confréries, comme la *muridiyya* et la *tijaniyya* ont très bien réussi à étendre leurs réseaux d'influence et le nombre de leurs adeptes jusqu'en Occident.

Mais il se trouve que dans les faits, les pratiques de certains marabouts, notamment dans la dernière génération de la catégorie des chefs confrériques héréditaires, ont souvent évolué dans un sens qui divise quelque peu la population sénégalaise. Des controverses sociales ont régulièrement lieu concernant le comportement de certains marabouts, notamment leur style de vie trop ostentatoire et les lacunes de leurs pratiques religieuses. A l'intérieur même de cette catégorie, certains d'entre eux remettent en cause, depuis quelques dizaines d'années, le fonctionnement traditionnel des confréries et la pratique de l'islam au Sénégal, en élaborant stratégiquement un discours et des pratiques novateurs par un biais médiatique, notamment adressés à de jeunes adeptes surtout urbains à travers les associations religieuses (*dabira*)²³. Mais on retrouve aussi cette évolution de la figure du marabout aux différents niveaux internes à cette catégorie ; ainsi, certains n'ayant pas de statut reconnu ni de formation religieuse véritablement approfondie, mais possédant et sachant jouer d'un grand charisme et d'une conviction forte, élaborent une réputation de chef religieux. Cela leur permet d'attirer localement une plus ou moins importante clientèle, sans l'obligation de devoir posséder ni mettre en œuvre les

²³ Sur ce sujet, cf. notamment le livre de Fabienne Samson [2005], qui s'intéresse à l'un de ces « mouvements néo-confrériques sénégalais » : *Le Dabiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty*.

connaissances culturelles et religieuses traditionnellement indispensables au rôle de marabout²⁴. Nous retrouverons cette ambivalence relative à la manière dont est considéré le marabout, ses prérogatives et ses actions, lorsque je discuterai plus particulièrement le sous-groupe des maîtres d'écoles coraniques.

Ces critiques concernent aussi tout un ensemble de pratiques ésotériques et divinatoires réalisées par certains *sëriñ*, qui utilisent le Coran et la *sunna*, ainsi que les rites qui les accompagnent, pour des actes jugés hétérodoxes et blâmables, autant par les tenants d'un islam plus rigoriste, que par une partie de la population musulmane. Pour cette dernière, l'utilisation du caractère sanctifié inhérent à la fonction maraboutique, basé notamment sur la possession de *baraka* comme je l'explique plus loin, pour la réalisation de pratiques perçues comme appartenant au domaine jugé le plus ambivalent des rites rattachés à l'islam, entacherait négativement la figure du *sëriñ*. Celui-ci devant selon eux s'écarter de tout risque de remise en cause d'une pureté garante de son statut et de son important rôle social et religieux. Mais je démontrerai ultérieurement que ces pratiques plus ambivalentes réalisées par certains des marabouts jouent un incontournable rôle social au Sénégal, et que la population sait "jouer" de ces activités relevant du domaine "caché", "secret" (*sirr*) de l'islam selon le bénéfice qu'elle cherche à en retirer.

L'amalgame entre islam et "maraboutage"

Une dichotomie est donc souvent envisagée entre un islam basé sur la tendance scientifique, jugé comme étant la pratique orthodoxe valable en tout lieu et pour tout groupe se revendiquant de cette religion ; et un islam plus populaire, qui serait basé sur des pratiques hétérodoxes. En ce qui concerne certaines spécificités confrériques soufies subsahariennes, on les désigne quelquefois par les termes de "maraboutage" ou "maraboutisme", souvent utilisés assez négativement, notamment en Occident et dans les milieux francophones. Or :

« Le magicien est fréquemment un personnage investi d'une fonction religieuse ou mystique : un juriste (*faqîh*), ou un maître spirituel (« marabout »), mais cela n'est pas toujours le cas, et il n'existe aucun lien nécessaire entre magie et soufisme par exemple. » [Lory, 2012 : 173]

Ce jugement normatif sur les pratiques de certains personnages, comme ne relevant pas d'un islam "pur" n'est pas le fait que des *ulemâ* ; comme nous l'avons vu, l'administration coloniale a plus ou moins selon les époques déprécié ce type de pratiques, notamment en le

²⁴ Jacques Barou, mon directeur de thèse, lors d'une entrevue le 25 avril 2012, a défini la pratique de certains de ces marabouts sénégalais comme étant celle de « petits entrepreneurs indépendants », en faisant référence aux travaux de Bruno Etienne ; cf. notamment l'article *La moelle de la prédication. Essai sur le prône politique dans l'Islam contemporain*, Revue française de science politique, 33^e année, n°4, 1983 : 706-720 de ce dernier.

comparant avec une certaine vision romantique et fantasmée de l’islam oriental. Cette dichotomie a eu aussi de l’influence notamment dans le domaine des recherches scientifiques africanistes, avec l’utilisation récurrente pendant plusieurs dizaines d’années pour qualifier la religion pratiquée dans ces contrées de l’expression “islam noir”, comme représentant un syncrétisme entre l’islam provenant du Nord et les religions du terroir, perçu plus ou moins négativement.

« Bien que la perception de l’islam ouest-africain ait quelque peu changé depuis l’époque coloniale, il semble que, des arguments réformistes venant se mêler à une vision toujours ambivalente de l’islam et à une surinterprétation politique, cette image souvent dévalorisante du marabout demeure dans les mentalités. » [Kuczynski, 2002 : 23]

Le thème du “maraboutage” est donc basé sur certaines pratiques effectuées par une partie des marabouts ; l’accent est ainsi mis sur ceux qui sont aujourd’hui les plus visibles et emblématiques, notamment dans les médias. Ce personnage, et ses activités sont, notamment dans l’imaginaire occidental, encore actuellement stigmatisés comme représentant une composante folkloriste et fantasmée inhérente aux religions et aux pratiques religieuses provenant d’Afrique Noire. Ainsi dans le dictionnaire, trouve-t-on comme définition pour le terme “marabout” : « Jeter, en recourant à un marabout, un sort à quelqu’un » [Le Petit Larousse, 2010]. Dans le même dictionnaire, le terme de “marabout” désigne en général « dans les pays musulmans, [un] saint personnage, objet de la vénération populaire durant sa vie et après sa mort » ; c’est seulement en ce qui concerne l’Afrique qu’il est défini comme un « musulman réputé pour ses pouvoirs magiques ; [un] devin, guérisseur ».

On comprend donc que certains termes, tels que “charlatan”, “féticheur”, “sorcier” sont toujours attachés depuis l’époque coloniale à ce personnage. En effet :

« Le mot *marabout* est sûrement l’une de ces particularités lexicales d’Afrique qui envahissent de plus en plus le français central du fait de l’accroissement, dans les communautés d’immigrés africains vivant en France, du nombre d’individus revendiquant à titre corporatif le statut de *marabout* en favorisant du même coup les usages linguistiques qui y sont liés. » [Ndiaye M., 2006]

Mais pour tout un pan de ce vaste groupe constitué des individus qui se considèrent ou sont désignés par leur communauté comme des marabouts, cette délimitation nette entre les *sèriñ*, hommes de religion et chefs temporels, et les autres individus pratiquant le “maraboutage” qui seraient donc à la marge de ce groupe social, a beaucoup moins de réalité probante. En effet, ce schème représenté par la figure du marabout actuellement a beaucoup évolué ; à l’analyse, les frontières entre les différents types de personnages intégrés dans ce groupe sont bien plus floues,

leurs attributs et pratiques pouvant être combinées par chaque individu, selon ses buts et ses aspirations, temporels ou religieux ; mais aussi politiques et économiques.

L'importance d'une approche compréhensive

Les classifications, essentialistes et calquées sur une perception de l'islam très influencée par les études orientalistes, ne sont donc pas valables car trop réductrices en ce qui concerne la catégorie des marabouts au Sénégal. Il existe certes, comme je viens de le démontrer, une certaine différence entre deux grandes tendances de l'islam ; mais cette bipolarité n'est pas présente seulement au sein de l'islam ouest-africain, et plus particulièrement sénégalais. La tendance mystique soufie s'est développée partout dans le monde musulman, et y est toujours plus ou moins vivace actuellement. Tout au long de son histoire et de son évolution, elle a eu affaire à des critiques, à l'ostracisme et quelquefois à son rejet total par les pouvoirs temporels et religieux en place. Mais les grands maîtres soufis ont su élaborer une rhétorique adéquate afin de justifier l'orthodoxie de leurs pratiques.

Ainsi l'opposition entre un islam qui serait orthodoxe, savant et scientifique d'une part ; et une autre forme d'islam considérée comme relevant de pratiques populaires et hétérodoxes, perçues négativement, par différents "spécialistes" - islamologues, administrations coloniales, théologiens réformistes - comme des « expressions locales de l'islam, qualifiées de « survivances anté-islamiques » [Andezian, 2001 : 18] ne peut être prise en compte dans une étude scientifique, qui contrairement aux règles établies par les théologiens et les docteurs de la Loi islamique, n'a pas à juger de la véracité et de la validité de pratiques religieuses existant dans une société, ceci pour plusieurs raisons.

« L'islamisation de l'Afrique est allée de pair avec une africanisation de l'islam. J'entends par là les diverses appropriations ou articulations de l'islam avec un certain nombre de sociétés, à toutes époques au cours des quatorze derniers siècles : autrement dit la création de l'« espace musulman » par des groupes d'Africains qui se sont appropriés l'islam. (...) Il n'y a *rien de péjoratif* dans le terme d'africanisation ou plus précisément dans ceux de « berbérisation », de « swahilisation » et de toute autre « -isation » de l'islam. Par contre, il y a *quelque chose de dépréciatif* dans la façon dont les Européens et beaucoup de musulmans méditerranéens ont perçu l'« islam africain » et l'africanisation de l'islam. » [Robinson, 2010 : 75 ; surligné par l'auteur]

Car une grande partie de la population sénégalaise elle-même se considère comme musulmane, appartenant à la communauté des croyants (*umma*). Certes, l'islam subsaharien, bien que s'étant implanté depuis environ un millénaire sur ce territoire, ne s'est développé massivement que récemment, à partir du milieu du XVIII^e siècle. Mais malgré leurs pratiques surrogatoires, les sénégalais croient et pratiquent de manière orthodoxe tous les dogmes

fondamentaux et obligatoires de la religion musulmane. Il n'en reste pas moins que bien sûr on peut faire une distinction entre l'islam dans ses composantes basiques, et les pratiques annexes et ésotériques rajoutées par certains membres du système confrérique sénégalais, celles qui sont souvent désignées et trop rapidement amalgamées sous les termes de "maraboutage" ou "maraboutisme". L'analyse et la compréhension de cette dichotomie doit nous permettre d'appréhender les pratiques locales des individus et groupes sociaux se définissant eux-mêmes comme musulmans, comment ils articulent leur conception religieuses dans les faits, de quelles manières ils mettent en exergue certaines pratiques et croyances (amulettes, divination, prières, échange de *baraka* etc.) plus que d'autres. Ainsi, ce sont les variantes de l'islam dans la société sénégalaise qui sont indispensables à analyser dans cette étude. Les concepts, les corpus d'actes et de pratiques surérogatoires mis en avant par la population musulmane elle-même nous permettront ensuite de comprendre les spécificités de l'enseignement et de l'éducation sénégalais, dans le cadre précis des rapports entre un marabout/maître d'école coranique et son élève/*taalibe*. Le confrérisme soufi sénégalais, et toutes ses particularités, doivent ainsi être compris comme appartenant à un système culturel, dans cette société où la sphère du religieux au sens large joue un rôle prégnant dans beaucoup de domaines de la vie sacrée et profane.

Comme je l'ai déjà relevé concernant les premiers sous-groupes qui composaient auparavant la catégorie des *seriñ* dès l'implantation de l'islam dans ce territoire sénégalais, sa complexité interne actuellement demeure importante et en perpétuelle évolution. Afin de déterminer ultérieurement quel est le sous-groupe de marabouts sénégalais auquel je m'intéresse dans cette recherche, il est maintenant indispensable de m'attarder sur les différentes compétences mystiques et religieuses qu'est censé posséder ce personnage.

4. Les compétences mystiques du marabout

L'importance de la qualité de saint et du charisme du *seriñ*

« Il est admis en islam que la *baraka* du cheikh se transmet soit par l'esprit à un ou plusieurs de ses disciples, soit par le sang à ses descendants charnels. Pour nombre d'anthropologues, la transmission héréditaire de la *baraka* est l'équivalent de la notion wébérienne de routinisation du charisme : l'autorité du cheikh repose sur la gestion du capital symbolique qu'il aura réussi à transformer en capital matériel redistribué à ses fidèles. » [Chih, 2004 : 88]

Avant tout, l'élaboration de la figure charismatique du marabout repose sur la réputation de sa qualité de saint, ou au moins sur la sacralité que lui confèrent ses connaissances religieuses. Celle-ci est héritée par le sang et la généalogie dans le cas d'un *cheikh* issu d'une grande famille de

responsables confrériques : c'est le *ndonu* en wolof. Ou bien en ce qui concerne un "petit" marabout, son entourage peut lui reconnaître un statut et un rôle basés sur une forme de sainteté, selon ses compétences religieuses et/ou ésotériques, les résultats jugés probants de ses pratiques cultuelles et d'enseignement ; mais aussi quelquefois de divination et/ou de guérison. Pour ce type de marabouts, l'héritage de cette qualité sainte peut avoir deux origines :

« D'abord le *sol* : qui est une action de transvasement. Il désigne le fait qu'une personne donnée dépose ou verse, de façon mystique, en quelqu'un d'autre une ressource puissante qui peut être de l'ordre du savoir (*xam-xam*) ou de la richesse (*am-am*) ou du pouvoir (*man-man*). » [Seck, 2010 : 46]

D'ailleurs, le terme *sol* en wolof veut aussi dire "s'habiller, se vêtir" ; cela fait donc bien référence au caractère transmissible de cette grâce, d'origine divine, qui "habille" et remplit en quelque sorte l'individu qui bénéficie de la *baraka* d'un marabout. Ensuite, ce dernier peut alors transmettre à son tour volontairement cette grâce par l'acte du *ñanal*, c'est-à-dire le fait de prier pour quelqu'un qui vient le solliciter : il s'agit dans ce cas d'« une intercession efficiente. Le dépositaire d'une grâce fait bénéficier quelqu'un de faveurs ou qualités extraordinaires, par la seule puissance de la prière. » [*ibid.*]

On voit donc bien ce qui est en jeu ici, à travers la possession symbolique de sainteté et de *baraka* du marabout : c'est-à-dire la définition des critères selon lesquels s'élabore la représentation charismatique de ce personnage. L'héritage et/ou l'élaboration personnelle d'une réputation de sainteté, ou plus simplement celle de pouvoir transmettre de la *baraka*, doivent ainsi être attestés et reconnus par la population par l'intermédiaire d'un certain comportement, jugé comme constitutif et indispensable à l'exercice de la fonction de marabout. Les critères doivent en premier lieu être visibles de tous : une pratique cultuelle constante, accompagnée de pratiques surrogatoires fréquentes ; une vie humble et qui peut même être abstinentes ; une certaine abnégation. Mais il s'agit là d'un idéal, que l'on retrouve d'ailleurs dans toutes les hagiographies des grands saints soufis, et donc aussi dans celles des fondateurs des confréries ou branches confrériques sénégalaises, ainsi que de certains de leurs compagnons et descendants.

« On peut considérer que la sainteté selon le soufisme « populaire » est vue comme un accroissement simultané de la connaissance et du pouvoir surnaturels. (...) [Mais] le comportement même du saint n'est apparemment pas lié à un modèle unique. Il peut être ascète ou vivre dans le confort, ermite ou chef de guerre : le pouvoir qu'il transmet semble transcender sa propre personne et ses propres défauts apparents, voire ses échecs. » [Lory, 2012 : 172]

La *baraka*

Au-delà du statut plus ou moins formel du marabout, qu'il soit un *cheikh* ou un *muqaddam* reconnu, ou plus classiquement un *sérin* local n'ayant pas ou peu de responsabilités confrériques,

le principe à la base de toute relation de réciprocity entre un marabout et son disciple ou un requérant qui cherche à bénéficier de ses connaissances coraniques ou ésotériques est la possession de *baraka*, et la manière dont le premier en fera bénéficier le second. La *baraka*, que l'on peut traduire imparfaitement par "bénédiction de Dieu" ou "grâce divine", en sus d'un certain comportement qui doit normalement attester de sa possession par un marabout, représente une sorte de distinction basée sur des connaissances et attestée par des pratiques religieuses et confrériques spécifiques. On peut donc considérer ce principe comme une "grâce" transmise par Allah à un musulman requérant par l'intermédiaire du marabout au Sénégal, et en général par le *shaykh* dans le système soufi.

« [La *baraka*] est venue à désigner l'aura qui entoure un saint homme, son pouvoir, son sanctuaire, ses miracles, sa bénédiction ou sa tombe. La *baraka* est un symbole de sainteté et de droiture, ainsi qu'on la voit dans le Coran où cette notion se confond en partie avec le *fadl*, la "grâce divine". (...) Dans la mesure où elle est une "prérogative de Dieu" elle représente les bienfaits du créateur tout-puissant et leur transmissibilité : un Saint peut en effet "hériter" de son père ou de son maître la bénédiction qu'il a lui-même reçue par adoubement. De manière générale, la *baraka* matérialise la présence généreuse du prophète et de toute la lignée de *chourafa* (pl. de *charif*, "saint") qui en découle. » [Chebel, 1995 : 67]

Cette prestation du *sëriñ* qui donne lieu à une contrepartie – monétaire, travail, accroissement du statut et de la réputation de ce dernier etc.- induit un échange qui peut s'établir sur un temps plus ou moins long. Il peut être de quelques heures ou quelques jours pour une simple prestation de divination ou de guérison d'un marabout devin/guérisseur. Mais aussi se dérouler sur plusieurs années, et même devenir transgénérationnel quand il s'agit d'un enseignement coranique, ou d'une allégeance personnelle ou familiale régulièrement réactivée, notamment à l'aide de dons, de visites et de prières, entre un *sëriñ* et son disciple.

Mais en réalité, grâce notamment à certaines pratiques régulières que je décris ci-après, tout musulman peut chercher à son propre niveau et sans forcément à chaque fois par l'entremise d'un marabout, à bénéficier de *baraka*, celle-ci en définitive provenant d'Allah. Car en quelque sorte, l'éducation et l'enseignement coraniques et confrériques dans le monde musulman reposent sur la mise en œuvre de principes de vie et de rites religieux qui visent à acquérir et entretenir la *baraka* de chacun des membres de la *umma*. Un croyant sénégalais donc, qu'il appartienne ou pas à une confrérie, cherchera périodiquement à réactiver "sa" *baraka*, que l'on peut assimiler alors à une forme de bonheur, de "chance" d'origine divine, notamment en mettant en avant dans ses pratiques sociales et culturelles certains principes fondamentaux tels que le respect de ses proches et de sa famille, l'importance des efforts et du travail, physiques mais aussi spirituels. C'est ainsi que l'éducation parentale des enfants met très tôt l'accent sur l'autorité, le respect des aînés, l'obéissance des règles et des interdits sociaux, culturels et religieux de leur groupe

d'appartenance. En effet, tant le système culturel traditionnel sénégalais que l'islam mettent en exergue l'importance de la reproduction intergénérationnelle de ces principes, puisque le Coran et les *ahādīth* eux-mêmes sont très explicites concernant le respect que toute personne doit porter à ses parents, ainsi qu'à leurs enseignements. L'effectuation de ces principes est censée faire bénéficier l'individu du respect d'Allah, par l'entremise du bienfait de la *baraka* ; comme une force qui l'aidera tout au long de sa vie. Ces principes sont donc à la base de l'éducation infantile, de la part des parents tout d'abord, puis ensuite du marabout auquel l'enfant sera confié pour son apprentissage coranique et confrérique, ce que j'expliquerai plus précisément ultérieurement.

5. Le fonctionnement de l'islam

Le dogme islamique et les prières

En islam (*islām* veut dire “soumission”), les prescriptions dogmatiques obligatoires dans la pratique de tous les musulmans (*muslim*, c'est-à-dire “celui qui se soumet”) sont appelés les cinq Piliers de l'islam. Ils sont constitués de la profession de foi (*shahāda*, c'est-à-dire “témoignage”) qui professe la soumission à Allah et la reconnaissance de Muhammad comme étant le dernier des prophètes ; les prières rituelles (*salāt*) ; le jeûne du mois de *Ramadān* ; l'aumône légale (*zakāt*, sorte de “dîme”) et enfin le pèlerinage à La Mecque en Arabie Saoudite (*hajj*). Ces règles et devoirs de dévotion sont prescrits explicitement par le Coran (de *qur'ān*, “récitation”) ; elles sont aussi accompagnées de six Piliers de la foi (*imān*) auxquels adhère tout croyant (*mū'min*) de cette religion. Selon le dogme islamique, il ne suffit pas de pratiquer les cinq obligations rituelles pour être un musulman ; s'y rajoutent le fait de croire, conformément à la révélation du Coran, en : l'unicité d'Allah, de ses noms et de ses attributs ; aux anges, esprits et *jinn* qu'il a créés ; aux livres qu'il a envoyés aux hommes avant le Coran (la Bible, la Thora) ; aux prophètes avant Muhammad (Moïse, Abraham, Jésus etc.) ; au Jugement dernier et à la résurrection ; enfin, à la prédestination comme expression de la volonté divine.

La prière, *salāt*, est donc fondamentale et obligatoire, puisque c'est le deuxième pilier de l'islam. Tout musulman adulte doit réaliser ses cinq prières par jour en s'orientant en direction de La Mecque, après avoir effectué ses ablutions rituelles (*wudhū* en arabe ; *njāpp* en wolof), la *tabara* (“pureté” en arabe) étant une obligation dans l'islam. La prière (*julli* ou *ñaan* en wolof) du vendredi en début d'après-midi, jour saint dans cette religion, est effectuée par les hommes ensemble dans une mosquée et donne lieu à un prêche de la part de l'*imām*. Au Sénégal, les femmes ne vont que rarement à cette *salāt* collective, bien que plus fréquemment lorsqu'elles sont âgées. Ces prières canoniques sont soumises à des règles très précises et débutent toujours par la

Fatiha, la courte sourate d'ouverture du Coran, qui permet de réaffirmer à chaque fois la foi et la soumission du musulman à Allah.

Les prières surérogatoires, Le *wird* et le *dhikr*

Mais en islam, et tout particulièrement dans le soufisme, les fidèles peuvent pratiquer quotidiennement et quand ils le souhaitent des prières surérogatoires. La *du'a* (que l'on peut traduire de l'arabe par "invocation, supplication, imploration") est une prière d'intercession spontanée, censée aider le pratiquant à plaire à Allah, qui pourra ensuite lui adresser de la *baraka*. Les règles pour effectuer cette prière sont moins strictes que pour la *salât* ; elle est souvent dite lors de rassemblements, par exemple après les récitations quotidiennes du Coran pendant le mois de jeûne de *Ramadân* et lors de la *Korité* (wolof) la grande fête musulmane en marquant la fin. Une autre date obligatoire à fêter dans le dogme musulman est la *Tabaski* (wolof), qui commémore le sacrifice d'Abraham, donc l'équivalent de la Pâque juive (la *Pessa'h*), et en islam correspond à la fin du pèlerinage à La Mecque, le *hajj*. Cette fête, ainsi que celle du *Gamu* (wolof), commémorant le jour où serait né le prophète Muhammad, sont elles aussi l'occasion de séances de *du'a* collectives dans les sociétés musulmanes²⁵.

Ces moments de prières en commun sont aussi réalisés lors des grandes étapes de la vie de tout musulman, c'est-à-dire le baptême, la circoncision, le mariage et la mort. Enfin, en dehors de ces grandes fêtes religieuses, la *du'a* désigne aussi les simples formules de bénédiction qu'un musulman récite tout au long de la journée, telles que "*inshallah*" ("si Dieu le veut" en arabe) avant toutes sortes d'actions et de demandes. Deux autres expressions les plus récurrentes sont "*bismillab*" ("au nom de Dieu", qui est le mot d'ouverture du Coran et de chaque sourate) pour débiter et "*alhamdulillah*" ("Dieu soit loué") pour clore de nombreux actes de la vie quotidienne ; sans oublier l'interjection *amin* ("amen") à la fin de chaque prière²⁶ [Mommersteeg, 2009].

Enfin, l'appartenance à une confrérie et l'allégeance à un *seriñ* dans le soufisme sont basées sur un *wird* (arabe), un « texte d'initiation liturgique propre à chaque confrérie » [Coulon, 1981 : 105]. En wolof, le mot *wérd* veut dire "réciter son chapelet", mais désigne aussi l'« ensemble de prières conventionnel, différent selon les confréries musulmanes » [Diouf J. L., 2004 : 367]. Bien qu'elle soit pratiquée par la majorité des musulmans, cette liturgie est plus

²⁵ La *Korité* correspond en arabe à l'*Aïd al-Fitr*, la "fête de la rupture" ou *Aïd es-Seghir*, la "petite fête". Quant à la fête de la *Tabaski*, il s'agit en arabe l'*Aïd al-Adha*, la "fête du sacrifice" ou *Aïd al-Kabir*, la "grande fête". Enfin, celle du *Gamu* correspond à la fête du *Mawlid*, "naissance" en arabe ; le mot wolof *gamu* désigne aussi le mois durant lequel cette fête a lieu.

²⁶ Même si les musulmans sénégalais utilisent très souvent l'arabe, langue sacrée du Coran, pour effectuer des *du'a*, il existe des expressions wolofs correspondantes ; par exemple en wolof, on dit "*bu soober Yalla*" ("s'il plait à Dieu") pour *inshallah*.

fondamentale dans le soufisme, notamment au Sénégal, réalisée à l'aide de l'égrenage du chapelet (*misbaha* en arabe), car elle sert depuis longtemps aux soufis de procédé pour parvenir à une extase et à un détachement du monde profane. Le *wérd* a été écrit par le fondateur de chaque confrérie ou branche confrérique et comporte des louanges à Allah et à son prophète : les mourides l'appellent *xasaïd* ("poème") et les tijanes, *taysir*. Il est récité par un disciple qui fait allégeance à un *sériñ* et "prend" alors le *wérd* de sa confrérie d'appartenance.

Quant au *dhiker* ("évocation, rappel" en arabe), il consiste en la répétition des quatre vingt dix neuf (99) noms d'Allah qui désignent ses qualités ; ainsi que d'autres formules comme la profession de foi, la *shahâda*, afin de se remémorer et de glorifier régulièrement la divinité. Les associations religieuses de chacune des deux confréries prépondérantes au Sénégal, les *dahira*, organisent régulièrement des soirées de prières pendant lesquelles les participants récitent des *wérd* et des *dhiker* de manière chantée et rythmée. Selon Diop M. C. [1981 : 87] : « Les activités des *dahira* sont de trois types : collecte des cotisations des membres, préparation des cérémonies religieuses hebdomadaires où l'on récite des poèmes d'Amadou Bamba, et organisation de causeries sur la vie et l'œuvre du fondateur » ; ce qui est aussi valable pour les *dahira* tijanes. Les adeptes de ces associations cherchent ainsi à assurer la cohésion de leur communauté confrérique, à augmenter le nombre de fidèles de leur mouvement et à réactiver, par des réunions et des conférences sur la vie et l'enseignement de leurs grands *sériñ* notamment, leur sentiment d'appartenance et la mémoire de ces grands personnages. Ces *dahira* ont vu le jour en milieu urbain et en émigration, dans la *tijâniyya* tout d'abord, cette dernière étant historiquement plus anciennement implantée dans les grandes villes sénégalaises. La plupart de leurs membres sont des jeunes adeptes citadins, des deux sexes ; on trouve notamment beaucoup de ces *dahira* dans les milieux estudiantins et dans les quartiers populaires. Ces adeptes sont encadrés par des responsables qu'ils désignent ; ces derniers doivent référer régulièrement de leurs actions et des évolutions de leur association au *Xalif Général* de leur confrérie d'appartenance.

ENCART N°3: description d'une soirée de chants de *xasaïd* organisée par un *dahira* mouride

J'ai moi-même eu l'occasion, notamment pendant mon premier séjour au Sénégal en 2003-2004, d'assister à des soirées de chants organisées par un *dahira* mouride. En effet, la concession dans laquelle je logeais était reconnue dans son quartier situé dans une banlieue dakaroise comme celle dont Alassane, le *boroom kër* (le "maître de la maisonnée") était un adepte âgé et respecté de la *muridiyya*. L'un de ses petits-fils m'a expliqué qu'« *ici c'est la maison fief des mourides du quartier* » ; et un autre de ses petits-fils d'une vingtaine d'années environ, étant l'un des cadres importants de ce *dahira*, organisait et participait à ces soirées de chants. Les jeunes membres de cette association locale se réunissaient un à deux jeudis soirs par mois pendant environ deux heures, après la tombée de la nuit, pour réciter des *dhiker* et des *xasaïd* confrériques

dans la cour de cette concession. Avant de commencer, chaque récitant venait saluer le patriarche Alassane. C'était donc un grand honneur pour cette famille wolof d'accueillir dans son espace de vie ces soirées. Les membres de la maisonnée, environ une trentaine de personnes des deux sexes et de tout âge, ne participaient pas à ces chants ou prières de manière visible ; ils restaient à l'écart, en se déplaçant et faisant le moins de bruit possibles. C'était pour eux l'occasion tout de même d'observer de loin cette cérémonie, certains en récitant leurs propres *dhiker* à voix basse avec leur chapelet à la main, les femmes ayant un foulard sur la tête et les épaules.

Les jeunes hommes étaient environ une quinzaine, habillés en boubou et pantalon blancs, pieds et têtes nus, assis les jambes allongées devant eux mais le plus souvent repliées sur le côté. Ils restaient en cercle sur une natte tissée de fils de plastique colorés, posée par terre devant la porte de la chambre du patriarche. Une dizaine de jeunes filles habillées de longs boubous clairs et de foulards couvrant la tête et les épaules étaient elles aussi assises, toutes avec les jambes repliées sur le côté et certaines avec un chapelet, mais un peu à l'écart derrière ce cercle d'hommes. Pendant que ceux-ci récitaient les invocations et louanges en se balançant légèrement d'avant en arrière et les yeux fermés pour la plupart, les jeunes filles restaient toutes silencieuses et têtes baissées, sans bouger. Un des membres masculin, différent à chaque fois, prenait la tête du groupe en chantant plus fort ; les autres le suivaient à voix plus basse. Certains claquaient légèrement des doigts ou tapaient doucement leurs cuisses pour soutenir le rythme des chants, qui n'avaient pas toujours la même intensité, mais tendaient à suivre plus ou moins la même cadence. Ces chanteurs officiaient sans lumière parmi eux, uniquement éclairés par celle provenant des chambres de la concession. Je me suis rendue compte rapidement que les officiants répétaient à plusieurs reprises certains *dhiker* et *xasaïd* au cours de la même soirée.

Bien que je ne comprenne que peu ou imparfaitement les paroles récitées, une grande ferveur se dégageait de cette cérémonie, et des chants profondément mystiques. Les participants ont accepté que j'enregistre sur mon dictaphone l'une de ces soirées de chants religieux, en le posant au milieu de leur cercle sur la natte. Moi-même, je restais accoudée à la balustrade du premier étage, devant ma chambre, afin de les écouter en silence, parfois en compagnie de personnes, membres de la famille ou pas, qui m'expliquaient les paroles chantées. Lorsque cette soirée se terminait, chaque participant venait saluer et demander une bénédiction au chef de famille Alassane. Celle-ci consistait en une *du'a* récitée en arabe par le patriarche, chacun ayant la tête baissée et les mains levées paumes en l'air ; elle était émaillée de l'interjection *amin*, et se terminait par le passage des mains de haut en bas du visage par chaque participant à cette prière spontanée. Après quoi les membres du *dahira* quittaient alors assez silencieusement la concession par petits groupes pour rentrer chez eux, dans le même quartier.

Le "caché" et le "clair"

Il n'a que récemment été envisagé que les pratiques annexes de certains marabouts de l'islam subsaharien, notamment celles relatives à la divination et à la thaumaturgie, n'étaient pas seulement à mettre dans la catégorie des vaticinations, mais devaient être envisagées comme la réappropriation locale de compétences reconnues, bien que jugées plus ou moins négativement, par l'orthodoxie musulmane.

« L'islamologie classique a largement usé et abusé de ce modèle à deux niveaux pour distinguer un « islam savant, scripturaire, orthodoxe » des expressions locales de l'islam, qualifiées de « survivances anté-islamiques ». (...) Plus généralement, l'interaction est constante entre la culture savante, celle d'une élite cultivée (*kbâssa*) et la culture des peuples (*'amma*) (M. Arkoun, 1975). Dialectes, cultures locales, croyances et visions mythologiques ont toujours coexisté avec un Etat, une culture,

une religion, unificateurs, centralisateurs, rationalisants. (...) [Ce clivage] existe depuis les origines de cette religion, qui a dû intégrer dans son système rituel, les croyances et pratiques locales des sociétés islamisées. » [Andezian, 2001 : 17-18]

Du point de vue des marabouts soufis, cette dichotomie entre deux types de pratiques, les unes étant orthodoxes, et les autres se situant à la marge de la légalité coranique, ne semble pas être pertinente, tout du moins en l'envisageant d'une manière aussi catégorique. Nous avons aussi vu que la distinction est beaucoup moins pertinente, si ce n'est impossible, entre les marabouts qui appartiendraient aux anciennes catégories des *seriñ fakk tall* ou des *seriñ lamb*, dont l'existence historique est à replacer dans un certain contexte social et politique, qui a aujourd'hui évolué.

Tout au plus peut-on réaliser une césure plus pertinente actuellement entre les *boroom barke* et les *boroom xam-xam*, en utilisant comme moyen de différenciation leur appartenance à une hiérarchie confrérique héréditaire, qui induit la possession automatique de *baraka* ; ou au contraire leur réputation d'acquisition de celle-ci, due à leur grand savoir coranique, leurs supposés attributs et compétences mystiques. Or, nous avons vu que cette *baraka*, héritée ou en quelque sorte possédée par un marabout, peut aussi "descendre" sur chaque musulman, par l'entremise de ses propres prières et invocations, notamment surérogatoires (*du'a, dikhr, wird*).

Une autre catégorisation, elle aussi binaire mais qui se révèlera plus intéressante ultérieurement dans le cadre de cette recherche, peut être réalisée. Elle concerne les compétences "cachées" et les autres "visibles" que pratique une certaine partie de la population des marabouts. En effet, ce qui est du domaine du *bayân* ("clarté, netteté" en arabe) concerne les activités relatives à l'étude du Coran et des doctrines religieuses, visant à la réalisation et à la perpétuation du bien-être et du salut de tous les croyants musulmans, avec comme but final la récompense du paradis. Dans ce cadre entre l'enseignement coranique prodigué par des maîtres à leurs élèves. A l'opposé, ce qui relève du *sirr* ("secret" en arabe) concerne toutes les activités mettant en pratique les connaissances et les techniques, souvent secrètes, nécessaires à la réalisation d'amulettes et à l'écriture de textes notamment divinatoires. Dans ce cas, ce n'est plus le salut divin collectif qui est recherché par le requérant, mais plutôt des bienfaits personnels et immédiats (santé, richesse, pouvoir etc.). Le marabout devin/guérisseur peut acquérir une plus ou moins grande réputation de spécialiste de certaines pratiques secrètes, et ainsi être reconnu bien au-delà de son entourage immédiat. Les personnes réalisant ces activités sont donc elles aussi nommées des marabouts au Sénégal ; ceci bien que la population fasse très bien la distinction entre les deux types de prestations.

« En milieu wolof, il est un groupe de personne que l'on dit détenir des connaissances magiques qui trouvent leur origine dans la partie ésotérique du Coran (*baatin* [en wolof]). Ces individus ont généralement une bonne maîtrise des versets coraniques et sont, du coup, réputés être dotés d'un savoir caché capable de

« pénétrer » l'être humain et de changer son destin. (...) Par l'intermédiaire d'évocations mystiques rendues possibles grâce à des litanies (*sikhar*, *dhikr* en arabe et *wird* (...)), le *sëriñu tariyaax* ou marabout *lasrari* en langage pël ou tukuloor occupe une place importante en raison de sa polyvalence qui va du médiumnisme au « traitement » de certains maux, en l'occurrence la stérilité, l'impuissance, la pauvreté. » [Ndiaye L., 2009 : 107-108]

Les *sëriñu tariyaax* n'existent pas que dans l'ethnie wolof ; en effet, on retrouve ce genre de pratiques dans d'autres groupes ethniques au Sénégal, comme par exemple chez les Diakhankés, dans le sud du Sénégal [Kuczynski, 2002]. La séparation entre ces deux domaines de pratiques (celles relevant du "clair", orthodoxes ; et les autres du "caché", hétérodoxes), et donc entre l'existence de deux sortes de marabouts, n'est en réalité pas aussi cloisonnée qu'il n'y paraît. Car certains marabouts/maîtres d'écoles coraniques peuvent eux aussi, lorsqu'ils en ont le temps en dehors de leur activité d'enseignement, réaliser des pratiques relevant du *sirr* contre une petite rémunération, souvent pour des connaissances ou des membres de leur famille. Pourtant lors des entretiens que j'ai réalisés auprès de maîtres d'écoles coraniques et de *jawriñ* (assistant remplaçant le maître), dans les villes religieuses de Touba et de Tivaouane, ceux-ci semblaient avoir une vision plus ou moins méfiante et sévère des pratiques divinatoires de certains marabouts, et des personnes qui y font appel. Ainsi, l'enseignement musulman, en tant qu'activité symboliquement très positive dans l'islam car visant à sa perpétuation, paraît s'opposer aux pratiques perçues comme étant les plus hétérodoxes et "dangereuses" dans cette religion, qui en reconnaît pourtant quelques-unes comme pouvant être exercées par un musulman, sous certaines conditions, comme le *listixar* (la divination par les rêves).

ENCART N°4 : les pratiques divinatoires

Voici les dires de deux *jawriñ* de *daara*-exploitation et de deux maîtres d'écoles coraniques, résidant et exerçant à Touba et dans sa banlieue proche, concernant la manière dont ils considèrent les pratiques divinatoires et le fait de consulter des marabouts devins/guérisseurs.

A la question de savoir si la divination est pratiquée dans ce *daara* ou par le marabout auquel il appartient, le *jawriñ* du premier *daara*-exploitation questionné, que j'appellerai Talla, me répond : « *Nous ne faisons pas de pratiques liées à des sciences de talisman, des genres de sacrifices.* » Et à la question suivante portant sur son avis au sujet de ces pratiques, il dit : « *Comme on ne le fait pas ici, je ne peux pas en parler profondément, mais c'est quelque chose que l'islam rejette, ce n'est pas recommandé par la religion musulmane. (...)* Le fait d'aller voir quelqu'un qui fait des cauris, des talismans pour t'informer de ton sort ce n'est pas bon. » Un peu plus loin, il précise d'un ton sévère : « *Le fait d'aller voir un marabout [devin/guérisseur], c'est ne pas croire véritablement à Dieu.* »

Le *jawriñ* d'un autre *daara*-exploitation, que je nommerai Papis, explique quant à lui, concernant la pratique de la divination dans le *daara* : « *Ici, on ne fait pas ce genre de talismans, sacrifices... On apprend le Coran, une fois terminé on t'enseigne les sciences [musulmanes] pour connaître les principes et recommandations de l'Islam, mais ces choses ça ne nous intéresse pas.* » A la question de savoir ce que lui personnellement en pense, il dit : « *L'islam ne rejette pas certains sacrifices se basant sur le Coran, certains gris-gris, mais n'accepte absolument pas les talismans, les pratiques avec des espèces de cornes. Le fait que*

l'individu voie un marabout pour voir son avenir, son sort sans faire du mal à personne, c'est tolérable pour la religion. »

Le premier maître d'école coranique questionné, que j'appellerai Abdoulaye, m'explique (avec un air revêché) concernant les pratiques de divination : « *Ça ne m'intéresse pas ; je m'intéresse seulement au Coran et à éduquer les enfants dans les bonnes pratiques de l'islam. Comme je ne le pratique pas, je n'ai pas d'idée [sur la question].* »

Concernant ce qu'il pense des pratiques de guérison et de divination, un second maître d'école coranique, que je nommerai Maktar, me dit (en riant) : « *Je n'y suis pas contre ; mais moi, le Coran me suffit largement pour me soigner.* » A la question de savoir ce qu'il pense de ceux qui rencontrent un marabout dans le cadre de la divination, il répond (après une certaine hésitation) : « *Chaque fois que je rencontre quelqu'un à qui je peux même parler, mais je lui donne des conseils, d'éviter ça parce que ça risque de... Moi je me contente de lire le Coran et de communiquer avec Dieu, et ça me suffit largement pour régler les problèmes, et c'est un avis personnel. Je ne suis pas contre mais je ne le fais pas, des fois on ne me comprend pas à cause de ça.* » Il semblerait donc que certaines personnes connaissant ce maître envisageraient comme normal qu'il pratique des activités de devin/guérisseur, ce que lui prétend se refuser à faire. Mais il est réticent à m'expliquer les raisons pour lesquelles il conseille à certains d'éviter de faire appel à ce genre de pratiques.

Moussa, le second informateur qui m'a accompagnée, au cours de l'entretien avec le premier *jawriñ* (et qui avait été lui-même auparavant un *taalibe* dans ce *daara*), m'a expliqué de lui-même : « *Si quelqu'un demande à un marabout de lui faire des sacrifices dans le cadre d'améliorer son travail, de préserver sa santé... Sans faire du mal à personne, donc ce genre de chose est bon.* » Mais aussi, plus loin : « *Si la personne en tant que musulman se déplace pour voir un marabout [devin/guérisseur], il sort du cadre de l'islam. Ainsi, si la personne croit aux propos du marabout, durant quarante jours, elle sera privée de la bénédiction d'Allah à cause de son déplacement.* »

On peut donc voir toute l'ambiguïté relative au sujet des pratiques de divination et de thaumaturgie. Dans leur aspect considéré comme le plus positif et inoffensif, elles sont tolérées, surtout lorsqu'elles se basent sur l'islam ("gris-gris" avec des versets coraniques). Mais dans leur composante la plus "cachée" (*sirr*), elles peuvent être perçues plus négativement, comme des pratiques occultes, qui peuvent même s'avérer dangereuses. Les interviewés mettent officiellement en avant le fait que l'apprentissage, la connaissance et le respect des principes coraniques priment sur toutes les autres pratiques ; pour les maîtres, le fait d'enseigner le Coran est déjà en soi une bénédiction, et doit suffire à un "bon" musulman. Il ne m'a pas été possible de vérifier si leurs dires étaient vrais, ou s'ils avaient tout de même des activités, même ponctuelles, relevant du domaine "caché" de l'islam, pour leurs *taalibe* ou leurs proches. Mais vu l'importance de ce genre de pratiques dans l'islam confrérique sénégalais et pour tous types de marabouts, je tiens à émettre des réserves quant à leur rejet assez catégorique de celles-ci ; on reverra plus loin cette ambiguïté sur le sujet de l'échange de *baraka*, notamment en rapport au don de *sarax* (aumône surrogatoire).

L'ambivalence des activités relevant du *sirr*

Ainsi, il semblerait que les maîtres d'écoles coraniques se rattachant volontairement à une confrérie, ceux que j'ai rencontrés en milieu rural religieux et traditionnel, ont plus tendance à éprouver, du moins officiellement, de la méfiance vis-à-vis des pratiques divinatoires et thaumaturgiques. D'une part parce que certaines activités du *sëriñu tariyaax* peuvent, selon les croyances traditionnelles, se révéler dangereuses lorsqu'on y fait appel :

« Son domaine de compétence ne se réduit pas à la résolution des fléaux sociaux. Il dispose aussi d'armes imaginaires, redoutables qu'il doit à sa mystérieuse connaissance du « Livre saint » des musulmans. Le marabout peut ainsi tuer par

sympathie, rendre fou (*dolfoo* [en wolof]) ou malade (*feebarloo* [en wolof]). » [Ndiaye L., 2009 : 108]

D'autre part, elles peuvent être perçues comme de l'hétérodoxie par une partie des chefs religieux et de la population musulmane sénégalaise. En effet les pratiques annexes à celles devant traditionnellement relever du statut de chef religieux, homme de loi religieuse et *imâm* ou enseignant, peuvent mettre en danger leur réputation de piété et de sainteté. On a vu ainsi que déjà sous les royautés, les marabouts devins/guérisseurs existaient et étaient souvent entretenus par l'aristocratie, qui se servait de leurs connaissances ésotériques. Or, « celles-ci ne s'inspiraient pas seulement de l'islam, elles faisaient appel aussi massivement à la culture traditionnelle et à la magie » [Mbacké Babou, 1997 : 20]. Ce qui permet encore d'expliquer que les chefs confrériques, lorsqu'ils voulurent légitimer leurs mouvements religieux comme relevant de l'orthodoxie musulmane, notamment face à toutes les critiques qu'ils subirent, éprouvèrent plus ou moins le besoin de critiquer et de se détourner des pratiques occultes rattachées aux croyances du terroir.

Pourtant, on peut certainement remettre en cause le fait que les marabouts que j'ai questionnés n'aient aucune pratique ésotérique. Ils sont probablement quelquefois sollicités par la population pour leurs connaissances appartenant au domaine du *baatin*, ce qu'il me fut malheureusement impossible à vérifier. Car il est clair qu' :

« Une source non moins importante du revenu des maîtres d'écoles coraniques, source à laquelle ils ne font nullement allusion, est la fonction « maraboutique » de thaumaturge et de guérisseur qu'ils exercent dans la société. (...) Les maîtres d'écoles coraniques gardent le silence sur cet aspect de leur revenu, relevant du caractère privé de la clientèle. » [Cissé, 1992 : 96-97]

Mais ces activités relevant du *sirr* peuvent être plus facilement pratiquées par les maîtres installés en milieu urbain avec leurs *taalibe*, ceux qui proviennent de régions lointaines et ne se rattachent pas ou de manière lâche au système confrérique. Ils risquent moins d'être stigmatisés par la population pour les actes de divination ou de thaumaturgie qu'ils réalisent en sus de leur enseignement. Car comme nous le verrons ultérieurement, la population musulmane a "besoin" des compétences mystiques et divinatoires censées être possédées par une partie de ces maîtres, dans le cadre de la prescription et du don de *sarax* (aumône surérogatoire). D'ailleurs, il paraît intéressant de remarquer « qu'en wolof *téere* veut aussi bien dire livre que gris-gris » [Cissé M., 2006 : 80] : ce qui fait bien référence à l'importance du savoir, acquis et transmis de différentes manières, dans l'islam confrérique sénégalais.

Cette catégorisation entre les marabouts relevant d'un côté du domaine du *bayân* et de l'autre de celui du *sirr* ne se révèle donc pas être très pertinente afin de réaliser précisément une

typologie générale des marabouts sénégalais. Quoi qu'il en soit, on peut assister au Sénégal à une certaine « démocratisation de la *baraka* » [Kuczynski, 2002 : 125], qui explique que :

« En dépit de la très forte institutionnalisation de la personne du marabout et de l'existence de grandes lignées (...), il est parfois malaisé de trancher entre un savoir que chacun peut pratiquer pour son propre compte, et une pratique de spécialistes formellement investis : entre les deux formes, les frontières sont souvent imprécises et nullement étanches. En outre, il est des savoirs que tous, praticiens ou non, possèdent à un niveau élémentaire. » [*ibid.* : 124]

Comme je l'ai expliqué, la *baraka* est censée pouvoir être possédée et manipulée par chaque musulman, selon les actes pieux (prières, litanies) qu'il pratique plus ou moins régulièrement. Catégoriser les marabouts sénégalais selon le caractère *bayân* ou *sirr* de leurs activités, dans le cadre de cette recherche, ne permet donc pas de définir assez précisément les spécificités du statut du type de marabout auquel je m'intéresse.

Les trois grandes composantes du statut de marabout

Finalement, la catégorisation qui me paraît ici la plus adéquate consiste à considérer qu'un marabout au Sénégal combine plus ou moins trois types d'activités. Les frontières entre celles-ci ne sont pas hermétiques, comme j'ai essayé de le démontrer auparavant. Il ne s'agit donc pas ici de réaliser une typologie précise, mais plutôt de définir les compétences inhérentes au statut de marabout, et la manière dont elles ont évolué au cours des dernières décennies au Sénégal. Un marabout peut ainsi traditionnellement être plus ou moins un homme de religion, un devin/thaumaturge et un maître d'école coranique.

Le premier type est celui des *cheikh*, ou *sëriñ* au Sénégal, ces termes désignant les chefs religieux confrériques, ou les maîtres d'écoles coraniques dans leur composante d'hommes de religion. Dans ce cas, la réputation de *baraka*, héritée ou censée être possédée par le marabout, grâce à sa qualité de sainteté ou d'érudition, représente l'un des composants principaux de son capital charismatique.

Un autre type d'activité est celui du marabout devin/guérisseur, ce terme faisant alors référence à une spiritualité, à des pratiques divinatoires. D'où l'ambiguïté, souvent relevée, entre un islam qui serait plus orthodoxe et l'utilisation de "gris-gris" ou d'autres techniques comme le *listixaar* (la divination par les rêves) au Sénégal [Sow, 2006], et surtout la prescription de *sarax* (de l'arabe *sadaqa*, "aumône, sacrifice"), sur lequel je reviendrai.

« Dans toutes les ethnies converties à l'islam, les « persécuteurs » s'appuient sur la sorcellerie et le maraboutage. Cependant, la sorcellerie traditionnelle, condamnée par le Coran, s'est transformée ; les musulmans sénégalais l'ont réinterprétée dans un autre langage. Mais, s'il n'y a plus la totalité du *dëm* (le sorcier), la réalité continue à s'appréhender dans ses dimensions visuelle, auditive, et verbale. (...) On utilise

l'écriture arabe, les versets du Coran et les amulettes, tout particulièrement pour les actions bénéfiques, et les anciennes pratiques animistes ont été réintroduites pour les actes maléfiqes secondaires. » [Sèye, 2010 : 220]

Enfin, le dernier type d'activité est celui du maître d'école coranique, le *boroom daara* : c'est-à-dire le marabout considéré sous l'angle de ses pratiques d'enseignement et d'"instruction" coranique (*ta'alim* en arabe), mais aussi d'"éducation" confrérique (*tarbiyya* en arabe) et d'"entraînement à la vie" (*tarqiyya* en arabe) [Mbacké Babou, 1997]. Ces deux dernières composantes seront importantes à analyser, comme je l'expliciterai dans la seconde partie, afin de comprendre les rapports qu'entretiennent le *boroom daara* et les *taalibe* en tant qu'élèves de *daara* (écoles coraniques et/ou exploitations agricoles). C'est cette dernière catégorie de marabout à laquelle s'intéresse plus particulièrement ce travail.

6. Le taalibe

Après avoir explicité l'origine et la complexité de la catégorie des marabouts au Sénégal, il convient de définir ce qu'est un *taalibe*, ainsi que les relations qu'il entretient avec le marabout auquel il est affilié. Ici, c'est la *muridiyya*, et notamment les principes édictés et mis en place par son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, qui sont importants à appréhender.

Très tôt, il va commencer à codifier et à mettre en application sa vision des liens que doivent entretenir un marabout/chef religieux et ses disciples, avec ses premiers *taalibe*. Le grand apport de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké sera, contrairement à ce que faisaient les marabouts guerriers de son époque, de réaliser « la guerre sainte de l'âme », qui correspond bien à la perfection spirituelle recherchée par tous les soufis dans l'islam [Mbacké Babou, 1997 : 17]. C'est-à-dire de ne plus se battre par les armes, mais de trouver le moyen de pratiquer l'islam de manière pacifique, en restant distant vis-à-vis des pouvoirs temporels. C'est donc en créant sa propre "voie" soufie, le *nird makhûs*, que Cheikh Ahmadou Bamba va pouvoir accroître très rapidement le nombre de ses disciples, et établir sa réputation de maître soufi auprès des masses populaires, basée sur sa grande piété et son charisme religieux. Le fait qu'il ait pu survivre à deux exils successifs lui a aussi permis d'acquérir ce statut de saint soufi qui se répercuta par la suite sur ses descendants et sur ceux de ses proches et premiers disciples. Etant lui-même issu d'une famille de lettrés à la cour du roi du Cayor, il vécut pleinement la transition entre les anciens systèmes royaux et la colonisation française.

« La soumission constitue sans doute l'axe principal de la doctrine mouride. En soi, elle ne constitue pas une nouveauté. Mais ce qui est remarquable ici, c'est l'intensité avec laquelle elle est vécue. Pas seulement dans le sens talibé/marabout, aspect qui est le plus étudié, mais aussi dans le sens Mourides/autorités temporelles. » [Mbacké Babou, 1997 : 22]

Cette doctrine mouride de la soumission va ainsi récupérer et adapter le principe mis en place par certains marabouts auparavant rétifs à toute forme de pouvoir, colonial ou royal, de vivre leur idéal dans des communautés religieuses, plus ou moins à l'écart du reste de la population. La popularité des fondateurs confrériques est aussi due aux miracles qu'ils auraient effectués ; pour Cheikh Ahmadou Bamba, au cours de ses deux exils : prière sur la mer, endormissement d'un lion grâce à ses prières etc. Autant de mythes, dont on retrouve des équivalents dans beaucoup d'hagiographies de saints soufis, qui sont à la base de leur popularité toujours aussi importante de nos jours.

Le lien entre le marabout-*seriñ* et son disciple : *jébbelü* et *baraka*

Le terme *taalibe*, dont une définition imparfaite pourrait être “celui qui apprend” la religion, vient du participe actif arabe *tâlib*, raccourci de *tâlib al-'ilm* qui indique l'individu “qui est en quête de savoir, de science”, donc celui qui cherche la connaissance activement. Sa racine vient du radical arabe TLB signifiant “chercher, quêter, demander, solliciter” ; on peut donc aussi le traduire par “postulant”.

Actuellement, plus de 90% de la population sénégalaise étant musulmane, la majorité des croyants sont des *taalibe*-disciples appartenant à une confrérie et ayant donc prêté allégeance à un *seriñ*. Ce dernier devient un intercesseur, grâce à sa *baraka*, afin de faire atteindre le salut à son disciple au Jugement dernier (*ramu*, “pouvoir d'intercession” en wolof). Cet acte de soumission volontaire est appelé *jébbelü* (“se livrer, se rendre, s'offrir, se dévouer” en wolof).

Donc dans la *muridiyya*, comme dans la *tijâniyya*, la *qâdiriyya* et la *labiniyya*, le disciple prête allégeance à un marabout. Dans ces trois dernières, l'affiliation est principalement basée sur la confirmation de la “prise” du *wird* par le *taalibe*. Pour cela, il doit réciter le texte d'initiation liturgique de la confrérie à laquelle il a choisi d'appartenir, accompagné de quelques prières musulmanes canoniques, dont la *Fatiba*, en confirmant le chef religieux auquel il s'affilie. Alors que dans la *muridiyya*, le pouvoir charismatique du marabout est tel, que la soumission du disciple à son marabout prend un caractère très prononcé. Il paraît beaucoup plus se soumettre à un individu, que s'intégrer à un système confrérique particulier dans son ensemble. On peut le voir à travers les différents *jébbelü* mourides relevés par des auteurs s'étant intéressés à ce sujet. Par exemple, Copans [1981 : 105] le traduit ainsi :

« Je vous donne ma vie. Je me sou mets à vous corps et âme. Je ferai tout ce que vous me demanderez et m’abstiendrai de tout ce que vous m’interdirez. »

Pour Mbacké Babou [1997 : 13], dans les premières années de la fondation de la *muridiyya*, le *jébbëlu* de cette confrérie ressemblait à celui que l’on trouve dans tout système confrérique soufi : « Je me confie à toi au nom de Dieu afin que tu me mènes sur la voie droite ». Mais il explique ensuite que :

« Très tôt, la soumission va déborder le cadre pédagogique pour définir de manière générale la relation entre le talibé mouride et son marabout, relation dans laquelle l’aspect strictement religieux revêt de plus en plus un caractère formel. La formule [du *jébbëlu*] elle-même change, elle devient : « Je te confie mon destin ici-bas, comme pour l’au-delà. » Cet engagement devait se traduire objectivement par la souveraineté du marabout sur les biens comme sur la personne du disciple. Et on note là une sorte de collusion entre les attributs conférés au marabout (responsable du destin) et ceux de Dieu qui est le sauveur véritable. » [Mbacké Babou, 1997 : 24]

C’est sur ce point, l’importance de la remise du “destin” du *taalibe* entre les mains de son marabout que le fondateur de la *muridiyya*, Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, insistera plus particulièrement. On peut donc considérer en quelque sorte que la doctrine qu’il a élaborée initialement et qui repose sur une soumission totale, physique comme spirituelle, du disciple à son marabout, a été récupérée par les autres chefs religieux. Pourtant, il refusait d’être lui-même vénéré ou sanctifié ; de son vivant, il a toutefois mis en avant le fait qu’un *taalibe* doit se remettre corps et âme à son guide religieux, comme l’exprime le proverbe wolof bien connu : “*le taalibe doit être avec son sërriñ comme un cadavre entre les mains du laveur de morts*”. Ce principe fondera peu à peu le fonctionnement du système confrérique sénégalais dans son ensemble ; il visait aussi à abolir les différences de caste, de classe sociale et d’ethnie entre les postulants de cette nouvelle *tarîqa*, alors que jusqu’ici comme on l’a vu l’enseignement coranique était surtout réservé aux enfants issus des familles nobles ou aristocratiques. Afin de bénéficier de la *baraka* du *sërriñ*, dans nombre de communautés soufies, les actions du *taalibe* peuvent être assez extrêmes, comme certains auteurs l’ont déjà relevé, par exemple ici dans un système maraboutique marocain :

« L’on connaît les canaux de transmission de la *baraka* : enseignements, remémoration silencieuse ou chanté (*dikr*), danses et transes, partage de nourritures, contact avec les habits, les objets du maître ou ses mains, cris, hennissements et évanouissements... Mais à côté de ces “techniques”, dont certaines pour le moins sortent de l’ordinaire, viennent d’autres qui, bien qu’elles suivent des normes et des pratiques admises, ne sont pas moins surprenantes pour notre sensibilité. Le maître crache dans la bouche du disciple ; le maître introduit sa langue dans la bouche du disciple et lui enjoint de sucer, ou encore le disciple peut s’ingérer le maître en absorbant des matières corrompues provenant du corps de celui-ci. » [Hammoudi, 2001 : 197]

Il peut alors être important ici de remarquer que le mouridisme de Cheikh Ahmadou Bamba « recrutait surtout parmi des personnes qui n'étaient pas encore islamisées, il créait en fait une nouvelle « niche » » [Launay et Soares, 2009 : 83-84]. En effet, les premiers mourides furent surtout des Wolofs, issus notamment du milieu paysan et de l'ancienne élite politico-militaire (*ceddo*), suite à la déchéance de l'aristocratie ; ce qui explique en partie que sa doctrine de la soumission ait bien fonctionné. Ceci alors que les couches de la population sénégalaise déjà islamisées appartenaient à des confréries, la *qâdiriyya* et la *tijâniyya*, qui existaient depuis plus longtemps sur cet espace.

« Nécessité impérieuse d'un guide, homme de science et de sainteté, et soumission absolue du fidèle à celui-ci, pour obtenir la grâce : telle est l'idéologie résumée de la domination conçue par le fondateur du mouridisme, mais que l'on retrouve, dans les mêmes termes, dans presque toutes les autres confréries, depuis la première fondée, à Bagdad, par Abdel Kader Jilâni (XII^e siècle) jusqu'à la branche *tijaan* d'El Hadj Omar, au Sénégal (XIX^e siècle). » [Diop A. B., 1981 : 276-277]

Cela même si la *tijâniyya* a mis en avant depuis son éclosion au Sénégal son côté plus "scientifique", puisqu'on a vu auparavant que dans cette confrérie, il est possible pour un *taalibe* de gravir des échelons grâce à ses connaissances religieuses et mystiques, ce qui est beaucoup moins le cas dans la *muridiyya*. Il semblerait qu'al-Hajj Malik Sy, le fondateur de la branche sénégalaise du tjanisme, ait été plus réfractaire à ce principe de la soumission totale du *taalibe* envers son marabout. Selon lui, ce dernier est surtout un guide spirituel pour ses disciples, qui doit les éduquer et les initier sur la bonne voie ; dans ce cadre, la domination du marabout n'est pas basée sur son pouvoir d'intercesseur, mais sur son rôle d'enseignant coranique, afin de diffuser l'islam au Sénégal. Ce seront les successeurs d'al-Hajj Malick Sy qui dans leur doctrine et leurs actions se rapprocheront du fonctionnement mouride basé sur la dépendance du *taalibe* à son marabout et l'importance du domaine économique [Diop A. B., 1981 : 277-278].

La mise en exergue dans cette nouvelle *tarîqa* de l'entière soumission du *taalibe* au marabout auquel il a prêté allégeance a souvent été étudiée par les chercheurs qui se sont intéressés à la *muridiyya*, comme étant un principe fondamental pour la comprendre. Le *jebbèlu* que le *taalibe* effectue envers le marabout qu'il s'est choisi peut être rapproché symboliquement de la *bay'a*, « sorte de serment de fidélité que les nouveaux musulmans prêtaient au Prophète pour lutter à ses côtés pendant les premières années de l'islam » [Mbacké Babou, 1997 : 23]. Dans ce cadre, le *taalibe* doit avoir une confiance totale envers son marabout, et respecter son *ndigël* ("recommandation, conseil" en wolof) sans le discuter. Et c'est ce principe de soumission totale du disciple, basée sur l'importance de la sanctification de la parole et des actes du maître religieux, mais aussi du travail pour ce dernier en échange de sa *baraka* que les autres confréries qui se développent à la même époque vont récupérer :

« Les Mourides ont sans doute été les premiers à systématiser la finalité religieuse du travail, mais aujourd'hui, et depuis fort longtemps, les marabouts de toutes les confréries l'ont intégrée dans leur doctrine. » [Coulon, 1981 : 108]

Cheikh Ahmadou Bamba mit en effet en exergue le travail, la réussite et la discipline comme principales consignes spirituelles et matérielles pour ses fidèles. Ceci comme des moyens pour les sénégalais de s'autonomiser par rapport à l'autorité coloniale, et aussi de retrouver une certaine indépendance matérielle, afin de récupérer une dignité et une liberté mises à mal par la colonisation. Ce système de pensée déboucha sur un lien important entre le *taalibe* et son marabout, puisque c'est en travaillant pour celui-ci, dans les communautés agricoles, que le fidèle peut bénéficier en retour des effets de la *baraka* de son chef religieux. Le travail pour le marabout va ainsi acquérir un statut rituel, faire partie du spirituel, comme un moyen d'obtenir une sorte de bénédiction ; quelquefois au détriment d'une véritable formation confrérique et religieuse.

Lorsque les autorités françaises mirent en place la culture de l'arachide dans l'intérieur du Sénégal, cela eut pour effet de permettre le développement de l'économie confrérique, qui allait prendre de plus en plus d'importance dans le fonctionnement de la société sénégalaise. Cela participa aussi au prestige des chefs confrériques, puisque par l'intermédiaire de leur doctrine non violente et travailleuse, ils permirent aux *taalibe* de trouver un certain réconfort dans l'affiliation à un marabout, qui intercédait pour eux auprès d'Allah. Il s'agit ici de rappeler que les chefs religieux sont aussi des acteurs économiques qui trouvèrent intérêt à adhérer au développement arachidier prôné par l'administration coloniale ; ce sont depuis le début des notables qui ont toujours plus ou moins aspiré à une certaine reconnaissance sociale.

J'ai ici peu discuté de la *qâdiriyya*, qui est surtout présente dans le sud et le sud-est du Sénégal ; dans cette région, on ne retrouve des adeptes de la *muridiyya* et de la *tijâniyya* principalement que dans des communautés de musulmans provenant du nord. En effet, pendant longtemps, la *qâdiriyya* s'affirma beaucoup moins que les autres en confrérie établie avec un pôle central et un système hiérarchique formel ; l'appartenance confrérique de ses adeptes est donc moins collective ni structurée à grande échelle. Le système confrérique que je viens de décrire, basé sur une importante soumission du *taalibe* à son marabout, semble être beaucoup moins présent au sud, où on trouve aussi, plus qu'ailleurs au Sénégal, des musulmans ne se revendiquant d'aucune confrérie.

« C'est que, à la différence du reste du Sénégal, l'encadrement confrérique de l'islam casamançais est peu prégnant. Sauf exception (mais il s'agit alors de marabouts nordistes), les chefs religieux casamançais ne sont pas des personnages vénérés : chacun s'accorde ici à dire qu'on les respecte, qu'on les écoute, mais qu'on ne se prosterne pas devant eux. (...) La religion est perçue comme une affaire individuelle, qui n'a pas à intervenir dans la sphère publique. » [Marut, 2002 : 152]

Les autres principes de l'allégeance

Le système confrérique dans son ensemble récupérera aussi les principes soufis de sobriété, d'humilité, d'ascétisme que sont censés mettre en avant dans leurs pratiques les chefs religieux ; ceux-ci doivent les enseigner à leurs *taalibe*. Mais le marabout doit aussi soutenir, financièrement ou par tout autre moyen, son fidèle : il intercède pour lui auprès de l'administration, le soutient en cas de problèmes etc. En milieu rural, lorsque le marabout le décide, il peut octroyer un lopin de terre à son *taalibe* méritant, et/ou lui permettre de se marier, quelquefois avec une femme de sa propre famille.

Il ne faut pas oublier qu'un *taalibe* est souvent affilié aux marabouts de deux manières : il a fait allégeance à un marabout local, auquel sa famille est souvent rattachée depuis plusieurs générations. Mais en tant qu'adepte d'une confrérie, il est par là-même automatiquement affilié aux descendants officiels et héréditaire du fondateur, et il est donc aussi le *taalibe* du *Xalif général*, bien qu'il n'ait que rarement l'occasion de le rencontrer, et n'ait pas "pris" le *wird* avec lui personnellement. En effet, la majorité des *taalibe*, même s'ils effectuent des dons et des prières adressés aux plus hauts responsables confrériques, notamment lors des pèlerinages comme le *Magal*²⁷ pour la *muridiyya* ou le *Gamou* pour la *tijâniyya*, n'a quasiment jamais accès à eux, le système confrérique officiel étant très fortement hiérarchisé.

Mais les relations entre les marabouts et leurs *taalibe* ont dans une certaine mesure évolué au cours du XX^e siècle. Suite aux effets de l'urbanisation au Sénégal, et notamment avec le développement des *dahira*, les associations religieuses principalement constituées de jeunes *taalibe*, les attentes de ceux-ci envers les chefs religieux confrériques ont muté. On ne peut donc plus considérer l'allégeance confrérique de la même manière qu'auparavant : elle est actuellement beaucoup moins basée sur une soumission totale, une forme d'exploitation, notamment en milieu urbain et dans les classes moyennes et aisées. Car certains *taalibe*, même s'ils continuent à effectuer les pèlerinages confrériques, à se réunir pour des soirées de prières ou de récoltes de dons pour leurs marabouts, ont en quelque sorte pris une certaine distance avec eux, et en dépendent moins sur le plan économique.

Dans le système traditionnel des *daara*-exploitations ruraux, ce rapport d'allégeance a pu être considéré – notamment par certains anthropologues étudiant le système confrérique sénégalais –, comme relevant d'une certaine forme de « domination/exploitation » entre personnes de catégories sociales différentes, bien cloisonnées entre elles ; un « rapport à caractère

²⁷ J'ai moi-même en mars 2004, pendant mon premier séjour de recherche au Sénégal dans le cadre de ma maîtrise d'ethnologie, accompagné la famille chez laquelle je vivais lors du pèlerinage annuel du *Magal*. Ce fut l'occasion de visiter les tombeaux et la grande mosquée de Touba. Malgré le fait que je ne sois pas musulmane, j'ai pu assister, grâce à l'intercession de mon informateur privilégié, à une cérémonie de prières et de chants religieux, pendant laquelle un disciple mouride est entré en transe.

idéologique », qui reposerait sur une « aliénation religieuse » [Copans, 1980]. Notamment parce que :

« Nous savons que les *daara* étaient à l'origine des écoles où les jeunes s'initiaient à l'étude du Coran et des sciences religieuses. Ils devaient participer aux cultures des champs du maître, quand ils vivaient chez lui et étaient entretenus par lui, dans les mêmes conditions que les *surga* de sa famille. » [Diop A. B., 1981 : 313]

Un *surga* désigne en wolof un individu subordonné, dépendant d'une famille et qui travaille pour elle, notamment dans ses champs ; on comprend donc que l'assimilation du *taalibe* vivant dans une *daara*-exploitation à un *surga* ait pu renforcer la vision de cette soumission au marabout comme une forme d'exploitation totale²⁸. Depuis une vingtaine d'années, d'autres recherches envisagent ce phénomène en prenant en compte l'importance de la soumission volontaire du disciple à son marabout, basée notamment sur la prépondérance d'une forme de jouissance représentée par la recherche de l'obtention de la *baraka*, la grâce divine, qui circule entre ces deux partenaires. Ainsi :

« Tout ne se réduit donc pas à un « tout marché » ou à un tout « domination/soumission ». Dans la relation marabout/disciple, une subjectivité singulière intervient, qu'il importe aussi de prendre en charge. » [Seck, 2010 : 51]

On a ainsi souvent relevé l'importance des *ndigël* que le *taalibe* doit suivre, comme principe à la base de son serment de fidélité à un marabout. Ces conseils et ces injonctions concernent tous les aspects de la vie, religieuse mais aussi politique ; pendant longtemps, ils avaient par exemple beaucoup d'influence lors des élections présidentielles. Certains auteurs, comme O'Brien, ont ainsi défini l'existence d'un « contrat social sénégalais » :

« Le contrat social sénégalais repose sur une relation triptyque entre les politiciens au pouvoir, les marabouts et la population *taalibe*. En échange de biens et de services de l'Etat, les marabouts énoncent des *ndigël* électoraux orientant le vote de leurs *taalibe*, qui, en échange, reçoivent les bienfaits spirituels et matériels de leur part. » [Audrain, 2004 : 101 (note 12)]

Les *Xalif généraux*, surtout de la *tijâniyya* et de la *muridiyya*, donnaient ainsi des consignes de vote à leurs *taalibe*. En 2000, lors de l'alternance politique, la majorité des adeptes de confréries ont semble-t-il refusé de suivre ces *ndigël*, ce qui aurait en partie permis à Abdoulaye Wade de devenir Président de la République. Sans entrer dans les détails, on observe donc que le statut de *taalibe* a quelque peu évolué ; d'une perception de celui-ci comme relevant d'un rapport quasiment

²⁸ Lors d'une entrevue le 9 mars 2010 à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, le linguiste Mamadou Cissé m'a expliqué : « Les *surga* sont, dans une maison, les dépendants du chef de famille. Cela peut être un grand *taalibe* qui est le contremaître du marabout ; il peut battre le petit *taalibe*, qui est poussé à faire de la délation en cas de problème ou de conflit. » Selon lui, le *surga* a une position hiérarchique moins élevée et moins officielle que le *jawriñ* (assistant, responsable remplaçant le marabout/maître) dans une *daara*-exploitation, ce dernier « ne pouvant pas être contesté. » Le *jawriñ* peut ainsi lui-même désigner des assistants. J'aurai l'occasion ultérieurement de revenir sur ce système hiérarchique interne aux *daara*.

uniquement basé sur la soumission aveugle et l'exploitation du disciple par son marabout, on est passé à « une mutation des jeunes urbains en « citoyens-“talibés” » [Audrain, 2004].

Quoi qu'il en soit, un *taalibe*-disciple et son marabout entretiennent donc toute leur vie des liens personnels basés sur un ensemble de droits et de devoirs mutuels. La vision selon laquelle leur relation pourrait être envisagée seulement sous l'angle d'un rapport de domination très inégalitaire du marabout sur son *taalibe* doit être nuancée²⁹. Il s'agit plutôt d'un échange de prestations mutuelles, qui est plus ou moins prégnant selon la confrérie d'appartenance, ainsi que selon le contexte géographique et ethnique. Le statut de *taalibe* étant héréditaire, une famille reste souvent affiliée à la même branche maraboutique de génération en génération ; cela bien qu'il soit possible, et pas forcément mal perçu, qu'une personne puisse choisir de changer de marabout, ou même de confrérie d'appartenance. Ainsi, les frontières entre confréries sont beaucoup moins rigides qu'elles ne paraissent de prime abord, quand on connaît les controverses qui ont émaillé divers événements sociaux et politiques depuis quelques dizaines d'années, chaque confrérie cherchant à mettre en avant ses spécificités et son orthodoxie musulmane vis-à-vis des autres. Comme me l'a dit mon informateur/traducteur Khadim lors d'un entretien informel en avril 2010 :

« J'ai vu un marabout tijane qui, ayant eu le wird mouride, avait été fait cheikh [marabout] par Sëriñ Saliou [l'ancien Xalif général mouride, fils de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké et décédé en 2007], alors même qu'il s'appelait Mansour, le même nom que le Xalif général des tidjanes. Le père de ce cheikh était tidjane, mais il avait dit à son fils que le wird de Cheikh Ahmadou Bamba était le meilleur moyen d'atteindre la connaissance de Dieu. »

²⁹ Lors d'un entretien le 9 mars 2010 à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, le linguiste Mamadou Cissé m'a expliqué : « A l'origine, un maître qui a initié un taalibe au Coran, on en fait un disciple en tant qu'élève ; ce mot a changé, aujourd'hui il désigne la relation entre un chef religieux et disciple. Il existe des dictons sénégalais, qui montrent que le terme taalibe n'est pas négatif : “man taalibe la” [“je suis un taalibe” en wolof], ça veut dire “je suis humble, je suis prêt à suivre le maître”. Ou “je suis taalibe et pas esclave”. Donc c'est le phénomène de la migration de la campagne en ville qui a tout changé ». J'analyserai ultérieurement ce sujet des nombreuses mutations dans la relation entre le marabout et son *taalibe* qu'a induit leur exode rural depuis, phénomène grandissant depuis quelques décennies.



Jeunes *taalibe*-élèves filles dans un *daara* à Touba intramuros



Taalibe-élèves dans un *daara* à ancrage communautaire

Le *taalibe* élève d'école coranique

Jusqu'ici, il fut surtout question de l'allégeance volontaire d'un *taalibe* adulte à son marabout, et des prestations mutuelles que cette relation induit. Cela m'a permis d'explicitier la complexité et l'importance sociale du lien qu'un *taalibe*, et souvent sa famille avec lui, entretient avec le système confrérique.

Mais un marabout, c'est aussi l'individu qui est chargé de l'enseignement religieux, et souvent aussi confrérique, d'un enfant. Qu'en est-il alors du rapport qui s'instaure par voie de conséquence entre l'élève d'école coranique et le maître qui lui enseigne ? Il semblerait que ce lien mutuel ait muté : auparavant, l'élève apprenait la religion dans un cadre et selon des principes précis, socialement encadrés et éprouvés : souvent, le *taalibe* travaillait pour son marabout, en échange d'un enseignement coranique et confrérique plus ou moins poussé. C'est ce que l'on trouve encore actuellement, notamment dans les exploitations agricoles en milieu rural. Mais suite à l'accroissement du nombre de marabouts existant au Sénégal, et au fait qu'actuellement, il existe un bien moindre contrôle confrérique sur leurs pratiques, les prérogatives inhérentes au statut et aux activités d'un enseignant de la religion ont évolué. On observe alors un brouillage de sens dans le type de relations entretenues entre un maître et son élève, qui se différencient de plus en plus de celles existant traditionnellement entre un marabout et son disciple.

Bien que d'après son origine arabe, le terme *taalibe* désigne tout individu qui "cherche la connaissance", il y a encore quelques dizaines d'années, on l'utilisait au Sénégal concernant tout disciple affilié à un chef religieux confrérique. Ainsi, en ce qui concerne plus spécifiquement les enfants qui apprennent la religion dans une école coranique, on utilisait auparavant le terme de *ndongo daara* ("l'élève de l'école coranique" en wolof ; cf. en annexe les paroles de la chanson *Ndongo daara*, qui s'adresse à ce type de *taalibe*), surtout dans la *tijâniyya*, beaucoup moins usité aujourd'hui.

« Les *taalibe tijaan* n'ont pas de nom spécial ; leur appellation est en relation avec le niveau de l'enseignement reçu ; dans le primaire et le secondaire, ils portent le titre de *ndongo*, élève ; et, dans le supérieur, celui de *laxas*, étudiant, lorsqu'ils ont quitté leur famille pour aller vivre chez un maître. » [Diop A. B., 1981 : 314 (note 37)]

Taalibe désigne donc actuellement à la fois le disciple d'un chef religieux et l'élève d'une école coranique. On peut donc relever l'ambiguïté de ce terme et de son utilisation actuelle, le « glissement lexical et sémantique »³⁰ qu'il a subi. Ainsi dans le dictionnaire français, voici la

³⁰ C'est l'expression d'Ousseynou Faye, historien à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, qui fut mon référent pendant mon accueil au sein de son laboratoire GERMES lors de mon second terrain de recherche. Suite à une remarque de ma part concernant l'ambiguïté de l'utilisation du terme « *taalibe* » pour désigner plusieurs catégories de la population musulmane sénégalaise, celui-ci reconnut lors d'un entretien en décembre 2009 que ce mot et ce qu'il recouvre ont évolué depuis une trentaine d'années au Sénégal.

définition du mot “talibé” : « Afrique. 1. Elève d’une école coranique. 2. Disciple d’un marabout » [Le Petit Larousse, 2011]. On voit donc bien que comme ce fut le cas pour le terme marabout, celui de *taalibe* revêt en français, comme actuellement au Sénégal, deux significations que je considère ici comme devant être distinguées.

Car de la même manière que je l’ai explicité concernant la catégorie protéiforme du marabout, cet état de fait entretient là aussi une certaine confusion quant à ce que recouvrent le statut et les activités du *taalibe*, selon qu’on le considère comme un disciple et/ou un élève. En effet, si on prend en compte l’importance dans l’islam confrérique soufi du principe que chaque croyant doit pouvoir se rattacher à une “chaîne de transmission” (*silsila*), alors le *boroom daara*, s’il appartient à une confrérie, est lui-même par voie de fait le *taalibe* du maître qui lui a auparavant enseigné, et qui a dû lui donner une *ijāza*, « c’est-à-dire la permission d’enseigner un livre » [Launay et Ware, 2009 : 133]³¹. Mais il est aussi automatiquement le *taalibe* du *Xalif général* de sa confrérie d’appartenance.

Avant de prêter allégeance à un marabout de leur plein gré, la majorité des *taalibe* effectue son apprentissage coranique auprès d’un maître religieux, lorsque ce sont des enfants. Ils sont placés à cet effet par leurs parents dans des *daara*, c’est-à-dire des écoles coraniques et/ou des exploitations agricoles. Je réaliserai ultérieurement une description des différents types de *daara* existant au Sénégal, ce qui me permettra de relever encore une fois, comme concernant les catégories des marabouts et des *taalibe*, la complexité de ce que désigne ce terme.

L’apprentissage coranique et confrérique visant traditionnellement à la reproduction la plus fidèle possible d’un ensemble de comportements et à l’inculcation de connaissances indispensables pour devenir un “bon” musulman et un disciple confrérique idoine, il doit ainsi commencer très tôt. La formation du *taalibe* est ainsi confiée à un marabout, du type de ceux qui exercent une charge d’enseignants de la religion. Celle-ci peut avoir lieu le soir ou pendant les weekends ou les vacances scolaires, en sus d’une scolarisation principale, dans une école religieuse (*medersa* ou école franco-arabe) ou laïque. Mais pour un nombre important d’enfants, l’apprentissage coranique représente le seul type d’enseignement dont ils bénéficient ; une certaine proportion d’entre eux passent alors leurs journées dans une école coranique, plus ou moins proche de leur domicile. Dans celle-ci, l’enseignement coranique semble primer sur l’enseignement confrérique. Elle est du même type que celles existant partout dans le monde musulman, où l’enfant apprend par cœur le Coran, les prières et les textes religieux, et ce peut être donc un internat. On trouve aussi actuellement des écoles coraniques implantées sur les exploitations agricoles ; comme je le démontrerai ultérieurement, le nombre d’heures passées à

³¹ Selon Launay et Ware [2009 : 133 (note 7)] : « L’*ijāza* est en principe délivrée par un « savant » (*‘ulamā’*), qui est lui-même détenteur d’une *ijāza*, et ainsi de suite jusqu’aux Compagnons du Prophète et enfin Muhammad. »

apprendre la religion y est fortement corrélé à l'avancement des travaux dans les champs, selon l'époque de l'année.

Les enfants d'un *taalibe* suivent dans la majorité des cas leur apprentissage coranique dans le même *daara* que les autres membres de leur famille. Si ce n'est pas le cas, il existe très souvent un lien, familial ou d'interconnaissance, entre le marabout et les parents de l'enfant confié. Ainsi, un ancien *taalibe* de vingt-cinq ans ayant quitté volontairement le *daara*-exploitation où il est resté de dix à seize ans, que je nommerai fictivement Saliou, m'a expliqué en octobre 2009 :

« Bon, c'était le marabout de mon père, c'est lui aussi qui lui a enseigné et ensuite lorsque mon père a quitté le daara, il m'a confié au marabout pour apprendre le Coran. »

Il est intéressant alors de remarquer que plus tard dans l'entretien, lorsque je lui ai demandé s'il avait eu d'autres frères ayant vécu dans le même *daara*, ce même interviewé me dit :

« Oui, j'ai deux frères, mais ils étudient à Touba. Mais comme je suis l'homonyme du marabout, mon père a préféré me laisser avec lui. »

Dans ce cas, c'est le respect que le père de ce jeune homme portait à son marabout qui l'a poussé à placer l'un de ses fils, comme pour réactiver un lien d'allégeance transgénérationnel, dans le même *daara* où lui-même avait été. D'autres fois, la raison du confiage d'un *taalibe* à un marabout est beaucoup plus prosaïque ; voici ce que m'a dit un autre *taalibe* de vingt-cinq ans ayant quitté de son propre chef le *daara*-exploitation où il avait vécu de douze à dix-sept ans, que je nommerai fictivement Insa, en mai 2010 :

« Ma famille était des voisins du marabout, on est dans le même quartier. Le daara était à la fois un daara d'exploitation et d'apprentissage [coranique et confrérique]. »

La catégorie du *taalibe*-mendiant

Il s'agit maintenant de présenter succinctement ce qu'est un *taalibe*-mendiant ; je reviendrai ultérieurement de manière plus approfondie dans cette recherche sur les différents thèmes esquissés ci-dessous, car ils seront indispensables à la compréhension de l'évolution du statut de cette "catégorie de la rue". Certes, il faut préciser que celle-ci existe depuis longtemps au Sénégal : nous verrons ainsi ultérieurement les différentes politiques mises en place, pendant et après la colonisation, envers cette population d'enfants mendiant dans le cadre de leur apprentissage coranique. La cause de cette mendicité qui s'est déplacée vers les centres urbains est ainsi religieuse et confrérique (importance de la *siyâha*, la migration à visée spirituelle), mais aussi économique, bien avant l'indépendance (cf. *infra*) :

« Les terroirs de la vallée du Fleuve Sénégal, dont le déclin est consécutif à la substitution de l'arachide à la gomme comme produit d'exportation stratégique,

constituent un des principaux foyers du départ des enfants transformés en mendiants. » [Faye et Thioub, 2003 : 97-98]

Depuis quelques décennies, une de plus en plus grande proportion des maîtres de certaines de ces écoles, celles qui constituent le seul type d'enseignement dont bénéficie le *taalibe*, migrent saisonnièrement ou pas, dans les grandes villes sénégalaises, emmenant avec eux les enfants qui leur ont été confiés par les familles. Ce phénomène est dû à de multiples facteurs (sociaux, économiques, environnementaux etc.) sur lesquels je reviendrai plus loin. Les activités de ces *taalibe* s'en trouvent bouleversées ; on observe alors que ces enfants passent une grande majorité de la journée à mendier dans la rue, au détriment de leur apprentissage coranique. Ces évolutions du rapport entre le maître et son élève ; de celui que le premier entretient avec la famille du second, et partant les changements que cela entraîne concernant le statut et les pratiques du jeune *taalibe* sont l'objet de cette recherche. Dans le cadre de cette étude qui s'intéresse plus précisément aux élèves apprenants qui mendient pour un maître, j'utiliserai donc le terme de *taalibe*-mendiants, ceci afin de faciliter la compréhension et la précision quant au phénomène étudié.

J'ai explicité auparavant l'importance de la soumission et de l'obéissance qu'un *taalibe* doit mettre en œuvre dans ses rapports avec son marabout ; ainsi que la valorisation, mise actuellement en avant dans toutes les confréries sénégalaises suite à la doctrine élaborée par Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, du travail pour celui-ci comme étant un acte rituel presque sacré. Les jeunes élèves d'écoles coraniques dont il est ici question n'ont ainsi que peu de choix quant au comportement qu'ils peuvent adopter dans le cadre de leurs rapports avec le maître, socialement très codifiés et se basant sur la reproduction d'une ensemble de prestations mutuelles entre un *taalibe* et son marabout. Celui-ci est encore souvent, malgré la complexité de ce phénomène, envisagé sous l'angle d'une "exploitation" de l'élève par son maître. On peut certes dire qu'aujourd'hui, les relations entre un maître d'école coranique et ses jeunes *taalibe* pratiquant une forme de mendicité de plus en plus monétaire fonctionnent toujours selon un rapport d'exploitation, plus spécifiquement sur un type d'échanges que l'on peut qualifier d'inégaux. Mais ils sont moins à caractère idéologique que dans le cadre des allégeances volontaires que l'on retrouve dans le milieu confrérique entre un marabout et son disciple. Ainsi, de nombreux autres facteurs sont à prendre en compte pour expliquer les spécificités de l'enseignement coranique, et des rapports qu'il induit entre le maître et son *taalibe*-élève ; et notamment le phénomène de la mendicité religieuse infantile dont il est ici question.

Les *taalibe*-mendiants sont très nombreux actuellement ; on les rencontre dans toutes les grandes villes sénégalaises, mais aussi de plus en plus dans celles des autres pays d'Afrique de

l'Ouest. Ils sont habillés en haillons, sales, quelquefois malades et plus ou moins malnutris, et mendient seuls ou par groupes de deux ou trois, souvent dans les quartiers stratégiques des centres-villes.

« (...) la variable ethnique est plus marquée chez les talibés errant dans les artères de Dakar que chez les enfants que nous rencontrons dans les zones de rassemblement et qui se caractérisent par leur durée dans la rue [les *faxman*, cf. *infra*]. Là, plus que l'ethnie c'est l'activité, ce sont les affinités et la camaraderie qui s'avèrent déterminantes. En ce qui concerne les talibés qui sont souvent originaires de la sous-région, la barrière linguistique [ceux présents à Dakar parlent très souvent pulaar] les porte vraisemblablement à développer un instinct grégaire. Ce sont souvent des groupes acéphales où les rapports sont plus égalitaires. » [Dramé, 2010 : 108-109]

Ils tiennent la plupart du temps à la main un grand pot en fer-blanc vide, dans lequel ils mettent la nourriture et les objets ou l'argent que la population leur donne. On les trouve au bord des routes, interpellant les passants ou les automobilistes arrêtés au feu, récitant des paroles saintes ou des versets, souvent la litanie « *sarax ngir Yalla* » (“la charité au nom de Dieu” en wolof) ; ainsi que des parties de poèmes confrériques (*taysir* ou *xasaïd*). Mais ils sont aussi présents dans certains endroits stratégiques : devant les mosquées surtout le vendredi (jour de la prière en commun dans l'islam : *jumu'ab* en arabe), ou dans les endroits très fréquentés comme les marchés. Ils côtoient alors tous les autres types de mendiants qui vivent plus ou moins dans les rues. Il est important de préciser que ces *taalibe*-mendiants dans les villes sont toujours des garçons, les filles n'étant pas confiées totalement à un marabout pour leur apprentissage coranique et leur éducation confrérique, encore moins dans des exploitations agricoles. L'âge des *taalibe*-mendiants peut aller de trois à quinze ans ou même plus, bien qu'il n'y ait actuellement aucun moyen d'être plus précis à ce sujet, pour les raisons que j'explique ci-après.

Comme j'y reviendrai, les dons de *sarax* (aumône surrogatoire), qui peuvent être en nature ou monétaires, se rajoutent donc à la quête d'argent effectuée par ces enfants, qui vise à récolter la somme journallement donnée au maître. Cette économie informelle est importante pour le *taalibe*-mendiant, car il peut ensuite revendre une partie de ces dons, ceci notamment afin de compléter la somme qu'il doit obligatoirement ramener chaque soir à son *daara*. Il propose aussi quelquefois de faire de la monnaie aux commerçants et en tire un petit bénéfice ; ou peut effectuer de menus travaux contre rémunération : porteur, messenger etc.

Il est très malaisé de localiser les zones pourvoyeuses et les zones d'accueil de ces enfants *taalibe*. Ils proviennent souvent des régions pauvres du Sénégal et migrent avec leur maître, vers les grandes villes : Saint-Louis, Ziguinchor, Thiès, Kaolack etc. On verra plus loin la complexité de la quantification et de la localisation des *daara* et des *taalibe*-mendiants ; ainsi, selon certaines recherches près de la moitié de ces derniers vivraient dans la région de Dakar, quelquefois après

avoir transité périodiquement par d'autres villes pendant leur parcours de migration [Wane, 1995]. Alors qu'une autre étude – qui ne prend pas en compte l'origine étrangère de ces enfants - considère que seulement 10% des *taalibe*-mendiants résideraient dans cette région, le reste se répartissant entre les autres grands centres urbains du Sénégal [FAFO/ENEA, 2010]. Une partie croissante d'entre eux vient des pays limitrophes du Sénégal, comme la Guinée-Bissau, la Guinée Conakry, la Gambie, le Mali. Cette évolution de la mendicité infantile doit être mise en relation avec une certaine dégradation des conditions de vie économiques et socioculturelles que l'on peut observer au Sénégal et dans les pays limitrophes : ces territoires ont notamment subi depuis la fin des années 1960 des périodes de sécheresse, qui ont induit un fort exode rural. Et il faut tenir compte de ce que :

« Au cours du dernier quart de siècle passé, l'Afrique sub-saharienne a connu des bouleversements rapides, conséquences de l'application des Programmes d'ajustement structurel (PAS). (...) L'une des conséquences les plus lisibles de la déstructuration sociale et de l'accélération des facteurs de crise que ces politiques ont engendrées reste l'irruption massive de la pauvreté. » [Fall A. S., 2007 : 19]

Ces difficultés d'ordre économique, politique, social et climatique ayant, bien que de manière différente, eu lieu dans tous les pays d'Afrique Subsaharienne, on retrouve donc actuellement des populations plus ou moins conséquentes de *taalibe*-mendiants dans beaucoup des grandes villes à forte composante musulmane de ces pays. Je reviendrai ultérieurement de manière plus approfondie sur ces bouleversements, et les effets qu'ils ont eus sur la migration infantile réalisée dans le cadre de l'apprentissage coranique au Sénégal.

“Enfants des rues” et *taalibe*-mendiants

Aujourd'hui, les *taalibe*-mendiants peuvent rester plusieurs années sans voir leur famille ; les parents ne savent donc pas ou peu ce qu'ils vivent, ni même s'ils fuguent du *daara* ou y subissent des mauvais traitements de la part du maître ou de ses assistants. Cet état de fait provoque tout un ensemble de problèmes et de dérives de plusieurs sortes pour une partie de ces jeunes, qui sont alors fréquemment livrés à eux-mêmes dans les grandes villes. J'aurai l'occasion ultérieurement d'aborder à nouveau ce sujet, notamment au regard de la population des *faxman* (enfants des rues), avec lesquels j'estime que les *taalibe*-mendiants ne doivent pas être assimilés.

Il est très malaisé, voire impossible, de dénombrer les enfants quêtant dans le cadre de leur apprentissage coranique, ceci étant dû à plusieurs facteurs. Tout d'abord, beaucoup de tentatives d'estimations ont pendant longtemps pas ou mal fait la distinction entre les jeunes *taalibe*-mendiants et les autres types d'enfants qui mendient chaque jour dans la rue, et qui y vivent ou non, seuls ou en famille. De plus, dès les premières études réalisées à partir des années

1970, il était peu fait cas des différences et des subtilités entre les termes d’“enfants mendiants”, “enfants de/dans la rue”, “enfants en situation de rue” (ESR). Peu d’entre elles justifiant jusque récemment de manière approfondie et objective leur utilisation de ces termes, il semblerait qu’un amalgame, de moins en moins prégnant aujourd’hui, soit réalisé entre ces deux grandes catégorisations, qui à l’étude ne s’avèrent pas être identiques.

Depuis un quart de siècle certains projets réalisés par différents organismes (étatiques, onusiens, ONG...) sont de plus en plus consacrés prioritairement à la population des *taalibe*-mendiants, comme par exemple le *Projet de réhabilitation des droits des talibés* du Programme d’amélioration de la protection des « Enfants en situations particulièrement difficiles » (1992-1996) initié entre le Sénégal et l’UNICEF. Il n’en reste pas moins que la définition de cette catégorie est souvent trop vague et quelque peu caricaturale³². En effet, pour mieux appréhender la catégorie des *taalibe*-mendiants, il faut en dégager les spécificités, qu’elle ne partage donc pas avec les autres sous-groupes composant la population des enfants des rues au Sénégal : le fait, par exemple, que l’enfant ait été “confié” par sa famille à un maître d’école coranique, ou l’importance de la migration à visée d’apprentissage dans la religion musulmane (*siyâha*) ; j’y reviendrai.

Le problème de la catégorisation des *taalibe*-mendiants est aussi à mettre en perspective avec la difficile adéquation entre une vision des Droits de l’enfant “internationaliste”, basée sur des critères occidentaux qui rendent la catégorie des “enfants en situation de rue” vaste et floue, et les spécificités sociétales et culturelles du Sénégal relatives à l’enfance au travail, aux principes d’éducation et d’enseignement, notamment religieux en ce qui concerne l’importance symbolique de la mendicité. Un autre facteur, peu pris en compte jusque récemment à propos du recensement et de la composition pluriethnique et plurinationale de la catégorie des *taalibe*-mendiants, porte sur le caractère de moins en moins homogène de cette population, avec l’importance de réseaux de migration géographiquement précis. En effet :

« Si les recherches sur les enfants d’une part, et les recherches sur les migrations en Afrique d’autre part, ont connu un développement certain ces vingt dernières années, il semble qu’aujourd’hui encore, (...) le thème des enfants migrants africains n’ait finalement pas encore suscité tout l’intérêt qu’il mérite. » [Razy et Rodet, 2011 : 7]

³² Ainsi, par exemple, dans une étude assez récente appelée *Enfants mendiants dans la région de Dakar* réalisée conjointement par des Organisations Internationales (UNICEF, Banque Mondiale, OIT) avec l’aide de différents ONG et instituts de recherche, il est précisé en note de bas de page que : « Nous avons désigné *talibé* tout enfant qui déclarait avoir passé la nuit précédant l’enquête dans un établissement coranique, et déclarait recevoir un enseignement religieux » [UNICEF/BANQUE MONDIALE/OIT 2007 : 2]. Ces deux critères de définition du *taalibe*-médiant sénégalais sont valables, mais ils sont trop succincts et flous pour appréhender de manière adéquate la complexité intrinsèque à cette catégorie, comme je le démontrerai ultérieurement.

Les difficultés du dénombrement des *taalibe*-mendiants

Je ne réaliserai pas ici une étude comparative fine du nombre de *taalibe*-mendiants cité dans les multiples études réalisées sur la catégorie généralisatrice des “enfants en situation de rue” au Sénégal, ou plus spécifiquement sur celle des enfants qui mendient dans le cadre de leur apprentissage coranique. Je reviendrai par contre ultérieurement sur ce que désignent les différents termes d’enfants “de la rue”, “dans la rue” et “à la rue”, qui ont permis l’élaboration de la catégorie, plus englobante mais aussi par voie de fait plus floue, d’enfants “en situation de rue”.

En effet, il ne me paraît pas, comme je l’explique ci-dessous, scientifiquement valable ni honnête, au regard des différentes études réalisées jusqu’à maintenant – principalement par des ONG ou des OI -, de quantifier précisément le nombre de *taalibe*-mendiants présents sur le territoire sénégalais. On peut ainsi relever toute l’ambiguïté d’une tentative de recensement. L’un des problèmes préalables est que quasiment aucune de ces études n’a été réalisée sur tout le territoire sénégalais. Ce sont donc souvent des enquêtes consacrées à des régions du Sénégal, principalement celle de Dakar, de Ziguinchor ou de Saint-Louis ; ou bien des extrapolations de données récoltées dans une ville ou une région au reste du territoire. Plusieurs problèmes se posent alors : comment réussir à quantifier cette population des *taalibe*-mendiants, alors que l’une des caractéristiques de ce phénomène est d’être basé sur une importante migration, géographique mais aussi temporaire ? Car l’implantation de ce type de *daara* dans une ville est souvent saisonnière, et toujours informelle. Ces études s’accordent au moins sur le fait que « l’essentiel des enfants [mendiant au Sénégal] sont des talibés et la plupart d’entre eux viennent des régions de l’intérieur » [Basse, 2004 : 24] du pays mais aussi de plus en plus des autres Etats d’Afrique de l’Ouest. Selon plusieurs de ces statistiques, les *taalibe*-mendiants représenteraient plus des trois quarts des “enfants en situation de rue” au Sénégal, ou déclareraient provenir des *daara*. En effet, une certaine proportion des *taalibe*-mendiants fuguent de leur école coranique, souvent à la suite de mauvais traitements de la part de leur maître, et deviennent alors des *faxman*, des “enfants des rues” à part entière.

Une difficulté importante en vue d’harmoniser ces différentes études tient aussi au fait que les âges des enfants pris en compte ne sont pas toujours les mêmes et ne sont quelquefois pas bien précisés. Tous ces critères qualitatifs, quantitatifs et classificatoires étant établis par des organismes réalisant leurs études de manière très autonome et jusque récemment sans véritable concertation, il est quasiment impossible à l’heure actuelle de chiffrer avec certitude la population des *taalibe*-mendiants présente au Sénégal.

A titre d’exemple, une experte auprès du Ministère de la femme, de l’enfant et de la famille du Sénégal considérait qu’il y avait déjà en 1995 « 30 000 enfants de la rue à Dakar »

[Ndiaye Sall, 1995 : 32]. Alors que deux autres statistiques plus récentes données par des ONG et des Organisations Internationales établissent « qu'il y a plus de trente neuf mille (39 000) enfants mendiants, âgés de 0 à quatorze (14) ans au Sénégal » [Save the Children Suède, cité par CONAFE-Sénégal, 2006 : 24] ; et que « le phénomène de la mendicité des enfants dans la région de Dakar touche environ 7600 individus » seulement, dont 90% de *taalibe*-mendiants [UNICEF/BANQUE MONDIALE/OIT, 2007 : 2]. Ceci ne semble pas correspondre à la réalité, loin s'en faut. Car déjà en 1995, en recoupant diverses informations, une autre étude de l'UNICEF estimait « le nombre de *talibé* mendiants dans une fourchette comprise entre 50 et 100 000 » au Sénégal [Wane, 1995 : 109]. On peut donc considérer que ces élèves, pratiquant la mendicité quotidiennement un grand nombre d'heures, seraient actuellement au moins plusieurs dizaines de milliers sur le territoire sénégalais, et probablement au bas mot plus d'une centaine de milliers.

« Les *daara* accueillent un nombre d'enfants estimé entre 600.000 et un million par les sources locales. Il ne s'agit là que d'une estimation, essentiellement parce que les *daara* ne sont pas recensés et ne sont tenus de fournir aucune donnée à une quelconque autorité, ce qui interdit notamment de faire la distinction entre ceux qui assurent une prise en charge totale des enfants et ceux qui ne sont actifs qu'en dehors des temps scolaires. » [Charlier, 2002 : 100]

Enfin, la pratique de la mendicité sous plusieurs formes étant l'un des fondements incontournables de l'enseignement et de l'éducation musulmans traditionnels au Sénégal, les enfants *taalibe* dont l'école coranique est le seul moyen d'apprentissage sont tous plus ou moins des mendiants. C'est notamment dans sa composante monétaire et selon le rôle social, symbolique et religieux de l'aumône au Sénégal que cette pratique de la mendicité diffère, comme je l'expliquerai plus loin.

On l'a vu, les spécificités de la catégorie des *taalibe*-mendiants sont à articuler avec la complexité et l'importance symbolique et traditionnelle que revêtent les relations qui s'établissent dans l'islam confrérique soufi entre le marabout et son *taalibe*. Afin de mieux appréhender les bouleversements subis par l'enseignement coranique et l'éducation confrérique au Sénégal, il convient dorénavant de réaliser une description des différents types d'écoles coraniques, les *daara*, présentes sur cet espace. Je reviendrai ultérieurement sur les spécificités de chacun d'entre eux, lorsque j'aborderai le thème de l'évolution de l'enseignement coranique et de l'éducation confrérique au Sénégal, et la question des contenus des systèmes d'enseignement formels et informels présents dans ce pays.

7. Le système des daara au Sénégal

L'origine des écoles coraniques au Sénégal

Le système tribal mauritanien eut une certaine influence sur l'éclosion et l'organisation des confréries sénégalaises ; cela fut aussi le cas en ce qui concerne le fonctionnement des *daara* en milieu rural traditionnel.

De prime abord, il semblerait que la *muridiyya* ayant été créée dans l'espace mauritano-sénégalais par un natif de ce territoire, son fonctionnement et ses préceptes aient tout naturellement été envisagés dès l'origine sur la base de ce que Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké avait pu vivre et observer lors de ses séjours mauritaniens, notamment auprès de Bâba wuld al-Shaykh Sidiyya. En ce qui concerne les autres confréries, notamment la *tijâniyya* et ses diverses ramifications, il est évident qu'elles ont aussi évolué avec l'influence doctrinale et organisationnelle des confréries mauritaniennes.

« L'association du confrérisme et de l'agriculture apparaît de la sorte comme une « invention » commune sénégal-mauritanienne, indifférente aux appartenances ethniques et aux modes de vie qui marquent de leur empreinte le paysage humain de la région. » [Ould Cheikh, 2004 : 124]

Les responsables des autres confréries, notamment ceux de la *tijâniyya*, observant la remarquable rapidité de développement et d'accroissement du nombre d'adeptes dont bénéficiait le fondateur du mouridisme et son nouveau *wird*, prirent exemple sur certaines de ces spécificités, à savoir notamment la création de communautés agricoles. Bien que le tijanisme soit de nos jours plus pratiqué en milieu urbain que rural, car perçu et vécu comme étant plus "intellectuel" que le mouridisme, il n'en reste pas moins qu'une certaine proportion des marabouts qui en composent l'architecture hiérarchique bénéficient plus ou moins directement des revenus agricoles provenant de leurs propres terres, ou de manière indirecte par l'intermédiaire des dons et offrandes des *taalibe* qui leur sont affiliés. De la même manière, le fonctionnement de l'enseignement coranique pratiqué dans de grandes structures qui regroupent plusieurs dizaines ou centaines d'élèves majoritairement masculins est, il est vrai, basé sur les grands établissements musulmans que l'on peut trouver tant en Afrique de l'Ouest (Tombouctou, Djenné etc.) qu'en Afrique du Nord, d'où la branche mère de la *tijâniyya* est issue (Fez, Le Caire). Mais cela peut aussi rappeler le système original d'exploitation agricole/enseignement coranique créé dans le milieu confrérique et tribal mauritanien. En effet, dans les *zawaya*, les centres politiques, religieux et économiques, l'enseignement du Coran est articulé à un apprentissage confrérique basé sur un échange de prestations : le travail, notamment agricole, pour un chef religieux contre l'enseignement et la *baraka*.

La *muridiyya* a donc dès l'origine de sa création été influencée par les doctrines et le fonctionnement d'autres *turuq* préexistantes, notamment la branche maure de la *qâdiriyya*, cela étant du aux nombreux et anciens échanges économiques, religieux et culturels entre le nord et le sud du fleuve Sénégal. Mais elle évoluera en rapport avec les bouleversements communautaires et identitaires du territoire sur lequel elle s'implantera principalement, à savoir le Cajor mais surtout le Baol.

« La compréhension du processus de territorialisation par les confréries en général et celle des mourides en particulier requiert une approche intégrant les paramètres historiques, religieux et politiques. Des fondations de localités plus ou moins autonomes, lieux de retraite spirituelle, écoles islamiques ou refuges contre « l'autre monde » rejeté, ont ponctué le développement de l'islam, au Sénégal et ailleurs. » [Gueye, 2002 : 49]

Comme nous l'avons vu auparavant, les Sénégalais avaient déjà fait l'expérience des communautés paysannes plus ou moins repliées sur elles-mêmes, vivant en autarcie pendant les mouvements de *jibâd*, notamment afin de lutter contre les excès et les pratiques des royautes pendant la traite négrière. Même si elles n'étaient pas basées spécifiquement sur une appartenance ethnique ou confrérique et fonctionnaient sous l'égide d'un chef ayant un statut religieux mais surtout militaire en ces temps troublés, ce n'est pas dans le même contexte que les communautés créées par les fondateurs confrériques et ensuite leurs premiers disciples se développèrent, comme ce fut le cas pour les exploitations arachidières mourides. Ensuite, la méfiance et le détachement vis-à-vis du pouvoir de la part des premiers chefs confrériques sénégalais, que j'ai auparavant expliqués, permettront plus facilement la création de villages agricoles, fonctionnant en quelque sorte en autarcie autour de la personne - et de la famille - du chef religieux qui l'a fondée et la dirige.

« Ces microsociétés apparaissent en filigrane dans ces mouvements dès leur émergence, mais elles ne se structureront qu'avec le temps lorsque se posera le problème de leur « routinisation », c'est-à-dire de leur continuité. » [Coulon, 1981 : 59]

Par la suite, les chefs religieux profiteront du nouveau contexte économique, notamment basé sur l'agriculture arachidière, pour accroître leurs revenus et leur pouvoir économique et religieux sur leurs adeptes. Le fonctionnement de ces communautés villageoises agropastorales était donc basé sur plusieurs origines : elles ont tout d'abord bénéficié de l'aura des brèves théocraties guerrières créées quelques dizaines d'années avant ; ensuite, elles se pérenniseront en rattachant leur existence à un ancêtre commun, créateur de la communauté.

« Ce sont les relations de parenté, de dépendance, d'allégeance statuaire ou religieuse qui donnent leurs contours aux unités sociales bien plus que le partage d'un espace résidentiel aux contours bien délimités. » [Ould Cheikh, 2004 : 133]

Les marabouts qui défricheront et élargiront de plus en plus les territoires dévolus à l'exploitation agricole s'établiront peu à peu, notamment en ce qui concerne la *muridiyya*, à partir de la région du Baol (centre-ouest du Sénégal), dans des espaces à l'origine peu ou pas habités, si ce n'est par des nomades Peuls³³. Ce processus d'implantation dans des territoires "vierges" jouera probablement aussi un rôle dans la perception des confréries qui se développent, surtout la *muridiyya*, comme étant des mouvements quelque peu messianiques pour une partie des nouveaux adeptes.

La complexité de la définition du *daara*

Il existe différents profils de *daara*, dont les premiers et les plus importants créés légalement dès la fin du XVIII^e siècle existent encore. Mais les bouleversements subis par le système d'éducation sénégalais – pendant la colonisation et après l'indépendance - ont induit l'écllosion de différents types d'écoles coraniques qui coexistent aujourd'hui au Sénégal, ce qui crée une certaine ambiguïté, puisqu'elles sont la plupart du temps désignées sous le même terme de *daara*. L'enseignement du Coran, des pratiques et des rites musulmans sont les dénominateurs communs à ces différentes sortes d'établissements, avec l'importance de la langue arabe et de l'oralité, comme on le verra ultérieurement.

«La notion même d'Ecole pose problème : l'expression « Ecole coranique » correspond à une définition souple et décentralisée du mot « école ». En effet, il n'existe aucune structure centralisée qui coordonne l'enseignement des différentes écoles et il n'y a pas non plus d'édifices publics qui logent les « écoles ». Il s'agit d'un enseignement qui relève plus de la société civile que d'un Etat et qui est dispensé dans des lieux privés. » [Gandolfi, 2003 : 263]

Ce terme donc recouvre de multiples réalités, notamment concernant le fait que certains de ces *daara* appartiennent et sont contrôlés par les hiérarchies confrériques ; dans ce cas, ils peuvent aussi être des écoles d'éducation confrérique. Ces *daara* concernent seulement quelques *taalibe*, lorsqu'il s'agit d'une école coranique³⁴ de quartier, ou que l'enseignement a lieu au domicile

³³ « La territorialisation de la confrérie mouride s'est faite à travers des mécanismes liés à la ligne de vie de son fondateur et à la nécessité de mise en place de ces structures de fonctionnement et d'expansion. Elle tire son originalité de la concomitance de logiques urbanisantes et de dissémination. La dialectique qui permet à la fois de capter les incertitudes de la périphérie tout en maintenant un point sacré d'unicité à partir duquel on conquiert le profane périphérique est une constante de l'évolution de la confrérie mouride, et a prouvé son efficacité. (...) La première zone d'occupation de la confrérie révèle une stratégie de satellisation autour de Touba qui a commencé avec les fondations propres du *Cheikh* avant que ses parents et disciples ne prennent le relais, mais sous ses ordres. « La marche vers l'est » qui a suivi reflète la mutation liée à l'adoption de l'arachide, mais surtout la force de l'encadrement des disciples et l'affirmation d'une nouvelle tutelle idéologique émise par Cheikh Ahmadou Bamba et touchant plus ou moins tout le pays wolof, voire au-delà. » [Gueye, 2002 : 55]

³⁴ Je reviendrai ultérieurement sur la différence existant entre l'enseignement coranique et l'éducation confrérique sénégalais, ainsi que sur la complexité interne du système éducatif sénégalais ; on peut déjà relever ici : « l'inexactitude de l'expression française « école coranique », premièrement parce qu'il ne s'agit nullement d'une école proprement

d'une famille musulmane ; alors que d'autres sont des internats contenant plusieurs centaines d'élèves. Entre les deux, on trouve tout un ensemble hétéroclite d'établissements à ancrage communautaire ; le nombre de *taalibe* varie généralement de quelques dizaines dans les *daara*-exploitations à une cinquantaine ou même plusieurs centaines d'élèves dans les écoles coraniques urbaines, notamment dans celles établies dans les villes confrériques, comme Touba, Tivaouane ou dans les grands centres religieux.

Un *dâr* en arabe est une "demeure, maison" ; le terme de *daara* en wolof désigne donc une école coranique, un *dâr al-Qur'ân*, c'est-à-dire une "maison du Coran". Au Sénégal, ce type d'enseignement a été créé tout d'abord par les *seriñ fakk taal* dans les grands centres urbains sous la royauté ; puis au sein des communautés villageoises musulmanes qui émergent peu à peu. A l'origine réservé aux enfants de dignitaires, l'enseignement religieux se "démocratise" peu à peu et s'ouvre à toutes les couches de la population.

« Avec la progression de l'Islam, l'éducation religieuse des enfants devint un devoir pour chaque parent de confession musulmane. Les écoles coraniques sont nées de cette obligation dont l'accomplissement était médiatisé par un marabout dépositaire par excellence des connaissances religieuses. » [Wane, 1995 : 114]

Traditionnellement, dans chaque village ou quartier, un homme reconnu pour ses connaissances en matière de religion par sa communauté prodigue son enseignement coranique aux enfants, dans sa concession ou à l'extérieur en milieu rural, souvent sous un abri ou un arbre. L'enseignement coranique informel avait lieu à l'origine dans le *daara-kër*, l'"école de maison" en wolof, situé sur le domaine du marabout. L'enfant qui y suivait un apprentissage coranique habitait la plupart du temps chez ses parents mais certains *daara* de campagne sont peu à peu devenus des sortes d'internats pour les jeunes *taalibe*, plus ou moins éloignés des villages et donc de leurs familles. Actuellement, ce système perdure encore ; le rôle de maître est aussi attribué quelquefois à l'*imâm* du quartier, puisqu'en milieu urbain l'école coranique est quelquefois placée dans des locaux attenants à la mosquée. Ce maître peut enseigner plusieurs heures par jour, ou bien prodiguer ses cours de Coran le soir, le weekend ou pendant les vacances scolaires. C'est le système d'enseignement coranique le plus classique, que l'on retrouve dans tout le monde musulman. Certains maîtres se déplacent aussi de plus en plus au domicile d'une famille quelques heures par semaine, contre une plus ou moins grande rémunération.

« Depuis des décennies, des personnes aisées recrutent des maîtres qu'elles hébergent chez elles et rémunèrent convenablement pour qu'ils se consacrent à l'éducation religieuse de leurs enfants. Cette pratique est particulièrement efficace à cause des bonnes conditions de travail assurées à l'enseignant. Cette solution permet aux

dite, et secondairement parce que l'apprentissage du Coran n'est pas exclusif. Certes, après l'alphabet, le Coran est invariablement le premier des savoirs à être enseigné puisqu'il est le fondement de l'instruction, mais s'y ajoutent d'autres apprentissages. » [Fortier, 1997 : 88]

parents d'éduquer leurs enfants dans leur religion sans perturber leur scolarité. Pour le moment, seuls les parents les plus religieux l'adoptent, tandis que d'autres lui préfèrent les écoles arabes qui prolifèrent dans tous les quartiers et qui dispensent un enseignement moderne s'étendant, en plus du Coran, aux matières littéraires, scientifiques et religieuses. » [Mbacké, 1994 : 15]

Je reviendrai dans la partie suivante sur les différentes activités pratiquées par le maître et par les *taalibe* en sus de leur enseignement et apprentissage, notamment afin de subvenir à leurs besoins matériels et nourriciers.



Les locaux d'une *daara*-exploitation en région toubienne



Le *mbar* dans une *daara*-exploitation

Les *daara*-exploitations confrériques

C'est l'entrée du Sénégal dans le système capitaliste, grâce au développement de la culture arachidière, pratiquée par les mourides surtout, au détriment des cultures vivrières, qui va permettre l'instauration de bons rapports entre l'administration coloniale et les confréries qui se développent alors rapidement.

Les anciennes communautés villageoises religieuses se constitueront ainsi en exploitations agricoles attribuées à un marabout, descendant des fondateurs confrériques ou de leurs premiers compagnons principalement mourides au début [Copans, 1988]. L'enseignement coranique bénéficiera de ce contexte favorable puisque sur cette exploitation sera organisé un enseignement coranique et confrérique pour les *taalibe* qui cultivent les champs du marabout. Dès la période des *jihâd*, dans les enclaves musulmanes, des marabouts enseignaient à leurs élèves, en contrepartie de travaux dans leurs champs ; mais l'apprentissage coranique y était souvent primaire.

Dans le milieu mouride et dans une moindre mesure dans celui des tijanes, les *daara*-exploitations sont des campements autonomes des villages : des *daara-àll*, des "écoles de brousse". Le *mbar* désigne l'endroit, dans un *daara*, où le maître coranique enseigne à ses élèves. Souvent, l'exploitation est gérée par un responsable, le *jawriñ* ; les jeunes sont placés sous sa direction, avec parfois l'aide de travailleurs temporels et la participation active des *dabira* (associations religieuses) lors des grandes opérations agricoles.

« Tout champ de marabout est géré par un responsable appelé *jawriñ* qui dirige son exploitation. C'est, généralement, un homme de confiance : un grand *taalibe*, un parent ou un allié. Quand le champ est vaste et exige beaucoup de travail d'organisation, il s'entoure d'adjoints. (...) C'est sous sa direction, en particulier, que sont placés les jeunes des *daara* constituant les travailleurs permanents de l'exploitation. » [Diop A.B., 1981 : 313]

Les *daara* de campagne sont donc devenus des sortes d'internats pour les jeunes *taalibe* ; ces derniers étant quelquefois désignés sous le terme de *takk-der*, les "ceints de cuir", surtout dans le milieu mouride, en référence « à la ceinture de cuir qu'ils portaient, à l'origine, et qui symbolisait leur mobilisation au service du marabout pour lequel, en particulier, ils défrichaient et exploitaient des terres » [Diop A. B., 1981 : 314 (note 37)]. Ces *taalibe*, quelquefois dans certains *daara*, peuvent être assimilés aujourd'hui aux Baye Fall.

Comme j'ai pu le constater moi-même lors des entretiens effectués auprès de marabouts et de *jawriñ* gérant des *daara*-exploitations dans la région de Touba (fin 2009/début 2010), la durée quotidienne et la qualité de cet enseignement sont fortement corrélées, selon l'époque de l'année, à l'avancement du travail agricole, qui est prioritaire. Ainsi ce type de *daara* peut être à la fois un lieu de transmission de savoirs et de savoir-faire permettant de s'insérer dans la sphère socio-

économique, avec une visée de reproduction sociale. Mais il semblerait que ce système soit moins adapté au contexte économique actuel, où l'agriculture à grande échelle, et notamment arachidière, est en perte de vitesse ; je reviendrai sur ces sujets plus loin dans cette étude.

Les centres d'apprentissage coranique

Aujourd'hui les *daara* sont aussi des centres d'apprentissage coranique situés dans l'intérieur du pays et qui accueillent parfois un grand nombre de *taalibe*, dont une partie des frais et services sont pris en charge par des bienfaiteurs, des Organisations Non Gouvernementales, des Organisations Internationales, l'Etat sénégalais et/ou des grands chefs religieux. C'est par exemple le cas pour le *daara* Malika, situé non loin de Dakar au nord-est ; il fut fondé en 1981 par un groupe de femmes, et il peut compter jusqu'à soixante-dix garçons internes de six à quatorze ans, provenant de toutes les régions du Sénégal et de milieux défavorisés, et une trentaine de filles en externat. Outre l'arabe et le Coran, les élèves y apprennent d'autres matières non religieuses ainsi que des métiers comme l'agriculture et la menuiserie. Ils bénéficient de soins et sont encadrés. Ce *daara* est aidé par l'UNICEF et l'Etat sénégalais, ainsi que par des bienfaiteurs externes ; il a aussi élaboré un système d'autofinancement par la vente de ses productions agricoles, animales et matérielles [Diouf-Kamara, 1995 : 40].

Quant aux centres religieux, on peut citer ceux de Kokki (créé vers 1700) et Pir (créé en 1603, détruit en 1869 sur ordre du Gouverneur Faidherbe) qui forment des érudits, réputés pour leurs grandes connaissances religieuses, même à l'extérieur du Sénégal. Leur création remonte à la période des *sëriñ fakk-taal*, les chefs soufis dont les fonctions étaient essentiellement religieuses et qui refusaient souvent de trop s'impliquer avec les pouvoirs politiques temporels. Ces foyers de culture islamiques portent encore quelquefois le nom de ces fondateurs, qui les créaient à leur retour dans leur village d'origine, après avoir terminé leurs études religieuses auprès de ces *sëriñ fakk taal*.

« L'importance de ces marabouts se mesurait au nombre d'élèves qui suivaient leur enseignement, envoyés par leurs parents, pour les jeunes, ou venus d'eux-mêmes, pour les adultes attirés par la réputation de savants de ces *sëriñ*. Parmi les centres les plus célèbres d'enseignement islamique – de niveau supérieur – figuraient, au *Kajoor*, ceux de *Kokki* et de la province du *Njàmbur* en général, de *Pir* dans le *Sañoosoor* ; ceux de la province de *Mbaakol, Lonoor* en particulier. » [Diop A.B., 1981 : 236]

Ensuite les confréries religieuses, et notamment leurs fondateurs, ont créé aussi leurs propres centres coraniques à partir du XVIII^e siècle mais surtout au XIX^e siècle, souvent dans les villes emblèmes de ces *turnq*. On peut citer par exemple le *daara* El Hadj Malick Sy (que je décris plus loin), qui accueille plus de cinq cent *taalibe*, et est proche de la *zamiya* et de la mosquée du fondateur de la branche sénégalaise du tijanisme. Dans ce type d'établissements, seuls

l'apprentissage coranique et confrérique sont prodigués par les maîtres ; et les *taalibe* ne travaillent pas dans les champs.

Les *daara* internats

D'autres *daara* payants, surtout situés en milieu urbain, s'adressent à des familles ayant un revenu moyen ou supérieur et fonctionnent souvent sur le mode de l'internat ; ils se développent de plus en plus depuis quelques années. Les mensualités demandées par le maître peuvent être variables, selon les revenus des parents. Certains, tout en n'étant pas officiellement contrôlés ni financés par l'Etat, enseignent quelques heures par jour ou par semaine des matières non religieuses en français, en se basant plus ou moins sur le modèle de l'école formelle laïque. Ils peuvent, sur la base de ces spécificités, s'apparenter à des écoles franco-arabes (EFA). Et de plus en plus certains d'entre eux sont officiellement reconnus comme des établissements formels, et sont donc contrôlés par les instances gouvernementales.

J'aurai l'occasion ultérieurement d'explicitier l'évolution de ce type d'écoles au Sénégal, ainsi que les ambiguïtés et les complexifications que ces amalgames entraînent concernant la classification du système d'enseignement de ce pays, entre l'enseignement formel et informel. Car depuis 2003, l'Etat sénégalais a réalisé des changements importants dans son système éducatif. D'une part, il a décidé d'intégrer un enseignement musulman et en arabe dans son système d'enseignement formel ; d'autre part, tous les *taalibe* des écoles coraniques sont dorénavant considérés comme scolarisés au même titre que les élèves des autres types d'établissements. Cette conjoncture hybride pose un certain nombre de problèmes : par exemple, jusque récemment, les écoles franco-arabes étaient toutes sous le contrôle des hiérarchies confrériques ; ce n'est maintenant plus le cas, et des tensions, notamment avec les chefs religieux, émergent et complexifient d'autant plus la situation.

Les *daara* en migration

Enfin, tout un pan de l'enseignement coranique est assuré dans le type d'écoles coraniques qui nous intéresse ici, à savoir les moins quantifiables et contrôlables. C'est-à-dire celles qui, basées sur une forme d'éducation spécifique et traditionnelle, furent dans l'obligation d'évoluer depuis la fin des années 1970, suite aux bouleversements socio-économiques subis par la société sénégalaise ; j'y reviendrai plus longuement, mais on peut ici tout de même présenter succinctement ce dont il s'agit.

Les *daara* les plus informels, situés souvent dans les grandes villes, sont des écoles coraniques du premier type, traditionnelles, dont le maître et les enfants ont migré depuis leur

territoire d'origine. Ils proviennent des régions sénégalaises ou des pays limitrophes : Mali, Guinée, Guinée-Bissau. Le maître d'une partie de ces *daara* issus des régions sénégalaises retourne travailler les champs avec ses *taalibe* dans leur village d'origine à la saison des pluies (*nawet* en wolof), pendant quelques mois. Leur migration dans les grandes villes peut donc être saisonnière ; alors que pour une autre partie d'entre eux, elle est plus ou moins permanente. Souvent, les maîtres de ces écoles coraniques ont donc encore un lien plus ou moins étroit avec leur lieu d'origine rural ; comme on le verra plus loin, la migration de ces *daara* est due à plusieurs facteurs socio-économiques, qui ont induit un important exode rural au Sénégal. On appelle en wolof ces écoles coraniques migrantes des *daara nooraan* si elles sont saisonnières ; et des *daara saïncaan* pour celles qui s'installent nouvellement en milieu urbain [PARRER/REPUBLIQUE DU SENEGAL/UNICEF, : 44].

Les maîtres établissent leur *daara* dans des maisons abandonnées ou en construction, souvent dans les banlieues plus ou moins lointaines des villes ; elles bénéficient d'une certaine tolérance de la part de la population. Car l'apprentissage coranique revêt une grande importance traditionnelle ; ainsi, il peut être considéré par le propriétaire comme très bénéfique, sur le plan religieux et mystique, que le Coran soit enseigné dans les locaux de sa maison en construction. Dans ce dernier type de *daara*, l'apprentissage du Coran peut s'apparenter à un écran pour exploiter les enfants, car ils mendient quotidiennement pour l'entretien du maître. La différence entre ces *daara* et celles existant depuis longtemps en milieu rural réside notamment dans le nombre d'heures passées à mendier au lieu d'apprendre le Coran, dans la quête à visée pécuniaire, dans les mauvais traitements subis par une certaine proportion de ces *taalibe*, qui sont livrés aux multiples dangers dans les villes, et ne subissent quasiment aucun contrôle, ni social ni familial.

« Dans les zones urbaines, il existe des daaras créées par des marabouts venus de l'intérieur du pays, poussés par l'exode rural provoqué par la sécheresse et la désertification. Il est cependant peu probable qu'ils se fassent tous accompagner par des groupes importants de talibés, compte tenu des difficultés d'hébergement que connaissent les principales villes du Sénégal. Les premiers marabouts qui s'installèrent dans les villes avant le mouvement d'urbanisation accélérée purent y créer des daaras aussi spacieuses que celles de leurs villages d'origine. Mais ceux qui sont venus à partir des années 1970, ont eu à se contenter de daaras de taille très modeste : une petite villa de 10 m/15, un logement de fortune en banlieue, voire une baraque. » [Mbacké, 1994 : 14]

ENCART N°5 : descriptions d'écoles coraniques et de *daara*-exploitations (décembre 2009/janvier et mai 2010)

Les *daara*-exploitations

Les deux *daara*-exploitations sont comme je l'ai expliqué dans ma méthodologie situées à environ 20 kilomètres de Touba, dans le "Grand Touba" ; elles appartiennent donc à des marabouts se rattachant à la *muridiyya*.

Le premier *daara*-exploitation est composé de quatre cases carrées (entre 3 et 4 mètres de largeur), avec des murs en dur et un toit en paille. Ni l'espace d'habitation, ni les champs ne sont visiblement clôturés. C'est par la production annuelle d'arachide que Talla (âgé de vingt-cinq ans) a répondu à ma question concernant la surface de l'exploitation (500 kilogrammes par an). Selon lui, ce serait parce que « *le daara est un même titre foncier* », ce qui fait référence au fait que la ville de Touba et sa région proche ont un statut foncier particulier, le *Xalif général* de la confrérie mouride attribuant des parcelles en culture aux marabouts qui lui sont affiliés, sur lequel ils construisent des concessions³⁵. A l'intérieur des cases, le toit est renforcé par des bâches en plastique cousues entre elles. L'entretien a lieu dans la case du *javriñ* et de son assistant ; elle comporte deux portes, l'une en face de l'autre, afin de faire un courant d'air, avec des tentures en voile pour couper le soleil et le vent, mais pas de fenêtre. Le sol est de terre battue recouverte de nattes en plastique ; on y voit deux lits, une petite armoire, une radio. Les trois autres cases sont regroupées un peu plus loin en face ; le *daara* n'a pas d'autre habitation proche. Un toit en paille a été construit entre deux des autres cases ; l'assistant *javriñ* me précise que c'est à cet endroit (*mbar*) qu'à lieu l'enseignement coranique et celui des *xasaïd* (les poèmes à la gloire d'Allah et du prophète Muhammad écrits par Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké), par terre, pour les seize *taalibe* qui sont internes dans ce *daara*-exploitation. Il y a un troupeau de moutons pas loin, et une charrette dans un coin. L'assistant me dit que tout l'espace autour du *daara* est constitué de champs d'arachide et de mil ; on peut voir un tas de paille à un endroit, consécutif à la période de récolte qui vient de finir.

Le second *daara*-exploitation est beaucoup plus grand que le premier, malgré qu'on ne voie pas de délimitation précise des champs cultivés. Ce *javriñ* ne peut pas non plus me dire précisément la surface du *daara*-exploitation (selon lui « *plus de deux hectares* »), qui produiraient 600 kilogrammes d'arachide et 7 tonnes de mil par an. L'espace d'habitation est clôturé par de la végétation tressée. Les cases sont rondes ou rectangulaires, au nombre de treize selon le *javriñ* dans lesquelles vivent les vingt et un *taalibe* que compte ce *daara*-exploitation (je ne compte que six cases ; Papis inclut probablement dans ce nombre les sortes d'entrepôt que l'on peut voir à côté des cases). Elles ont aussi un toit de paille et des murs en dur. A l'intérieur, le toit est recouvert de feuilles de journal, ou de sacs de riz cousus entre eux. La case du *javriñ* où a lieu l'entretien est ronde, avec deux lits qui se font face. Elle comporte une porte avec une tenture en voile, et une fenêtre sans vitre. Il y a une grande natte en plastique par terre, et deux coffres tressés pour les affaires. Là aussi, l'enseignement coranique a lieu par terre, dans la cour à l'extérieur des cases ; on peut y voir des animaux en liberté : moutons, chèvres, poules. Un grand réservoir rectangulaire d'environ un mètre de haut est dans la cour, il doit aussi servir pour le linge et la préparation des repas. On peut voir aussi une sorte de hangar, avec des murs en tôle et un toit de paille, probablement pour entreposer l'arachide et le mil. Les champs sont cette fois aussi situés aux alentours proches du *daara*.

³⁵ « Le Titre foncier de Touba (...) englobe la grande mosquée et s'étend sur 400 hectares autour. Il a été établi le 11 août 1930 sur réquisition du gouverneur général de l'Afrique-Occidentale Française (AOF). (...) Le pouvoir foncier du xalif général se fonde ainsi sur le Titre foncier mère qui est en réalité le prolongement de la cession foncière accordée en 1928 par les autorités coloniales sous forme d'un bail de 50 ans et qui est la base officielle de sa légitimité sur le sol toubien. (...) Le Titre foncier est réinterprété par la confrérie. Son existence est invoquée par la plupart des mourides et des Toubiens pour justifier le statut d'exterritorialité (...) [qui] sert le Titre foncier et les ambitions foncières démesurées du projet urbain, leur conférant une certaine élasticité. Ainsi, si à un moment donné, les mourides ont donné comme limite du statut particulier un rayon de 2 kilomètres à partir de la grande mosquée (...), la ville n'a cessé de gagner des espaces appartenant au Domaine national. Sous ce rapport, la création de la Communauté rurale de Touba en 1976 est une légitimation juridique de ce qu'il faut appeler une extension du statut particulier. (...) La Communauté rurale de Touba comptant 74 villages, le pouvoir foncier du xalif s'élargit de manière décisive. (...) Le xalif général ou les xalifs de lignage attribuent en toute « légalité » les terres du Domaine national qui constituent dans le même temps les terroirs des villages-satellites maraboutiques. » [Gueye, 2002 : 286-288]

Les écoles coraniques de Touba

Ces deux écoles coraniques sont les mêmes que celles abordées dans ma méthodologie, situées à Touba même, dans un quartier situé près du centre-ville.

Pour accéder à la première école coranique, nous traversons la cour de la concession du maître, où nous saluons ses femmes, car la mosquée du maître-*imâm* jouxte sa maison. Elle est constituée d'une grande salle de plain-pied, attenante à la mosquée. Le maître, Abdoulaye, a pu me préciser la surface du hangar où il enseigne (150 mètres carrés), l'ayant lui-même construit en 1987 ; bien avant la mosquée attenante dont il est l'*imâm*, créée en 2003. La pièce où nous sommes, qui appartient à la mosquée, est vide, à part sur la gauche une natte en plastique, sur laquelle est posé un vieux matelas contre le mur. « *Pour les chambres, nous avons trois pièces : ici là où nous sommes, plus deux autres, et un grand hangar qui sert aussi de dortoir, même les taalibe ne parviennent pas à le remplir. Oui, nous avons des nattes, des matelas.* » En face de l'entrée, la porte de l'école coranique est ouverte. Les élèves seraient selon le maître « *environ trois cent* », des filles et des garçons, qui ont de quatre à vingt ans. Ses autres enfants font leurs études coraniques dans d'autres *daara* d'enseignement, sans qu'il ne veuille me dire combien ils sont, ni où ils vivent. A côté de cette porte, des *alwa* ("écritoirs en bois") sont adossés au mur. La salle d'enseignement ressemble à une sorte de hangar, avec un toit de tôle ondulée et une ouverture dans le fond à droite, qui donne sur une autre salle de cours à l'air libre. Il fait sombre dans l'école coranique ; les enfants sont accroupis ou assis sur des morceaux de tissus, de toile de jute ou de sacs de riz posés à même le sol de terre battue.

La seconde école coranique est située à quelques rues de la première, dans le même quartier. Elle se trouve au premier étage à gauche juste après l'entrée de la concession du maître, Maktar, où il vit avec sa famille. Elle a été créée par sa famille, qui possède cette concession à Touba depuis longtemps : « *Cette maison est aux ancêtres, mon père me l'a léguée.* » Le maître ne connaissait pas la surface de l'école coranique proprement dite ; deux autres pièces étaient encore en construction, attenantes à la salle d'enseignement. Il explique : « *Il y a deux grandes pièces avec des chambres, il y a des toilettes pour filles et aussi pour les garçons, et en bas aussi des logements pour ma famille et les enfants qui restent [qui ont été confiés par leurs parents], mais la plupart retournent chez eux. (...) Je vis avec mes femmes [quatre] au rez-de-chaussée.* » Les élèves seraient « *cent et quelques, plus de filles que de garçons* » selon le maître ; « *environ 25%* » sont des internes – que des garçons -, dont les propres enfants du maître. Les *taalibe* ont de cinq à vingt deux ans. Il s'agit d'une grande salle, avec d'un côté une balustrade donnant sur la cour de la maison ; deux autres côtés débouchent sur des couloirs et les murs des salles annexes en construction. Maktar m'expliquera qu'elles permettront de séparer ultérieurement les filles des garçons pendant l'enseignement. Sur le dernier mur, à côté de nous, il y a un tableau noir, ainsi que deux ou trois ordinateurs assez vieux posés sur des tables. Alors que les trois autres *daara* visités avaient le nom du marabout à qui ils appartiennent, ce maître a nommé son école coranique selon le descriptif de sa fonction en arabe (« *Centre d'éducation, d'enseignement et de formation au noble Coran, de science religieuse islamique, de français, d'anglais et d'informatique* »).

Le centre d'apprentissage confrérique de Tivaouane

Il s'agit du *daara* El Hadj Malick Sy, du nom du fondateur de l'une des branches sénégalaises de la *tijâniyya*, situé à Tivaouane. L'enseignant interviewé, que j'appellerai Ousmane, est l'adjoint du « *grand jawriñ* ». Il vit et donne cours dans une chambre étant une ancienne bibliothèque, où a eu lieu l'entretien ; on y voit d'ailleurs de nombreux livres entassés dans un coin. Dix maîtres coraniques enseignent dans ce *daara*, sous le contrôle du *jawriñ* et du Xalif général tijane actuel qui vit dans sa *zawiya* attenante à l'école coranique. Celle-ci est très imposante, recouverte de pierre rose ; le quartier est très propre. L'effectif est de cinq cent

élèves, dont environ 25% de filles selon l'interviewé. C'est un établissement comptant une centaine d'internes, ceux dont les parents ne vivent pas à Tivaouane ; certains d'entre eux viennent de très loin (Niger, Sierra-Léone). Ousmane enseigne à soixante *taalibe* le Coran et d'autres disciplines coraniques (grammaire, droit etc.) et confrériques (les *taysir*, poèmes écrits par le fondateur de la *tijâniyya* à la gloire d'Allah et du prophète Muhammad). Selon lui, les âges des *taalibe* dans ce *daara* vont de quatre ou cinq ans à trente quatre ans. Au niveau du logement, « *il n'y a pas beaucoup de chambres mais le daara est clôturé et il y a des hangars qui sont aussi des dortoirs. (...) Le daara, c'est quatre grands appartements.* » En effet, j'observe que les bâtiments de cette grande concession sont très bien entretenus ; d'un côté de la grande cour centrale, l'un d'eux est beaucoup plus imposant : c'est celui où loge le grand *janriñ*. On voit beaucoup de petits groupes de *taalibe* à l'ombre récitant des parties du Coran écrites sur leurs tablettes en bois ; d'après l'enseignant, certains d'entre eux préfèrent dormir dans la cour, car il y fait moins chaud que dans les dortoirs.

L'évolution récente des *daara*

On le voit donc, le système des *daara* sénégalaises, de la même manière que pour les catégories du marabout et du *taalibe*, est trop complexe pour qu'il me soit possible de réaliser une typologie précise, aux démarcations cloisonnées, de ce qu'il recouvre actuellement. Ces trois termes qui désignent des concepts différents peuvent plutôt être considérés comme des continuums, notamment selon leur évolution historique, qu'il m'est donc impossible objectivement d'inscrire dans une classification rigide.

En effet, ce type d'écoles a subi de nombreux bouleversements consécutifs aux changements sociaux, économiques, écologiques de la société sénégalaise et ouest-africaine depuis les années 1970. On peut tout de même constater que l'on trouve des *daara* sur tout le territoire sénégalais aujourd'hui, même en milieu très agreste et où la densité humaine est faible. L'enseignement coranique et son rapport au travail agricole et à l'éducation confrérique ont évolué concomitamment à ceux-ci ; on peut donc plutôt établir une sorte d'échelle d'analyse de ce phénomène en prenant en compte les différences de contexte entre les espaces rural, semi-rural, semi-urbain et urbain.

Dans les milieux rural et semi-rural, et dans les territoires où l'influence des confréries est très forte, on trouve surtout des *daara*-exploitations permanentes et des écoles coraniques du type traditionnel ; l'enseignement coranique y est souvent plus ou moins corrélé au travail agricole, selon le schéma que j'ai auparavant explicité. Il peut aussi, surtout s'il est prodigué dans des exploitations agricoles, être accompagné ou même remplacé par une éducation confrérique, les *taalibe* ayant quelquefois réalisé leurs études coraniques avant d'intégrer la *daara*-exploitation. La question de la légitimité de ce type d'enseignement par rapport aux autres types coexistant au Sénégal ne se pose quasiment pas pour la population, notamment la plus pauvre, puisqu'il s'agit souvent du seul type disponible. Raison pour laquelle je reviendrai ultérieurement sur ce type de *daara* à ancrage communautaire.

Par contre c'est dans les milieux semi-urbain et urbain que l'enseignement coranique a le plus évolué depuis une quarantaine d'années ; on y trouve un ensemble d'écoles plus ou moins formelles, qui sont en concurrence avec d'autres types d'écoles, laïques ou religieuses, dont les buts et les contenus d'enseignement diffèrent. Il semblerait que dans le cas de ces écoles ne résidant plus sur le territoire traditionnel, le système confrérique officiel ait beaucoup moins d'influence sur le fonctionnement de l'enseignement coranique et sur les agissements des maîtres, que ce soit d'ordre éducationnel ou mystique. Mais il s'agit de ne pas confondre les *daara* citadins informels dont il est ici question avec ceux que l'on trouve dans les centres urbains confrériques. Dans ce cas, c'est bien le *Xalif général* et son entourage officiel qui contrôlent et encadrent plus ou moins l'enseignement prodigué dans ces écoles coraniques, surtout celles fondées par les premiers chefs religieux soufis.

Donc à la marge de ces catégories difficilement délimitables avec précision, existent des *daara* dont les maîtres ont choisi, afin de s'adapter au contexte d'urbanisation et à la demande sociale sénégalais actuels, de les faire évoluer notamment en les rendant payants, et en y insérant des enseignements non coraniques. La complexité dans ce cas, sur laquelle je reviendrai plus loin dans cette recherche, concerne aussi la frontière, qui se révèle passablement floue, séparant ce type de *daara* et les écoles franco-arabes, ces dernières étant normalement inspectées et contrôlées par les pouvoirs publics sénégalais, puisque l'enseignement en français qui y est prodigué correspond à celui du programme officiel, depuis l'introduction de l'enseignement religieux dans le système éducatif sénégalais, au début des années 2000.

ENCART N°6 : Un *daara* assimilable à une école franco-arabe à Dakar

En ce qui concerne les *daara* situés en milieu urbain, il me fut très difficile de réaliser des entretiens avec leur maître, comme je l'ai expliqué précédemment dans la partie consacrée à ma méthodologie d'enquête ; j'ai tout de même réussi à en interviewer quelques-uns.

L'un de ces *daara* était à l'origine consacré totalement à l'enseignement coranique et confrérique mouride lors de sa création dans un village de la région toubienne en 1967. Il comptait une trentaine de *taalibe*, puis une centaine lorsqu'il fut déménagé à Touba en 1987. Il a muté lorsque le *boroom daara* en a ouvert une « *extension* » une vingtaine d'années après, sous forme d'un internat situé dans un quartier populaire de Dakar. « *Sous la forte demande des parents des taalibe pour la création ou l'extension de ce daara, ça m'a poussé à ouvrir l'internat* » qu'il gère actuellement à Dakar, « *sur la demande des familles d'enfants qui ne voulaient pas qu'ils soient trop loin d'eux pour les fêtes de Korité et de Tabaski.* » Ce second internat mouride compte à peu près le même nombre d'enfants, que des garçons. Il s'agit d'un grand bâtiment de deux étages clôturé, peint en blanc. Il comprend plusieurs dortoirs, une cuisine, un grand réfectoire, une cour intérieure avec des nattes. Certains des élèves viennent du Mali, de Guinée Bissau, de Sierra Léone ou du Niger et même d'Espagne pour trois d'entre eux. Ce maître a lui-même deux filles et deux petits-fils en internat dans ce *daara*. On y trouve un surveillant et deux enseignants rémunérés : l'un pour les matières en français (langue, histoire), le second pour l'arabe et les sciences coraniques. Le maître, qui sait parler le wolof, l'arabe et le français, se consacre lui aussi à l'enseignement de

l'islam et des *xasaïd* mourides. Le personnel compte en sus cinq femmes, elles aussi embauchées, qui préparent la nourriture, font le ménage et lavent le linge des *taalibe*, et ne vivent pas dans les locaux. Les enfants ne sortent pas du *daara*, mais ceux dont la famille vit à Dakar « ont la possibilité de rendre visite à leurs parents le jeudi et le vendredi, ou lors des grandes fêtes de la Tabaski ou de la Korité. » Ils ne pratiquent donc pas de mendicité à visée pécuniaire ou nourricière. Les *taalibe* suivent neuf heures de cours par jour, sauf le vendredi : quatre heures de matières en français le matin, trois heures d'arabe et de sciences coraniques l'après-midi, et deux heures de révision du Coran chaque soir.

Le maître m'a expliqué que la rémunération parentale dans ce *daara* urbain-ci dépendait de la situation financière des familles des *taalibe* : les mensualités allaient de 5 000 FCFA à 25 000 FCFA, et il leur était possible de « payer par tranche », donc d'étaler le paiement en plusieurs fois. Dans le cadre de ce que j'ai expliqué précédemment, on voit bien ici que c'est l'implantation d'une nouvelle "branche" de ce *daara* en milieu urbain qui a fait muter le type auquel il pouvait être rattaché. En effet, dans l'école coranique initiale à Touba, dont le maître a délégué la responsabilité à un de ses grands fils, ne sont enseignées que les matières coraniques et confrériques. En migrant à Dakar, le maître a donc élaboré une stratégie nouvelle d'obtention de revenus : afin de s'adapter au contexte économique et social spécifique auquel il a été confronté, il a choisi de créer un *daara* fonctionnant sur le modèle d'une école franco-arabe. Ainsi il me dit : « L'Etat ne contrôle pas mon *daara*, sauf si je les appelle. Mais le diplôme d'ici est reconnu par l'Etat. » Cette école franco-arabe fait partie de celles qui ont bénéficié de la loi de 2003, selon laquelle les écoles franco-arabes peuvent dorénavant être intégrées dans le système formel d'enseignement sénégalais (cf. *infra*).

J'aurai ultérieurement l'occasion de revenir sur ces sujets : les différences entre l'enseignement formel/informel, et les mutations que les *daara* ont subies dans ce cadre ; le panel de types d'enseignement coranique s'offrant aux parents de *taalibe* ; les raisons des choix qu'ils effectuent, et les stratégies mises en place par les partenaires sociaux, étatiques, religieux interagissant dans ce phénomène. Ce qui me permettra de démontrer l'influence que les bouleversements subis par ce système a sur l'évolution de la mendicité infantile réalisée dans le cadre de l'apprentissage coranique : elle existe depuis longtemps en milieu rural traditionnel, mais a muté conséquemment à un ensemble de facteurs sociaux et religieux qu'il conviendra de spécifier.

Ainsi le contexte contemporain sénégalais, marqué par une importante et rapide urbanisation, des mouvements migratoires de plus en plus conséquents et une certaine déstructuration du tissu social et familial, explique la démultiplication du nombre d'enfants confiés plus ou moins totalement aux maîtres d'écoles coraniques, qui deviennent souvent en milieu très urbain des *taalibe*-mendiants. Là aussi, cet état de fait résulte d'un certain nombre de stratégies élaborées tant par les parents de ces enfants, que par les maîtres, qui doivent tous s'adapter à des bouleversements économiques et environnementaux, ainsi qu'à l'urbanisation et à la monétarisation des rapports sociaux.

Dans cette première partie, il s'est agi d'explicitier l'origine et la manière dont s'est implantée la religion musulmane au Sénégal. Les spécificités de l'islam confrérique soufi qui y est

pratiqué ont évolué dans un cadre historique et social, dont l'analyse m'a permis d'en expliquer l'influence sur le phénomène qui m'intéresse dans cette étude : à savoir l'existence, particulière à toute l'Afrique de l'Ouest et plus encore au Sénégal, d'une "catégorie de la rue" représentée par les *taalibe*-mendiants. Ces enfants sont confiés à un marabout/maître migrant avec son *daara*, pour tout un ensemble de raisons dont la compréhension va être le sujet de la partie suivante. On peut dire en conclusion de cette première partie que :

« La troisième étape [du développement de l'islam en Afrique subsaharienne], celle qui accompagne la diffusion de mouvements confrériques à partir du début du XVIII^e siècle, correspond à l'enracinement populaire de l'islam et au développement d'un encadrement pédagogique, économique et politique « de proximité » qui va instaurer un réseau de plus en plus dense d'allégeances, d'hégémonie et d'échanges entre maîtres et disciples, espaces locaux et régionaux, charismes hérités et charismes institués. » [Ould Cheikh, 2004 : 113]

Tableau récapitulatif des différences entre les *daara* à ancrage communautaire et les *daara* en mutation

	<i>Daara</i> à ancrage communautaire	<i>Daara</i> en mutation
Types de <i>daara</i> :	<i>Daara</i> -exploitation. <i>Daara</i> confrériques urbains. <i>Daara</i> de proximité, en externat et en internat.	<i>Daara</i> informels citadins. Internat pour la majorité des <i>taalibe</i> .
Migration :	Des <i>taalibe</i> à visée religieuse (<i>siyáha</i>). Régionale et internationale.	Du maître et de ses <i>taalibe</i> par des réseaux de migration. Régionale et internationale.
Confiance parental :	Rapports de confiance, d'alliance, échange de <i>baraka</i> .	Stratégies de lutte contre la pauvreté.
Activités du maître :	Enseignement coranique et éducation confrérique visant à la reproduction de normes. Responsabilités religieuses (imâmat...) Activités relevant du "caché".	Enseignement coranique et éducation confrérique moins primordiaux. "Salarial" suite à la mendicité des <i>taalibe</i> . Activités relevant du "caché".
Revenus du maître :	Travail des <i>taalibe</i> dans ses champs. Dons des parents et de la communauté. Pratiques relevant du "caché".	Parfois travail saisonnier dans les champs. Un peu de dons et surtout quête monétaire des <i>taalibe</i> . Pratiques relevant du "caché".
Activités du <i>taalibe</i> :	Travail dans les champs pour les <i>daara</i> -exploitations. Apprentissage coranique et/ou confrérique.	Parfois travail saisonnier dans les champs. Peu d'apprentissage coranique et pas d'apprentissage confrérique.
Mendicité du <i>taalibe</i> :	Mendicité nourricière encadrée socialement, à des moments et endroits fixes.	Mendicité majoritairement monétaire beaucoup d'heures quotidiennement.
Relations entretenues entre le maître et son <i>taalibe</i> :	Crainte, respect, confiance, admiration. Echange de <i>baraka</i> . Liens assez personnalisés.	Beaucoup de crainte, perte de respect. Dépersonnalisation. Monétarisation.

TROISIEME PARTIE : Un univers en mutation

1. Des principes traditionnels en changement

On l'a vu, traditionnellement l'enseignement coranique sénégalais est effectué dans différents types de *daara* par des marabouts dont certains appartiennent plus ou moins lâchement aux systèmes hiérarchiques des *turnq* coexistant sur ce territoire. L'implantation de ces *daara* est due à tout un ensemble de facteurs sociaux et historiques relatifs à l'émergence et au développement spécifiques de l'islam sur l'espace sénégalais. Je réaliserai ici un descriptif de la manière dont s'organise et se déroule traditionnellement cet enseignement coranique, des différentes étapes d'apprentissage, et des rapports qui s'établissent entre le maître et son *taalibe*, basés sur un ensemble d'obligations mutuelles visant à codifier et à entretenir les liens sociaux existant entre les membres de la population musulmane sénégalaise.

Dans cette partie, il sera aussi question de la différence et de l'articulation entre un enseignement coranique, qui s'apparente à ce que l'on trouve dans toutes les sociétés où l'islam est présent ; et une sorte d'éducation confrérique, celle-là plus typiquement sénégalaise. Cette dernière induit un ensemble de comportements et de pratiques annexes à l'apprentissage coranique de base, qui influencent fortement les représentations sociales sur ce qu'il est permis ou non au marabout de mettre en pratique dans ses rapports avec ses élèves. Je discuterai aussi l'influence qu'ont pu avoir des principes d'éducation traditionnels africains non musulmans, comme les systèmes d'éducation en classes d'âges et les rites d'initiation, dans l'évolution de ces liens hautement symboliques au Sénégal.

Les principes de l'éducation confrérique ont été codifiés par les premiers chefs confrériques, notamment Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. J'ai déjà explicité l'importance prise dans ce cadre par le lien d'allégeance entre le *taalibe* et son marabout. En ce qui concerne plus spécifiquement les rapports entre l'élève et son maître, je mettrai l'accent sur le rôle de la mendicité religieuse, qui existe en milieu musulman traditionnel depuis l'implantation de cette religion au Sénégal. La quête pratiquée par les élèves d'écoles coraniques en milieu rural et/ou religieux correspond à des principes culturels et des normes sociales et religieuses, qui permettent qu'elle se déroule d'une manière adéquate dans le cadre reproductif transgénérationnel de comportements jugés positifs. Mais la mendicité majoritairement monétaire effectuée par les *taalibe*-mendiants en milieu urbain et semi-urbain, dans des écoles coraniques ayant été créées informellement par des maîtres qui ont migré avec leurs élèves, entre beaucoup moins dans ce cadre socialement normé. Elle bénéficie d'une moindre emprise de la part de la communauté.

Elle devient ainsi une mendicité ordinaire, qui met au second plan les vertus éducatives de l'enseignement coranique et de l'éducation confrérique et vise beaucoup moins à une gratification symbolique de l'apprenant et du maître, encore très prépondérante en milieu traditionnel et rural. On peut donc considérer que le relâchement du contrôle social, familial mais aussi confrérique sur ce système d'enseignement et d'éducation induit des perversions et des déviances quant à son évolution depuis quelques décennies, en milieu urbain et moderne.

J'expliciterai aussi plusieurs raisons qui, analysées conjointement, permettront de donner des explications supplémentaires aux dévoiements et aux mutations subies par ces normes éducatives et enseignantes. Elles provoquent des bouleversements dans les relations entretenues entre les maîtres, les familles et les *taalibe*, qui se dépersonnalisent. Elles ont aussi des conséquences négatives concernant les conditions de vie des élèves de *daara* informels. D'autre part, elles autorisent la compréhension de la professionnalisation et de l'individualisation que cette catégorie de marabouts/maîtres a stratégiquement élaborées, en développant une éthique individualiste dans le cadre de la monétarisation de la mendicité et de l'individuation des rapports sociaux. Ces raisons ont aussi trait à la grande importance symbolique et religieuse de la migration religieuse traditionnelle (*siyâha*) précédemment évoquée. Je reviendrai sur son évolution en une migration massive de *taalibe* et de maîtres, provenant de régions sénégalaises et même de pays limitrophes, par l'entremise de réseaux organisés par certains de ces *boroom daara*. Ils commencent seulement à être étudiés et sont encore mal connus à l'heure actuelle, et doivent être analysés sous l'angle économique, social, politique et religieux.

Conjointement, ce processus migratoire ne pourra pas être examiné sans la définition et la compréhension préalables du principe traditionnel du fosterage, ou confiage d'enfants à des partenaires, domaine dans lequel entre celui réalisé par des parents au maître d'école coranique. Cette pratique est incontournable dans le fonctionnement des rapports d'alliances et d'entraides communautaires et familiaux africains. Son explicitation permettra de comprendre ensuite les mutations récentes qu'elle a subies au Sénégal. Enfin, suite à des changements sociaux, économiques, politiques et écologiques depuis une quarantaine d'années, sur lesquels je m'appesantirai, la population sénégalaise et celle des pays limitrophes sont entrées dans un processus de paupérisation et de vulnérabilisation, notamment en milieu rural. Ce sont donc ces phénomènes qui ont induit le dévoiement certain des pratiques qui nous intéressent ici : la migration infantile religieuse, le confiage d'enfants à des maîtres migrants et le développement de la mendicité en général, dont celle des *taalibe*.

Enfin, en filigrane de toutes ces démonstrations, il s'agira de ne pas oublier les *taalibe*-mendians qui sont les premiers concernés par ce phénomène complexe de la mutation de

principes de vie, d'enseignement et d'éducation traditionnels, musulmans et soufis. J'insérerai ainsi des observations participantes et des extraits d'entretiens d'individus gérant des écoles coraniques de différents types et d'anciens *taalibe*, notamment de *daara*-exploitations afin d'illustrer mes explications. Cela me permettra de décrire les nuances existant au sein de chacun des questionnements présentés ; qui prouvent, s'il en était besoin, qu'il est indispensable de replacer la parole du *boroom daara* et du *taalibe* au centre de cette analyse.



Le “hangar” où les *taalibe* récitent le Coran dans un *daara* de Touba intramuros



Le lieu d'enseignement du maître coranique dans un *daara* de Touba intramuros

L'enseignement religieux et le *boroom daara*

On peut considérer qu'encore actuellement au Sénégal :

« Chaque quartier, chaque hameau entretient au moins une école coranique et, si le maître vient à partir ou mourir, on note la tendance générale à le remplacer immédiatement, quitte à confier l'enseignement du Coran à un chef de *saare* [“enclos familial” en haalpular] même sans autre préparation que les quelques années d'études qu'il a faites en sa jeunesse. Chaque groupement d'islamisés secrète ainsi son *mallum* [maître d'école coranique en haalpular] quand il ne peut en trouver à proximité ou en faire venir d'ailleurs. » [Santerre, 1973 : 37]

Cet état de fait vient de ce qu'il est inconcevable, dans une communauté musulmane, que les enfants ne connaissent pas au moins les rudiments du Coran et les principaux rites indispensables afin de pratiquer l'islam. Malgré tout idéalement, pour enseigner les sciences coraniques, le maître doit être reconnu par son groupe d'appartenance comme possédant des connaissances religieuses suffisantes et être un *sâlib* (individu “vertueux, intègre” en arabe), soit grâce à son ascendance familiale, soit suite à ses propres qualités d'érudition. Lui-même a donc normalement suivi un long enseignement dans un *daara*, et s'engage à le transmettre ; il connaît le Coran par cœur, et il lui est souvent très facile de recruter des *taalibe*, dans sa famille ou dans son entourage proche [Mbacké, 1994 : 7]. Cette fonction est quelquefois héréditaire, mais aucun diplôme ou cursus spécifiques ne sont requis pour l'exercer. Etant idéalement un lettré, le maître possède souvent un nombre plus ou moins important de livres coraniques et religieux, ce qui peut accroître son prestige, relatif à la connaissance de la langue sacrée arabe et des préceptes islamiques³⁶.

On retrouve ici l'importance de la possession de *baraka* du *boroom daara*, qu'il doit pouvoir donner à ses *taalibe* par l'entremise de son enseignement mais qui repose aussi sur sa réputation de piété, d'abstinence, d'abnégation, d'humilité ; ainsi que sur ses grandes connaissances coraniques. En milieu traditionnel, l'interconnaissance est donc primordiale dans l'octroi et le maintien du statut de maître d'école coranique ; mais il repose aussi sur une « construction du charisme, (...) [une] représentation de soi », comme c'est aussi le cas lors d'une succession héréditaire dans le système confrérique soufi [Chih, 2004 : 89].

« (...) il n'est pas donné à tous les croyants de pouvoir juger de façon objective le degré de savoir susceptible de conférer l'autorité religieuse. La réputation, alors, devient un atout capital (...), elle est fonction du réseau des savants et de leur insertion dans les communautés locales. » [Launay et Ware, 2009 : 139-140]

³⁶ « Il existe en effet une extraordinaire unité pédagogique de l'enseignement coranique formulée dans le *Livre des règles de conduite des maîtres d'école (Kitâb âdâb al-mu'allimîn)* d'Ibn Sahnûn (IX^e siècle). (...) Muhammad Ibn Sahnûn (817-870, Tunisie) est le fils de Sahnûn ibn Sa'îd (776-856), dit Ibn Sahnûn, artisan de l'implantation de la doctrine malékite au Maghreb aux dépens des Hanéfites. » [Fortier, 1997 : 85 (corps de texte et note 3)]

ENCART N°7 : L'historique de la fonction de *jawriñ*³⁷ / maître d'école coranique

Il s'agit des dires des deux *jawriñ* et des deux maîtres d'écoles coraniques déjà précédemment cités, qui vivent à Touba ou dans sa région proche.

Talla a effectué son apprentissage coranique à Touba, pendant « 10 ans environ, avant de venir dans ce daara en 2002. (...) J'ai terminé le Coran, les principes du Coran, les ahâdith et toutes les recommandations à Touba ».

Quand à Papis : « C'est le *sëriñ* qui m'a amené ici et m'a nommé *jawriñ*, n'empêche que je travaillais dans un autre daara qui lui appartenait. (...) Il m'a nommé à cause de la confiance qu'il a en moi. (...) Il y avait un autre *jawriñ*, mais le *sëriñ* l'a remercié, sachant qu'il a accompli la mission qui lui était assignée, et à l'issue de son départ il m'a fait venir. (...) C'est ici que j'ai appris le Coran avec d'autres sciences (*fiqh*). J'ai passé vingt ans dans ce daara. J'y suis venu petit, tout petit. Je l'ai quitté pour un autre daara appartenant au même marabout, avant de revenir et d'être nommé aujourd'hui *jawriñ* depuis un an et quelques ».

Abdoulaye a voulu créer son école coranique, car : « J'ai vu mes grand-pères, ancêtres faire l'enseignement, donc j'ai voulu faire pareil (...) ; auparavant, j'étais un enseignant pas fixe ; j'étais vacataire dans les villages. (...) J'ai appris le Coran et toutes les disciplines en entier ailleurs, dans beaucoup de villages et de régions ».

Quant à Maktar, il me dit qu'il a effectué son « enseignement coranique et littéraire arabe et de la théologie à Diourbel ; j'ai très bien appris le Coran, et plusieurs façons de récitation. J'ai ensuite appris et enseigné le Coran dans la région de Tambacounda, d'où est originaire mon père. Mon grand-père était un grand chef religieux mouride qui a créé un village dans le département de Koumpentoum, vers Tambacounda ». Il a obtenu lors d'un concours une bourse pour partir étudier au Koweït, où il est resté deux ans dans un Institut islamique. Il a ensuite effectué des études d'informatique en France, jusqu'en première année de doctorat : « J'ai arrêté mes études pour des responsabilités familiales. J'ai travaillé pendant de nombreuses années comme commerçant en France ». Auparavant, il existait déjà une école coranique dans la concession de Maktar : « Effectivement, j'ai créé ce daara, mais il y avait mon neveu qui tenait un daara ici (...) dans un autre bâtiment ». Mais le maître n'était pas satisfait de l'enseignement qui y était donné : « J'enseignais à mes enfants trois ou quatre mois par an, lorsque je revenais en vacances. J'ai décidé de rentrer car j'ai réalisé que mon objectif n'allait pas être atteint. J'ai donc repris le daara il y a trois ans et cinq mois pour enseigner à mes enfants car personne n'était capable de le faire à ma place ».

En ce qui concerne Ousmane dans le grand daara de Tivaouane situé à côté de la *ẓawiya* du *Xalif général*, à la question de savoir comment il en est venu à occuper ce poste, il répond : « Bon, ce n'était pas mon intention, je ne l'ai pas cherché. C'est le marabout qui a eu confiance en moi, en ma modeste personne, pour gérer l'enseignement et il m'a confié des enfants. C'est lui qui m'a installé dans cette chambre qui constituait une bibliothèque. J'ai fait mes premières études à *Kokki* [centre religieux situé vers Louga dans la région du Cayor] durant sept ans. »

Ces extraits d'entretiens démontrent bien que souvent, les maîtres ou leurs représentants qui sont chargés de l'enseignement aux *taalibe* dans différents types de daara ont auparavant effectué leurs propres études coraniques approfondies, et pour certains d'entre eux confrériques, dans d'autres établissements religieux. C'est de manière héréditaire, ou suite à une "permission d'enseigner" (*ijāza*) délivrée par leur propre maître, qui reconnaît ainsi officiellement pour la communauté la validité des connaissances religieuses de l'aspirant-maître, que celui-ci peut ensuite enseigner le Coran et les sciences islamiques, et quelquefois les *xasaïd* et les *taysir* (les

³⁷ « Dans les daara, villages-pionniers mourides par lesquels la territorialisation s'est faite, c'est le *jawrin*, représentant du marabout absent ou exécutant principal du marabout présent, qui assure le bon fonctionnement de la localité et l'organisation d'une vie sociale très marquée par la logique de dépendance maraboutique. (...) Dans les villages maraboutiques ou sous influence d'une autorité maraboutique, la fonction a souvent été réinterprétée ou détournée par les marabouts. Elle devient une délégation de son autorité temporelle confiée à un disciple ou à un proche parent. Elle est vécue par celui-ci comme une sorte de consécration, de reconnaissance de services rendus au marabout, et surtout de confiance de sa part pour une bonne gestion des affaires quotidiennes du village. » [Gueye, 2002 : 211]

poèmes confrériques respectivement de la *muridiyya* et de la *tijāniyya*) aux *taalibe* qui lui sont confiés par leurs parents. Dans ces entretiens apparaissent aussi le fait que certains d'entre eux n'ont « *pas cherché* » à devenir *boroom daara* ou *jawriñ*, mais qu'ils y ont été selon eux poussés, que ce soit par le marabout avec lequel ils ont un *jebbëlu* (serment d'allégeance), ou parce que « *personne n'était capable de le faire à [leur] place* ».

Les moyens de subsistance du *boroom daara*

Le maître d'école/marabout vit grâce à différents dons ou prestations, plus ou moins prioritaires et préférentiels notamment selon la région géographique, l'ethnie, le fonctionnement du village ou de la communauté. Il peut traditionnellement combiner plusieurs fonctions, comme des moyens d'acquérir des revenus. Le premier est souvent la production de ses champs travaillés par ses *taalibe* en échange de leur apprentissage coranique, dans son (ou ses) *daara*-exploitation(s) ruraux toute l'année ; ou quand il revient périodiquement dans son village d'origine avec eux, pendant la saison des pluies (l'hivernage, le *navet* en wolof).

« Les maîtres coraniques ont toujours vécu principalement du produit de leur champ. (...) On connaît le cas des Mourides chez qui la communauté d'enseignement se superpose à une communauté de production de l'arachide. (...) La terre n'a jamais été toutefois la seule source de revenu et le soutien d'une école coranique a toujours reposé en partie sur les dons de la communauté et des chefs. » [Santerre, 1973 : 91]

Le maître bénéficie donc aussi des dons de membres de sa communauté d'appartenance et de divers responsables, temporels ou religieux : par exemple la *zakât*, l'aumône légale dans l'islam, qui peut lui être donnée par les parents de ses élèves, mais aussi lui être transmise par son propre *sëriñ* auquel il a prêté allégeance, ou bien le *sarax* (aumône surérogatoire) ; j'aurai l'occasion d'y revenir.

Un autre moyen de subsistance pour le *boroom daara* vient des présents en nature ou en espèce donnés par les élèves externes et leurs parents en remerciement de son enseignement, et de cadeaux à chaque fin d'étape d'apprentissage coranique. Notamment « lorsque l'élève achève l'ensemble du Coran, l'enseignant reçoit ce qui est appelé le présent « de clôture » (*kbatma*) », qui est dans l'ensemble du monde musulman la rétribution la plus souvent donnée et serait la seule obligatoire [Fortier, 1997 : 95]. Certains maîtres exercent aussi des fonctions religieuses lors des naissances, mariages, décès... qui sont celles attribuées en islam à l'*imâm*. Enfin, une partie d'entre eux combine quelquefois ce rôle de maître avec des activités maraboutiques relevant de la divination (*seetkat* : “voyant”), de la magie (*xerambat* : “magicien, sorcier”), de la guérison et du fétichisme (*xonjomkat* : “féticheur”) ; ce qui leur permet de bénéficier de revenus plus importants, quoique aléatoires.

On le voit donc, ces fonctions ne sont nullement exclusives les unes des autres ; le *boroom daara* compose ses activités et son rôle social et religieux au gré de ses compétences et des besoins

de sa communauté d'appartenance [Cissé S., 1992 : 42-43]. Celle-ci peut aussi faire appel à lui afin de régler les conflits et d'apaiser les tensions, car son statut d'homme religieux versé dans la connaissance de l'islam lui permet de bénéficier souvent d'une certaine considération d'impartialité ; il sera en mesure de les arbitrer, notamment en se basant sur la jurisprudence islamique (*fiqh*).

« En dehors des villes, l'enseignement coranique n'est pas une profession à faire vivre seule son homme. (...) Les dons des parents d'enfants y sont rares à cause des liens de parenté étroits entre maîtres et élèves. L'enseignement y est conçu beaucoup plus comme service rendu à la famille immédiate que comme métier ou profession. » [Santerre, 1973 : 92]

Même si comme je l'ai dit auparavant, les liens entre la communauté et le *boroom daara* sont souvent étroits et régulièrement entretenus en milieu rural, cette assertion est à nuancer selon le type de *daara* dont il s'agit. En effet, traditionnellement un individu peut difficilement refuser d'assurer la fonction de maître d'école coranique, si son entourage en a besoin ; il peut alors s'agir d'un « service communautaire » [Santerre, 1973 : 37]. De même, il est mal perçu par la communauté qu'un maître demande officiellement une cotisation aux parents de ses *taalibe* :

« L'ouverture du *daara* à tous les enfants a pour effet paradoxal de lui conférer une valeur civique (...). Sa gratuité semble moins induite par l'indifférence aux biens matériels de ses responsables que par leur obéissance à des prescrits religieux socialement valorisés. Les familles croyantes n'acceptent pas que l'enseignement religieux fasse l'objet d'un échange marchand qui le désacralise (...). Pareil contexte culturel interdit au maître de *daara* de réclamer une contribution, mais n'exclut nullement qu'il accepte les dons offerts par les familles. » [Charlier, 2004 : 49]

Mais en milieu semi-urbain et urbain, suite aux évolutions subies par la société sénégalaise sur lesquelles je reviendrai ultérieurement, la fonction de maître d'école coranique tend de plus en plus à devenir une « profession » enrichissante pour une partie de ces *boroom daara*, ce qui provoque ainsi une dépersonnalisation des rapports existant traditionnellement entre ceux-ci, leurs *taalibe* et les familles de ces derniers. Ainsi, outre les écoles coraniques les plus informelles, celles dont le maître a migré avec ses *taalibe* pour s'installer saisonnièrement ou de manière permanente souvent dans les quartiers populaires urbains, d'autres *daara*, qui peuvent être des internats, coexistent dans les grandes villes. Comme on l'a vu précédemment (encart n°6), les maîtres de ces derniers demandent une rémunération mensuelle de la part des parents des *taalibe* auxquels ils enseignent, rémunération qui peut être variable selon leurs moyens financiers. Dans ce type de *daara*, les maîtres n'ont donc plus, ou beaucoup moins, besoin d'exercer d'autres tâches annexes (possession de champs en milieu rural, activités de relevant du *sirr* (« caché »)...) afin d'augmenter leurs revenus. Par contre, ils peuvent continuer à bénéficier des dons

communautaires comme la *zakât* (“aumône légale” dans l’islam) ou la *sadaqa* (“aumône” surrogatoire).

ENCART N°8 : La rémunération des *jawriñ* et des *boroom daara*

Là encore, il s’agit d’extraits issus d’entretiens effectués avec les mêmes deux *jawriñ* et trois maîtres d’écoles coraniques : deux en milieu mouride toubien et le dernier à Tivaouane, fief tijane.

Talla, le premier *jawriñ* explique que : « *C’est le marabout qui nous donne tout le nécessaire dans le travail ; on n’a pas une rémunération. (...) S’il y a besoin en cas de force majeure c’est le marabout qui finance. Le marabout n’attend pas qu’on le sollicite, il règle et veille à nos besoins, il n’y a pas de salaire.* » Il précise que : « *Tout ce qu’on cultive appartient au marabout* ». Moussa, le second informateur présent lors de cet entretien, qui a lui-même été un *taalibe* dans ce *daara*-exploitation, m’explique que : « *Le marabout garde la récolte pour la nourriture de ses taalibe et de sa famille.* » S’il ne commercialise pas le produit de la récolte de ce *daara*, c’est probablement parce que, selon le *jawriñ* de ce même *daara* : « *Les tonnes qu’on cultive ne sont pas nombreuses, car l’effectif est minimum. On cultive environ une demi-tonne d’arachide. (...) Nous cultivons le mil, mais on ne peut pas préciser la quantité.* »

Dans le second *daara*-exploitation, le *jawriñ* Papis précise : « *On n’a pas de rémunération, on sort notre nourriture [de chaque récolte] et le reste c’est le marabout qui gère. Nous cherchons sa bénédiction mais pas un paiement. (...) Après avoir terminé le travail [la récolte], on donne tout au marabout, ensuite on en sort la nourriture [pour nous] jusqu’à la prochaine saison.* » Donc il semblerait que selon la grandeur de l’exploitation, et la production annuelle d’arachide et de mil, le marabout choisit de garder la totalité de la récolte pour lui, et d’en faire bénéficier ou pas ses *taalibe* – si ces derniers n’en bénéficient pas, ils mendieront leur nourriture. Il peut aussi décider d’en commercialiser une partie, après en avoir ôté la quantité dont lui, sa famille et ses *taalibe* auront besoin au cours de l’année à venir.

Le premier maître d’école coranique Abdoulaye m’explique : « *Je n’ai pas de rémunération fixe [des parents] : 1000 francs [CFA] ou rien, je ne demande pas de mensualité, c’est pour Dieu [qu’il travaille]. Dieu sera l’arbitre, il voit tout, je ne demande aucun sou.* »

Quant au second maître Maktar, il dit que les parents qui le rémunèrent sont : « *Peut-être 2%, il n’y a pas une rémunération mais une participation. Dieu est grand, je ne cherche pas l’argent ; il y a des gens de bonne volonté, je me contente à ma faim.* »

Enfin, le maître coranique de la *zawiya* de Tivaouane, Ousmane, m’explique : « *Il y a ce qu’on appelle des daara modernes où les enseignants perçoivent des salaires comme à Thiès, à Dakar... Mais pas encore à Tivaouane. Nous sommes derrière le marabout...* » Plus tard, je lui demande s’il existe une rémunération dans les *daara*-exploitations tijanes : « *Dans les daara d’exploitation, on paye mais à ceux qui sont étrangers, c’est-à-dire recrutés pour travailler dans les champs. Mais nous personnellement taalibe du marabout, nous cherchons de la baraka, mais pas l’argent ou autre. Et c’est pareil dans tous les daara mais il y a pas de différence chez le tarbiyya [éducation confrérique ; cf. infra] tijane. Car avant d’aller dans les champs, il faut apprendre la base, c’est-à-dire connaître l’islam. (de manière vive) Le travail dans les champs n’est pas forcé, ça dépend de la volonté du taalibe !* ».

Dans ce dernier cas d’un maître enseignant dans une école coranique appartenant directement au *Xalif général* tijane, on voit bien que les moyens de subsistance dépendent directement du bon vouloir de ce dernier : on retrouve l’idée, sur laquelle je reviendrai, d’un échange de *baraka* contre le travail des disciples, que ce soit dans le milieu de l’enseignement ou agricole. Ce “don de soi” doit être volontaire, au risque de dénaturer la relation d’allégeance ; les travailleurs non disciples n’entrant pas dans ce rapport d’alliance, ils peuvent être rémunérés monétairement.

Comme je l’ai explicité auparavant, il ne m’a pas été possible de savoir pendant mon terrain de recherches si ces maîtres pratiquaient des activités de guérison ou de thaumaturgie en

sus de leur enseignement, afin d'accroître leurs revenus. Ultérieurement, j'expliquerai en quoi, tant dans certaines *daara*-exploitations que dans des écoles coraniques en milieu urbain, comme celles de ces deux derniers questionnés, la mendicité effectuée par les *taalibe* joue un rôle indispensable dans l'obtention d'une nourriture journalière suffisante, puisque leurs parents ne rémunèrent pas régulièrement le *boroom daara*.

Il paraît intéressant ici de citer des extraits d'entretiens que j'ai réalisés avec deux anciens *taalibe* de *daara*-exploitations âgés tous les deux de 25 ans en octobre 2009 et mai 2010, qui les avaient quittés volontairement afin de travailler pour subvenir à leurs propres besoins.

Le premier, que j'appellerai Saliou, en est parti à seize ans : « *Lorsque j'ai quitté le daara, je faisais le marchand ambulant. (...) Actuellement j'ai une cantine [petit restaurant souvent informel] à côté de Guédiawaye [ville de la banlieue de Dakar]* ». A la question de savoir si ses parents donnaient de l'argent au maître du *daara* et si ce dernier recevait des dons monétaires, il répond : « *Oui, dans les conditions où il formule une prière à l'endroit d'un malade, donc ce dernier peut lui donner de l'argent ; ou bien des anciens du daara comme mon père donnent parfois de l'argent.* » Quand je lui demande s'il est toujours en contact avec le marabout de son ancien *daara*-exploitation, Saliou me dit : « *Oui, parfois je lui rends visite pour bénéficier de ses prières, si j'ai de l'argent aussi je lui en donne.* » Enfin, sur la question de savoir comment le maître utilisait la récolte : « *Le mil, il l'utilisait comme nourriture familiale, mais il vendait l'arachide pour acheter du riz.* »

Le second ancien *taalibe*, que je dénommerai Insa, a quitté le *daara*-exploitation à dix-sept ans : « *Je fais le commerce et je vends toutes sortes de marchandises nouvelles, surtout les produits chinois.* » Sur le fait de savoir si ses parents donnaient de l'argent au maître : « *On ne m'a pas informé, mais je pense qu'ils en donnaient, il y avait une relation entre eux.* » Plus loin, il me dit : « *Lors des manifestations comme les fêtes de Tabaski et Tamkharit les gens apportent de la viande ou de l'argent pour donner, contribuer au daara.* »

Ces deux exemples nous montrent bien que le *boroom daara*, ici de *daara*-exploitation, bénéficie souvent de plusieurs sortes de revenus : les récoltes de ses champs, qu'il peut revendre ; les dons de la famille de ses *taalibe* ou d'anciens élèves, mais aussi de membres de la communauté proche, notamment lors des fêtes religieuses. Ce peut aussi être un échange de prières de guérison contre de l'argent ; j'y reviendrai dans ma sixième partie.

Les buts de l'enseignement coranique

L'enseignement musulman est basé sur l'apprentissage du Coran plus ou moins par cœur, prodigué par un maître ayant lui-même une certaine connaissance du Livre (*Kitâb*) sacré, des *ahâdîth* (les paroles du prophète Muhammad), de la jurisprudence islamique (*fiqh*) et du dogme et des pratiques rituelles musulmanes.

« L'éducation islamique se transmet de génération en génération et ses principes varient peu, car ils ont une base divine puisée dans le Coran et dans le comportement du Prophète. Cette éducation vise autant la formation de l'âme que l'acquisition du savoir, dans le but de former un être humain soumis à Dieu et à ses lois. Toute l'éducation doit suivre l'évolution de l'enfant et être adaptée à son degré de maturation. » [Gandolfi, 2003 : 262-263]

L'apprentissage dans les écoles coranique sert à préserver l'intégrité de la culture et de la communauté islamique (*umma*). Le maître doit enseigner aux *taalibe* le Coran et les pratiques de l'islam. Il est censé leur inculquer aussi certaines valeurs comme l'obéissance, le respect, la soumission ainsi que l'humilité et l'entraide, quels que soient leur statut social, leur caste

d'appartenance ou leur ethnie d'origine. Ces qualités sont en effet très valorisées dans tout le monde musulman, et aussi dans les cultures et les traditions sénégalaises.

« L'école coranique apparaît comme un des lieux où les distinctions sociales ne se manifestent pas. (...) Le statut commun d'élève (...) efface toute différenciation sociale; personne n'échappe à l'apprentissage ascétique, aux punitions et aux corvées. » [Fortier, 1997 : 96]

Depuis l'origine de l'enseignement coranique, les meilleurs élèves souhaitant perfectionner leurs connaissances religieuses doivent parcourir de grandes distances afin de bénéficier d'enseignements plus approfondis auprès d'autres érudits renommés pour leur spécialisation dans l'un ou l'autre domaine de la religion musulmane – droit, grammaire etc. La migration à visée d'apprentissage coranique est donc une pratique très ancienne, et il est très positif pour un futur maître d'être reconnu comme qualifié dans plusieurs domaines de compétence religieuse. Dans le milieu nomade saharien d'où provient l'islam pratiqué au Sénégal, la *ghurba* (“exil”) ou la *rihla* (“voyage initiatique”) permettant de bénéficier de la transmission religieuse des grands maîtres donneront du prestige au *taalibe* [Ould Abdellah, 2000 : 78-79].

Cette tradition s'est aussi développée au Sénégal ; comme dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, il semblerait que le contexte géographique, historique et surtout ethnique dans lequel est pratiqué cet apprentissage coranique influence dans une proportion certaine l'importance de « l'art de la migration » [Kuczynski, 2002 : 116], notamment lorsque l'élève envisage de devenir lui-même un *sëriñ*. Au-delà de la valorisation de ces voyages dans le cadre de l'apprentissage de l'islam, traditionnellement en milieu africain ils sont souvent envisagés comme des sortes de rites d'initiation, qui permettent de former l'individu, afin qu'il trouve sa place au sein de sa lignée et de sa communauté, et qu'il s'endurcisse. Comme je l'expliquerai ultérieurement, le système d'éducation coranique et confrérique sénégalais est lui-même basé sur ces principes de dureté et d'incorporation profonde de valeurs, permettant la reproduction sociale d'un ensemble de comportements symboliquement importants dans la culture de cette société.

« Mais aller ailleurs (...) a aussi une valeur heuristique évidente : ces années d'apprentissage hors de chez soi sont considérées comme une étape indispensable dans la constitution de la personnalité, qu'on soit marabout ou non. (...) De ces valeurs proprement africaines, où il s'agit de former un homme, l'on peut certes, rapprocher celles que l'islam met en exergue, avec des connotations différentes : pérégrinations à des fins spirituelles (*siyâha*) d'origine soufi, qui clôturent le cycle d'apprentissage, ou *safar* des Diakhanké, aux buts plus explicitement pragmatiques (enseignement de l'islam, recrutement de disciples, vente d'amulettes de protection, recueil de fonds auprès de fidèles lointains, commerce). (...) Mais demeure, chez tous, ce besoin du détour par l'ailleurs pour devenir soi. » [Kuczynski, 2002 : 70]

De plus, dans l'islam, la recherche de la connaissance est très valorisée, comme le rapporte la tradition de certains *abâdith* du prophète Muhammad : par exemple, “*Du berceau jusqu'à*

la tombe, recherche le savoir” ; “L’étude de la science a la valeur d’un jeûne, l’enseignement de la science celle d’une prière” ; ou le plus connu : “Va chercher la science, jusqu’en Chine s’il le faut”. Dans ce cadre, comme nous l’avons vu, l’enseignement coranique est une obligation pour toute personne possédant un certain savoir religieux, qu’il se doit de transmettre à son tour, afin de perpétuer et si possible d’accroître la *umma*.

Les visées religieuses de cet apprentissage

L’apprentissage coranique le plus traditionnel est basé sur une forme d’enseignement qui s’inspire de l’“étude de l’aveugle”, qui consiste pour les élèves à mémoriser par cœur les textes coraniques sans aucune référence à la lecture des lettres, mots ni phrases. Cette méthode de formation remonte à l’époque du prophète Muhammad : dès l’enseignement qu’il prodigua à ses premiers compagnons, les *sabāba* [Cissé S., 1992 : 83]. Le mot même de Coran vient de *Qu’rân*, que l’on peut traduire par “récitation à voix haute”. Cet enseignement commence traditionnellement lorsque l’enfant a environ sept ans ; il faut normalement six ans pour connaître le livre saint par cœur (le *kamil*). La personne qui peut réciter de mémoire le Coran entièrement est désignée par le terme *hāfiẓ* (*hafaza* en arabe voulant dire “mémoriser”)³⁸. Lorsque l’enfant rentre dans sa communauté, une fête est quelquefois organisée pour le féliciter ainsi que sa famille, lors de laquelle on demande au *taalibe* de réciter le Coran, ou tout au moins des parties, par cœur. Le statut valorisé dont il bénéficie alors dans son groupe d’appartenance lui permet de faire bénéficier sa famille et ses proches de sa *baraka* ainsi acquise. Lors d’une entrevue le 7 décembre 2010 à l’université Cheikh Anta Diop de Dakar, le démographe Mohamadou Sall m’a ainsi expliqué :

« rendu en halpulaar, ça veut dire “maîtriser, être le gardien du Coran”. Cela veut dire que l’enfant qui est envoyé au daara, qui a le Coran dans la tête, toute sa lignée paternelle sera sauvée de l’enfer. L’enfant sera lui aussi sauvé. »

Le fait que l’arabe ne soit pas la langue maternelle des enfants ni du maître d’école coranique au Sénégal paraît à première vue étonnant, si on considère que l’alphabétisation doit être l’un des buts fondamentaux de tout type d’enseignement, laïc ou religieux. Mais les visées de l’enseignement coranique en termes pédagogiques et religieux sont basées sur le principe que le Coran et la langue arabe classique sont sacrés dans l’islam. La récitation (*tajwīd*) du texte religieux, correcte et selon la bonne scansion, est donc avant tout un acte de dévotion. Cette sacralité permet d’expliquer le fait que la psalmodie du texte coranique et certaines litanies et invocations

³⁸ « C’est-à-dire quelqu’un qui préserve le Coran et le porte en lui-même. Le titre de *hāfiẓ* est tellement prestigieux que, dans certains pays, on l’ajoute au nom propre du disciple qui a réussi à mémoriser le Coran. Une pareille pratique est une forme de reconnaissance de l’effort qu’il a dû déployer l’élève pour accéder à un tel mérite. » [Mbacké, 1994 : 9 (note 2)]

(*dhikr*, le “souvenir de Dieu”) soient souvent utilisées par tous les musulmans, mais aussi par le groupe des marabouts ayant des pratiques divinatoires et guérisseuses.

La compréhension du texte du Coran est donc secondaire, par rapport à son “absorption” par l’élève. L’important est d’abord d’appréhender la signification de la religion, du chemin qui mène à Allah, en l’incorporant physiquement. C’est l’une des raisons pour lesquelles les *taalibe* ingèrent parfois la parole divine en léchant la tablette en bois (*lawh*) sur laquelle a été transcrit le Coran ; ou en buvant une potion d’écrits coraniques dilués dans de l’eau (*saafara*) [Launay et Ware, 2009 : 134-135].

« A la base de cette conception, nous trouvons le dogme musulman considérant le Coran comme un message divin littéralement dicté au prophète Muhammad par l’Ange, et dont chacun des mots, des phrases et des versets reflète un verbe céleste transcendant et éternel. (...) Par cette récitation du Coran, le musulman pratiquant s’approprie cette énergie divine, il se laisse compénétrer par sa force et son efficience. On comprendra que cette valeur quasi sacramentelle accordée à la lecture du Coran ait, dès les premières générations de l’Islam, pu glisser vers des pratiques plus utilitaires, et qu’on ait utilisé des versets du Livre saint à des fins de guérison ou de divination. » [Lory, 2012 : 164]

La répétition (*tikrâr*) est primordiale dans cet apprentissage, avant la compréhension de la langue et de l’écrit par l’élève. Selon cette optique transcendante de la récitation du livre saint, l’enseignement coranique ne vise pas à l’alphabétisation des élèves, mais au déchiffrement, puis au recopiage du texte sacré. Pour ce faire, le maître écrit une petite partie du Coran sur la tablette en bois (*lawh*) de chaque *taalibe* dont il a la charge d’enseignement à l’aide d’un calame (*qalam*). L’apprentissage commence par la sourate d’ouverture (*fâtîha*) puis par les deux ou trois dernières sourates du Coran. Ce sont les plus courtes, et les plus utilisées pour les prières quotidiennes obligatoires de tout musulman. Ensuite seulement l’enfant apprend les autres sourates, jusqu’à pouvoir réciter l’ensemble du Coran dans son bon ordre lorsqu’il le connaît par cœur. Ici encore, nous retrouvons l’influence certaine de l’islam soufi mauritanien dans les supports utilisés pour l’apprentissage coranique sénégalais³⁹.

³⁹ « Le mode de vie nomade devrait avoir favorisé, par ailleurs, la frugalité documentaire et ce côté essentiellement "lavable" que conférait à la culture savante nomade son support privilégié, la planchette de bois (*lawh*), seul "cartable" de l’étudiant dans cet univers mobile. L’apprentissage de l’écriture reposait, en effet, dans l’espace mauritanien, sur un équipement sommaire, qui en a largement déterminé les caractéristiques formelles. Il s’agit principalement du calame (*qalam* ou *qlām* en dialectal *hassāniyyā*) et du *lawh*, à l’instant mentionné. Le *qlām* était fabriqué à partir de palmes de palmiers, ou de tiges de différentes variétés de graminées (*aṣ- ṣbaṭ*/Aristida pungens; *um-rakbā*/Panicum turgidum). Il s’agissait d’un outil d’une quinzaine de centimètres, à la pointe taillée et fendue, travaillé différemment selon sa destination (écriture sur la planchette de bois ou sur papier, etc.). La planchette, se présentant sous la forme d’un rectangle arrondi dans sa partie supérieure, de 30 à 50 cm sur 15 cm à 20 cm, était taillée dans des bois durs comme l’essence locale appelée *aygnīn* (Capparis decidua). Diverses espèces d’encres étaient fabriquées en fonction des supports et des matières. » Il s’agit d’un extrait d’une conférence prononcée par Ould Cheikh lors d’une Conférence internationale à Addis-Abeba sur le thème de la “Préservation des manuscrits anciens en Afrique” (17-19 décembre 2010), intitulée “Le patrimoine manuscrit mauritanien” (pages 9-10), aimablement envoyée par l’auteur. En ce qui concerne l’encre, au Sénégal il semblerait qu’il existe entre autres le *daa* : c’est une

L'implantation de l'islam en Afrique subsaharienne a permis que peu à peu, les langues vernaculaires notamment sénégalaises, qui étaient à l'origine seulement orales, soient retranscrites à travers l'alphabet arabe. Ce phénomène d'utilisation des caractères arabes pour écrire des langues africaines est l'*ajami*⁴⁰, qui vient du mot "*ajamiyyu*" ("non-arabe" en arabe) ; on l'appelle *wolofal* pour la langue wolof. Ainsi, on peut considérer qu'une certaine proportion des sénégalais, qu'il est actuellement impossible de dénombrer mais qui savent lire et écrire en *wolofal*, sont alphabétisés⁴¹. C'est donc grâce à leur passage dans une école coranique, où ils ont appris à lire et écrire l'arabe, même imparfaitement, qu'ils pourront ensuite utiliser cet alphabet, notamment dans le milieu du commerce et de l'agriculture. Bien qu'aucune étude approfondie n'ait été réalisée à ce sujet, on peut tout de même relever qu'il est courant au Sénégal de trouver à la vente des livres ou des documents, souvent religieux, écrits en *wolofal*. Des programmes internationaux, élaborés par des OI (notamment l'UNESCO) ou des ONG en accord avec l'Etat sénégalais ont tenté à plusieurs reprises depuis le début des années 1980 de standardiser les différents *ajami* présents en Afrique subsaharienne, notamment suite aux tensions qui ont émergé relativement à la retranscription à partir de la fin des années 1960 des langues locales en alphabet latin. Mais ces différents essais furent des échecs.

J'aurai l'occasion de revenir ultérieurement sur ce sujet, notamment en relation avec les langues d'enseignement dans les différents types d'écoles coexistant au Sénégal. Mais on peut déjà relever ici que le rejet populaire de ces tentatives de standardisation est en grande partie dû au fait que la population musulmane les a souvent considérées comme une forme d'ingérence suspecte dans le domaine de l'enseignement religieux, en relation avec la sacralité de la langue arabe pour les musulmans [Cissé M., 2006].

« sorte d'encre utilisée par les talibés pour écrire sur les tablettes traditionnelles de l'apprentissage du Coran. Elle est obtenue à partir de cette couche noirâtre qui s'accumule sur la partie extérieure des marmites quand on utilise du bois pour la cuisine » [SAMUSOCIAL SENEGAL/UNICEF, 2010 : 157].

⁴⁰ « Ajami signifie « non arabe » et désigne le procédé qui consiste à transcrire des langues africaines sans écriture en utilisant l'alphabet arabe. Il existe de nombreux corpus ajami en Afrique. Ousman [dan Fodio] et son entourage transcrivaient dans leur ajami le fulfulde, le haoussa et le tamasheq ; beaucoup de ces écrits étaient des poèmes, destinés à la récitation et non à la lecture. Cette littérature « parlée » avait beaucoup de similitudes avec le Coran, écrit pour être récité, et destiné au public massivement illettré de l'époque de Muhammad. » [Robinson, 2010 : 209]

⁴¹ Pourtant, il paraît important de remarquer à nouveau (cf. ma méthodologie) que lors de l'un des entretiens que j'ai effectués en décembre 2009 avec le maître d'une école coranique située à Touba intramuros (Abdoulaye), celui-ci m'a dit, alors qu'il prenait des notes en alphabet arabe (n'étant pas arabophone, je n'ai pas pu savoir si c'était du *wolofal*) sur ce que je lui disais lors de ma présentation personnelle ainsi que des buts de ma venue : « *Comme je suis analphabète, vous savez, tout ce que vous me dites m'intéresse, je note tout...* ». Lorsque je lui fais remarquer qu'il est bien en train d'écrire et qu'il n'est donc pas analphabète, son visage se ferme et il ne relève pas ; il me fait signe de commencer l'entretien... Je n'ai pas ensuite réussi à le questionner à nouveau à ce sujet, mais il semblerait donc que pour lui, savoir écrire en utilisant l'alphabet arabe n'entre pas dans la cadre de l'alphabétisation (il ne sait pas, ou mal, écrire ni parler le français). Peut-être ce terme fait-il trop référence à un corpus de compétences et de connaissances, qu'il juge ne pas correspondre à celles qu'il possède ? Kuczynski relève elle aussi le fait que les marabouts parisiens provenant notamment du Sénégal se considèrent comme illettrés : « C'est-à-dire qu'ils ne maîtrisent pas le français » [Kuczynski, 2002 : 119 (note 15)].

Les deux étapes de cet enseignement

Il existe deux grandes étapes longues dans l'enseignement coranique du maître à ses *taalibe*. Dans la première, l'enfant apprend à déchiffrer la langue arabe, mais il n'en comprend pas la signification. En effet, on considère qu'il n'est pas capable de discuter raisonnablement le texte sacré, et qu'il risque même d'en travestir la pureté, s'il lui est permis de l'étudier avant de pouvoir le réciter par cœur plusieurs fois.

« Dans la forme classique de l'éducation islamique, c'est la raison pour laquelle le *tafsîr*, l'exégèse de la parole divine, est traditionnellement la dernière discipline enseignée aux étudiants, bien après la mémorisation du Coran, l'étude de la jurisprudence [*fiqh*], la grammaire [*nahw*], l'histoire de la vie du Prophète, la poésie et la rhétorique. » [Launay et Ware, 2009 : 129]

Dans ce cadre, le *taalibe* opère par imitation (*taqlîd*) de son maître, ou des élèves les plus avancés souvent chargés de l'encadrement des jeunes, surtout dans les écoles coraniques comptant beaucoup d'enfants. Dans cette première étape, le maître fait reconnaître les lettres de l'alphabet arabe à l'élève, qui apprend peu à peu à les prononcer en les vocalisant correctement. Ensuite, il lui enseigne la lecture des mots et des phrases ; l'apprentissage débute donc par la lecture du Coran en arabe, après le déchiffrement de petites parties du texte. Selon les capacités mémorielles du *taalibe*, et le temps qu'il lui est possible de consacrer à son apprentissage chaque jour, cette étape peut traditionnellement durer de six mois à dix ou douze mois [Mbacké, 1994 : 7].

Après avoir mémorisé des portions de plus en plus longues, l'enfant apprend à les recopier, de manière parfaite ; enfin, il lui est permis de les réciter au maître. On voit donc ici toute l'importance de l'audition et de l'oralité au sein de l'enseignement coranique traditionnel ; aucune traduction du texte ne sera donnée à l'enfant pendant cette période. Le but est que le *taalibe* puisse recopier de tête intégralement le livre saint, sans aucune faute d'orthographe ni de grammaire. Cette dernière partie de la première étape d'apprentissage est la plus longue, elle dure plusieurs années. En effet, l'élève idéalement ne pourra être libéré de son apprentissage coranique que lorsque sa retranscription sera parfaite, ce qui induit la réalisation de plusieurs exemplaires du Coran avant que ce but ne soit atteint.

Mais la grande majorité des *taalibe* présents dans les écoles coraniques au Sénégal, et notamment ceux qui mendient une importante partie de la journée en milieu urbain, ne termine jamais cet enseignement primaire. Comme j'ai pu moi-même le constater pendant mes recherches en milieu rural et urbain sénégalais, les *taalibe*-mendiants au bout de plusieurs années ne connaissent qu'une petite partie du Coran, quelquefois à peine les sourates et les versets les plus indispensables à la réalisation de leurs prières quotidiennes.

« En Afrique de l'Ouest, l'apprentissage préliminaire du Coran ne peut être exactement qualifié d'instruction méthodique ou d'alphabétisation. Car l'arabe classique, qui sert de médium, est une langue que ni les apprenants ni leurs instructeurs ne maîtrisent vraiment. Le but est simplement de mémoriser et de savoir déchiffrer le texte sacré. (...) L'apprentissage préliminaire a lieu généralement entre 3 et 10 ans. A cette étape, le but est seulement de socialiser l'apprenant en tant que membre d'une communauté partageant des valeurs religieuses. Ce type d'apprentissage est ainsi souvent qualifié d'apprentissage « non-voyant », « jàngum gumba » en wolof. Car on y apprend à déchiffrer, à écrire et à apprendre par cœur les versets du Coran sans pour autant les comprendre. S'il n'est pas nécessaire de connaître l'arabe, le lire et l'écrire devient accessible à tout apprenant. » [Cissé M., 2006 : 80]

Il est important de remarquer que les filles qui vont à l'école coranique le font seulement en journée, ou bien pendant le week-end ou les vacances scolaires, à côté de chez elles, si elles suivent aussi un enseignement formel. Leur apprentissage est souvent moins approfondi que celui des garçons, et dure moins longtemps, cela étant dû au fait qu'elles sont très tôt poussées à aider leurs parents dans les tâches domestiques et à fonder leur propre famille. On n'en retrouve donc jamais dans la population des *taalibe*-mendiants en milieu urbain, ayant migré avec leur maître.

La seconde période débute lorsque le maître considère que son élève est prêt à raisonner par lui-même sur les textes. Il peut alors lui apprendre la langue arabe, afin d'étudier les livres de *fiqh*, pour finir par ceux qui pratiquent l'exégèse du Coran (*tafsîr*). Le *sëriñ* lui traduit mot-à-mot les textes, en lui apprenant la grammaire, le vocabulaire et la syntaxe. A ce niveau, s'établit donc une relation plus personnelle entre le maître et son élève. C'est lors de cette étape que certains *taalibe* qui en ont les moyens et l'envie migrent, pour une plus ou moins longue période, afin de parfaire leurs connaissances islamiques auprès d'autres érudits. Ils partent quelquefois dans de grandes universités ou des écoles coraniques réputées, au Maghreb ou au Moyen-Orient.

Puis lorsque le maître le considère apte, il attribue une *ijâza* à son élève, c'est-à-dire la permission d'enseigner à son tour à de jeunes *taalibe*. En effet, l'islam n'ayant pas de clergé, et privilégiant l'oralité et la réputation de sainteté à toute autre recommandation ou qualification, chaque nouveau maître cherche à s'inscrire :

« dans une généalogie de transmetteurs du savoir (*sanad* ou *silsila*). Le contenu du savoir procédant par imitation (*taqlîd*) des prédécesseurs, ce qui importe c'est la perpétuation de ce savoir par une chaîne fiable de transmetteurs » [Fortier, 1997 : 104].

Le nouveau maître pourra alors seconder son marabout dans la même école coranique, notamment pendant les absences de celui-ci ; ou bien créer son propre *daara*, et y accueillir quelques élèves, de son village d'origine ou des environs de son lieu d'établissement.

Les obligations mutuelles entre le maître et son *taalibe*

La soumission de l'élève à son maître est un comportement que l'on retrouve dans tous les systèmes d'éducation coranique, l'apprenant dans cette religion étant tenu de respecter et de suivre scrupuleusement les enseignements de son maître. Il doit avoir de l'affection pour lui, mais aussi le craindre, du fait des punitions physiques, le but étant que l'élève se surpasse dans son apprentissage. Les rapports entre le maître et son élève dans ce cadre sont donc ambivalents : ils sont basés sur le respect et l'obéissance d'une part car le premier possède la connaissance et la *baraka* nécessaires à l'apprentissage du second ; mais ils sont aussi un rappel permanent à la crainte d'Allah, qui est importante dans l'islam. Ainsi :

« Le respect et l'affection pour le maître comme représentant physique de l'islam étaient une conception établie, car on croyait que les *serignes* pouvaient communiquer la « bénédiction » (*baraka*) aux disciples. La vénération des agents du Livre était à l'image de celle du Livre lui-même, celui-ci étant par définition la source des miracles. » [Launay et Ware, 2009 : 134]

L'éducation coranique et le respect du au maître sont traditionnellement, au Sénégal comme ailleurs, représentés – outre le travail dans ses champs - par certaines menus travaux réalisés par les élèves en échange de son enseignement et de sa *baraka*, comme par exemple aller chercher du bois ou balayer et ranger les locaux. Car comme nous l'avons vu, dans le cadre de la perpétuation des liens d'allégeance entre une famille et la lignée de son marabout, le placement d'un *taalibe* par ses parents dans une école coranique n'est pas obligatoirement sujet à rémunération pour le travail effectué. Les familles des élèves étant souvent pauvres en milieu rural, le maître traditionnellement peut l'être tout autant.

« Le maître d'école coranique considère ses élèves comme des fils et ceux-ci le considèrent comme leur père spirituel. Les relations fondées sur l'enseignement se consolident et s'approfondissent (...) ; elles impliquent naturellement des droits et des devoirs. Si le devoir fondamental du maître est d'enseigner et d'éduquer, le droit le plus sacré de l'élève est d'apprendre le Coran par cœur et de recevoir une éducation basée sur les valeurs véhiculées par ce livre. (...) Voilà pourquoi les élèves doivent aussi s'adonner à des travaux lucratifs pour assurer leur propre prise en charge et celle de leur maître auprès de qui la plupart d'entre eux résident en permanence. » [Mbacké, 1994 : 10]

Dans le milieu rural, il existe donc un lien très personnel entre le maître et l'élève, puisqu'un disciple ayant terminé le Coran et ayant obtenu l'*ijāza* de son marabout peut être chargé ensuite d'enseigner aux propres enfants de ce dernier. Il lui est même permis quelquefois d'épouser l'une de ses filles ; le premier né d'un *taalibe* est prénommé quelquefois comme son ancien *boroom daara*. Tout cela permet d'entretenir les rapports de solidarité et d'alliance interfamiliaux et intergénérationnels dans la communauté.

C'est de cette manière que la *umma* accroît le nombre de ses membres et s'ancre dans tous les territoires où se diffuse l'islam. En apprenant le Coran par cœur, les musulmans peuvent donc en quelque sorte entretenir les préceptes et les rites de cette religion. Depuis les débuts de l'islam, l'un des moyens pour les communautés musulmanes de bénéficier d'exemplaires du livre saint est d'en faire recopier par les *hâfiẓ* à la fin de leur apprentissage. Notamment dans le milieu musulman sénégalais, comme ailleurs en Afrique de l'Ouest, les fondateurs des mouvements confrériques tels que Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké et Al Hajj Malick Sy se sont entourés de *taalibe hâfiẓ* capables de recopier le Coran, ainsi que les écrits de ces personnages, afin d'en multiplier les exemplaires précieusement gardés dans les bibliothèques des *sèriñ* et de leurs familles, jusqu'à aujourd'hui. Ces différents documents revêtent encore une très forte aura de sainteté, ce qui explique qu'il soit difficile actuellement de connaître exactement l'étendue numérique de ce corpus. En effet, les familles qui en possèdent rechignent à s'en séparer, même pour les confier aux bibliothèques confrériques, comme la *Khadimou Rassoul* ("serviteur du prophète") située à Touba à côté du mausolée du fondateur de la *muridiyya* [Cissé M., 2006].

ENCART N°9 : Les conditions d'apprentissage coranique

Les qualités requises pour apprendre le Coran et les relations entre le maître et ses taalibe

Que ce soit dans les *daara*-exploitations ou les écoles coraniques, le jeune doit avoir certaines qualités pour être considéré par son maître comme un "bon" *taalibe*. Selon Abdoulaye questionné à Touba, « l'intelligence et la non paresse » sont des facteurs importants pour l'apprentissage et la parfaite connaissance du Coran. Pour lui, le choix des *taalibe*, notamment ceux qui vont aider les autres, est « basé sur certains critères : l'humilité, la pitié, la maîtrise du Coran. (...) J'ai de l'affection, de la pitié envers eux ; les taalibe ont du respect envers moi, car je suis un bon enseignant ».

Pour le second maître Maktar, les *taalibe* qu'il a renvoyés avaient « un comportement contaminant, d'autres n'étaient pas d'accord ; beaucoup c'est parce qu'ils sont fainéants. (...) Il faut un niveau d'intelligence pour rester dans un *daara* ». Les qualités attendues d'un *taalibe* paraissent donc être l'intelligence, le courage, l'humilité, mais aussi le respect. Selon Abdoulaye, les relations entre le maître et son élève sont actuellement moins basées sur la peur : « Avant le *sèriñ* était considéré comme un ange, on le craignait ; aujourd'hui, ils [les maîtres et les *taalibe*] ont une relation amicale, moins de peur mais toujours du respect ».

Le premier *jawriñ* Talla, lorsque je lui demande quels rapports entretiennent le marabout et les *taalibe*, me répond : « Avoir son amour parce qu'il est dans le droit chemin. On n'aime par le marabout parce qu'il nous plaît mais pour le fait qu'on le voit agir de manière correcte dans tous ses gestes. On voit que le marabout agit correctement pour qu'on le suive. »

Ousseynou, maître d'école franco-arabe dakaroise, m'explique : « Les *taalibe* y peuvent des fois s'asseoir sur mes genoux, les petits. L'enfant si il ne t'aime pas, il ne fera rien ; il doit faire son travail avec volonté, on doit donc avoir de la gentillesse avec les *taalibe*. Personne ne veut quitter mon *daara*. Les parents qui veulent emmener leur enfant à l'école française, des fois l'enfant refuse parce qu'il mange mieux ici que chez lui ! »

L'ancien *taalibe* Saliou, qui a volontairement quitté le *daara*-exploitation dans lequel il avait été placé par ses parents pour devenir commerçant, m'a lui expliqué : « Je considérais le marabout comme un guide, celui qui donne des *ndigël* [terme wolof signifiant "ordre, recommandation,

conseil’], et il y avait de la peur. » Lorsque je lui demande ce qu’est selon lui un *ndigël* : « *Ndigël, c’est accepter et répondre à ce que le marabout te demande.* »

Et selon l’autre ancien *taalibe* de *daara*-exploitation, Insa, sur la question des rapports entre son maître et lui : « *C’est un rapport entre taalibe et marabout seulement. Je n’avais pas peur de lui, mais je le respectais en tant que mon enseignant.* »

On le voit donc, le rapport entre le maître et ses élèves est basé sur le comportement de ce dernier, qui en tant que guide doit agir de manière adéquate au regard des préceptes religieux. Cette relation peut être accompagnée de peur ou être plus apaisée, selon les agissements plus ou moins sévères du *boroom daara* avec ses *taalibe*. En ce qui concerne Ousseynou, on peut se demander si son comportement qu’il décrit comme beaucoup plus affectueux que les autres ne vient pas du fait qu’étant installé à Dakar et rémunéré par une partie des parents des *taalibe*, il se doit d’être moins dur avec ses élèves que ne le sont les maîtres en milieu rural et traditionnel, ou dans les écoles coraniques les plus informelles en ville. Car si selon Abdoulaye les relations entre eux sont moins basés sur la peur, au regard de la situation de certains *taalibe*, notamment qui vivent dans les *daara* informels en ville et dont il est dans cette recherche plus spécifiquement question, ce n’est pas toujours vrai, loin s’en faut.

La durée de l’enseignement et les conditions pour quitter le *daara*

Selon le *jawriñ* Talla : « *Il n’y a pas d’âge pour quitter le daara, ça dépend de la volonté du marabout. Il n’y a pas de délai fixe à vivre dans le daara.* » Quant au *jawriñ* Papis, il dit aussi qu’ : « *Il n’y a pas de durée, c’est le marabout qui décide. Et s’il constate et observe que tu as acquis un comportement exemplaire qui va plaire à tes parents, il pourra te libérer, mais c’est lui qui décide.* » Et sur la question de ce qu’il pense des *taalibe* qui quittent volontairement les *daara* : « *Si un taalibe part, j’en informe le marabout. On n’a pas eu de cas ici, et personnellement je pense que c’est quelque chose d’individuel, une envie personnelle.* »

Le maître d’école coranique de Touba Abdoulaye pense qu’ « *Il n’y a pas de durée spéciale pour apprendre le Coran, ça s’arrête quand c’est parfait, peu importe le temps, ça dépend de la paresse, de l’intelligence.* » Il précise aussi que : « *Si la famille veut enlever l’enfant, ou si l’enfant veut travailler, je les laisse faire. Ça ne dépend pas de moi, je le laisse partir, mais je le regrette car c’est dommage pour l’apprentissage.* »

Le second maître toubien Maktar quant à lui pense que la durée d’apprentissage dans une école coranique : « *dépend de plusieurs facteurs, de la bonne volonté du taalibe. Avant on y passait dix ans, quinze ans, maintenant quatre ans. Même si avec un niveau moyen d’intelligence, on peut mettre quatre ans, cinq ans pour apprendre le Coran.* » Ce changement relatif à la durée consacrée à l’apprentissage coranique est probablement dû au fait que les études islamiques sont moins approfondies et complètes dans ce type de *daara*, que dans les grands centres religieux, sénégalais ou étrangers.

Quant à Ousmane qui enseigne à Tivaouane, à la question de savoir s’il a déjà eu un *taalibe* qui aurait réclamé de quitter volontairement le *daara*, il m’explique : « *Oui, cela existe, parfois on te dit que “je veux rentrer aider mes parents car nous sommes dans la saison des pluies”, ou on te donne d’autres explications. Dans ce cas, c’est dur, mais on est obligés d’accepter. Si le Xalif général est là, on lui explique ; mais en son absence on prend la décision et on l’informe dès son retour.* »

Voici les dires de Bathie, maître d’école coranique à Dakar : « *On commence l’école à six ans, le Coran est fini en trois ans, donc à neuf ans les taalibe ont fini. Si y commencent à cinq ans, alors ils le font en quatre ans, donc là aussi ils finissent à neuf ans. Tu sais, c’est pour préparer le comportement de l’homme ; si l’homme y croit d’abord à Dieu, il ne pourra pas être méchant avec son semblable, il saura que ce qu’il doit avoir c’est par le travail... Aujourd’hui, y a plus de modernité, avant on apprenait par cœur en six ans. Avant, les gens travaillaient en même temps qu’apprendre. Aujourd’hui, c’est que le matin et le soir qu’on apprend, parce que les parents paient pour ça... »*

Ici encore, il est intéressant de relever les explications données par les deux anciens *taalibe* ayant quitté volontairement les *daara*-exploitations dans lesquels ils avaient été placés enfants par leur famille.

Saliou à la question de savoir de quelle manière un *taalibe* a terminé sa “mission”, me répond : « Nous, il y a quelque chose qu'on croit. Cela veut dire que la durée de séjour dans le daara n'est pas déterminable, c'est le marabout qui a le dernier mot pour prendre une décision. Il va se baser sur le travail, l'ancienneté et l'éducation de base acquise dans le daara. C'est pas le taalibe qui demande de partir, mais ça dépend de la volonté du marabout. » Et à celle concernant le fait qu'il ait eu connaissance d'autres *taalibe* qui l'auraient quitté volontairement : « Oui, mais ils ne sont pas beaucoup, et les raisons sont nombreuses, comme l'ancienneté... » Pourtant, c'est bien de sa propre initiative qu'il est parti du daara-exploitation. Lorsque je lui demande pourquoi et dans quelles conditions, il me dit : « Comme je te l'avais dit, il est arrivé un moment où je ne sentais plus les études ; ce que je voulais c'est travailler, comment après le daara je vais trouver de l'argent. (...) Ma mère était contente ; quant à mon père, il était fâché, il ne voulait pas que je quitte le daara, mais finalement il a compris. » Et sur la manière dont le maître a réagi à son départ : « Lorsque je partais, il n'était pas au courant. Il a ensuite envoyé un *jawriñ* chez moi pour venir me chercher, mais j'ai refusé et finalement lui aussi a compris. »

Insa concernant les raisons qui l'ont poussé à partir du daara m'explique : « Comme ma mère n'a qu'un seul garçon je me suis posé la question que je dois l'aider, et c'est pour ça que j'ai quitté le daara. (...) Mes parents y voulaient pas, mais bon, à la fin, ça a été. » Quant à la réaction du maître lors de son départ : « Bon, il m'a demandé si je pouvais rester pour terminer le Coran ; on a beaucoup discuté mais finalement je l'ai convaincu et *alhamdulillah* il l'a accepté. »

Nous voyons donc bien avec ces deux exemples de *taalibe* ayant volontairement arrêté leurs études coraniques et confrériques dans une daara-exploitation que leur décision fut motivée par la volonté de travailler pour leur propre compte, puisque j'ai expliqué auparavant qu'ils avaient ensuite exercé des activités de commerce et de restauration en milieu urbain dakarais. Même s'il leur a fallu plus ou moins débattre avec leurs parents et leur maître et si ceux-ci furent dans l'obligation d'accepter leur choix, cela va à l'encontre de la manière dont traditionnellement se termine le séjour dans un daara. Le fait de rester dans ces établissements au-delà de l'adolescence, puisque Saliou et Insa en sont partis respectivement à seize et dix-sept ans, semble donc ne plus correspondre aux nouvelles vellétés de certains jeunes de la dernière génération. Elles sont relatives à une forme d'indépendance financière et de carrière professionnelle et sociale, qui n'entrent plus dans le cadre d'une reproduction transgénérationnelle à l'identique de statuts et de devoirs, mais sont dues aux effets de changements socio-économiques au Sénégal, sur lesquels je reviendrai. Il ne faut pas oublier que ces jeunes avaient été placés dans le daara par leurs parents, auprès d'un marabout avec qui leur famille entretenait des rapports étroits. Leur migration en ville, même s'ils affirment aller plus ou moins régulièrement visiter leur ancien maître pour bénéficier de ses bénédictions et lui faire des dons, induit donc un relâchement plus ou moins important des liens d'allégeance préexistants.

On peut voir que la vision de la situation est différente pour les *jawriñ*, qui ont accepté de gérer un daara en milieu rural. Selon Talla : « L'enseignement c'est pour connaître Dieu, pas pour trouver un métier. Après avec la bénédiction du marabout, ils [les taalibe] trouvent du travail. Mieux ils travaillent, mieux ils auront la bénédiction du marabout ». Et pour Papis : « Ici, c'est pour travailler pour le marabout, pour l'honorer ».

2. L'éducation confrérique

Education confrérique et enseignement coranique

Il convient de différencier d'une part l'enseignement coranique, dont le but est d'instruire les élèves, de leur faire acquérir la connaissance de l'islam, des préceptes et principes de cette

religion. Et d'autre part l'éducation religieuse ; au Sénégal, celle-ci a des spécificités, notamment confrériques, en rapport avec l'histoire et le développement des voies soufies. Ainsi, la soumission de l'élève à son maître est un comportement que l'on retrouve dans tous les systèmes d'éducation coranique, l'apprenant dans cette religion étant tenu de respecter et de suivre scrupuleusement les enseignements de son maître [Fortier, 1997]. D'ailleurs, certains auteurs traduisent le terme arabe "al murrabbi" (le marabout) par "un éducateur" [Hammoudi, 2001].

Mais il semblerait que dans le système confrérique sénégalais ce comportement soit plus fortement accentué, l'apprentissage de la religion pendant plusieurs années visant aussi à la reproduction fidèle d'un comportement spécifiquement soufi, surtout dans les *daara*-exploitations. Le maître coranique dans le système confrérique sénégalais va ainsi passer d'un statut d'individu possédant de grandes connaissances religieuses et culturelles, pouvant difficilement se soustraire à sa charge d'enseignement selon les besoins de sa communauté d'appartenance, à un statut de *muslib* (le terme de *muslim* en arabe voulant dire "fidèle qui se soumet" à Allah). Celui-ci est basé sur un ensemble de pratiques beaucoup plus codifiées, dans le cadre du *jebbëlu* ("acte de soumission") qui existe dans tout système soufi, mais qui est comme je l'ai auparavant expliqué fortement mis en exergue dans les confréries sénégalaises, notamment la *muridiyya*.

« D'ailleurs, il [Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké] conseille au jeune Mouride à la recherche d'un maître de préférer le *muslib* au *sâlib* [maître "intègre, vertueux"]. Le *muslib* est un enseignant qui ne se limite pas seulement à la parole mais qui vous contraint à agir, à vivre concrètement son enseignement. » [Mbacké Babou, 1997 : 13]

Ainsi, cette « forme d'autorité religieuse très personnalisée » [Launay et Ware, 2009 : 137] explique que certaines pratiques comme le travail pour un marabout/maître en échange de sa bénédiction et de sa *baraka*, et la très forte importance de l'apprentissage de l'humilité, notamment par la pratique de la mendicité et de l'abnégation, soient plus ou moins érigées en règle selon les systèmes confrériques. Voici ce que m'a dit Khadim, mon informateur/traducteur principal, lors d'une discussion informelle à Dakar le 29 avril 2010 :

« Les *daara*, ce n'est pas forcément l'enseignement mais plutôt l'éducation coranique : un comportement, des principes. Car dans les exploitations, les *taalibe* ont déjà souvent suivi leur enseignement coranique avant. Le *daara tarbieu*, c'est le *daara* avec une éducation qui va au-delà de l'enseignement coranique, pour être un bon citoyen, un bon être humain. On peut faire l'analogie avec l'armée : sur la souffrance et la responsabilisation du *taalibe*. »

Il ne faut pas oublier ici que lui-même avait suivi un enseignement coranique enfant à Touba pendant les vacances scolaires, où son père a une concession, tout en allant à l'école laïque pendant l'année scolaire à Mbacké, dans une ville très proche de Touba. Il est donc imprégné de la doctrine mouride, selon laquelle comme nous l'avons vu et comme c'est le cas plus ou moins

dans le système soufi en général, le *taalibe* doit se soumettre au marabout auquel il est rattaché, que ce soit par la prise volontaire de son *wird*, et/ou parce qu'il lui a été confié pour son apprentissage coranique et confrérique. Comme on le verra plus loin (encart n°10), il n'est pas le seul à parler de l'éducation coranique et confrérique comme devant permettre au *taalibe* de devenir « *un bon citoyen, un bon être humain* ».

Toutes ces pratiques, même si elles sont décrites comme faisant partie de la formation coranique, représentent plutôt une certaine forme d'éducation, un ensemble d'acquisitions morales, culturelles et cultuelles d'origine confrérique et basées sur une mystique soufie sénégalaise. De plus, l'islam pratiqué dans ce pays étant de rite malékite :

« Cette approche fondée sur l'exemple physique, pratique et personnifié d'un maître est très appréciée dans le *madhhab* [école juridique musulmane] mâlikî et sert même à se différencier des pratiquants d'autres écoles. (...) La transmission d'un islam vécu de mille personnes à mille autres personnes est plus sûre que la transmission des hadiths [paroles du prophète] d'une personne à une autre (...). C'est peu dire que dans l'école mâlikî on n'enseigne pas l'islam ; on le transmet. » [Launay et Ware, 2009 : 136]

Les grands principes de l'éducation confrérique

C'est notamment Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, le fondateur de la *muridiyya*, qui va instituer au Sénégal comme on l'a vu la prévalence de la soumission totale et de la remise du destin du *taalibe* entre les mains du marabout auquel il a prêté allégeance. C'est lui aussi, suite à la création de son propre *wird* à la fin du XIX^e siècle, qui va chercher à élaborer une nouvelle doctrine confrérique susceptible de s'éloigner le plus possible des contingences humaines et des compromissions avec les pouvoirs en place. Il critiquera notamment le comportement des marabouts contemporains qui sont selon lui trop impliqués dans les affaires temporelles. Certains d'entre eux seraient même plus ou moins ignorants de la religion et leur enseignement ne se révélerait pas adéquat et suffisant. Il aura avec certains *sëriñ* des relations difficiles, ces derniers étant méfiants vis-à-vis de la création de sa propre voie soufie [Mbacké Babou, 1997].

Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké va donc chercher à établir une doctrine capable d'agir sur tous les aspects des comportements des disciples et pas seulement à leur enseigner quelques principes et rites de base, comme c'était le cas jusque là. Son projet vise idéalement à réformer l'ensemble de la société musulmane sénégalaise, en établissant des règles susceptibles d'être appliquées par tous les maîtres d'écoles coraniques. Les chefs religieux des autres confréries présentes au Sénégal vont à sa suite plus ou moins récupérer et mettre en application ces principes, que l'on retrouve par ailleurs à la base du fonctionnement des systèmes soufis existant dans d'autres sociétés, depuis l'origine de la mystique musulmane.

Tout d'abord, il va créer ses propres écoles fonctionnant selon un schéma traditionnel, c'est-à-dire où il enseignait lui-même, ou bien ses fils ou ses plus proches disciples, aux jeunes enfants confiés par leur familles. C'est le *ta'alim* ("instruction" en arabe), qui vise à transmettre le Coran et les sciences religieuses aux nouvelles générations, comme tout individu ayant des connaissances coraniques et reconnu apte par sa communauté doit s'efforcer d'agir depuis le début de l'islam et dans toutes les sociétés musulmanes. Lui et ses premiers disciples, ainsi que sa famille proche, vont s'établir pour ce faire dans des communautés religieuses afin de reproduire symboliquement un *dâr el-islam* plus ou moins autarcique et indépendant des formes de pouvoir existant à l'époque au Sénégal.

Mais il va ensuite articuler cet enseignement coranique de base avec une autre pédagogie, une nouvelle forme d'"éducation" (*tarbiyya*) visant à modeler et à infléchir le comportement du *taalibe*, afin de le pousser à acquérir un ensemble de principes tels que la patience, l'abnégation, la persévérance, la résistance. On a vu son importance précédemment dans les dires d'Ousmane, le maître coranique de la *zawiya* de Tivaouane, qui explique même le fait qu'il ne soit pas rémunéré pour sa charge d'enseignement. Le marabout doit devenir alors un véritable guide spirituel pour le *taalibe*, surtout lorsque ce dernier choisit de se convertir à l'islam et de prêter une allégeance totale (*jebbêlu*) au *sëriñ*. Il ne faut pas oublier ici que certains des nouveaux adeptes à l'époque de la fondation de la *muridiyya* par Cheikh Ahmadou Bamba étaient des adultes non issus d'une famille musulmane, mais plutôt de la caste des *ceddo*. Leur comportement pouvait donc ne pas correspondre aux préceptes coraniques, et ce nouveau chef confrérique a cherché le moyen de s'adapter à cette situation.

La *tarbiyya* représente une sorte de phase d'initiation qui consiste à orienter et encadrer l'enfant, et qui dure normalement jusqu'à la fin de son adolescence. C'est dans ce cadre que le travail du *taalibe* pour son *sëriñ*, notamment dans les grandes exploitations agricoles qui se développent à cette époque, prendra une valeur formatrice indispensable, en sus de l'apprentissage coranique, dans le rapport d'alliance mutuelle entre ces deux partenaires. Le marabout est censé alors, beaucoup plus que lorsqu'il est un simple maître enseignant seulement le Coran et les sciences religieuses, mettre en avant des pratiques qui illustrent idéalement celles que le *taalibe* doit imiter, afin de devenir un bon disciple confrérique.

« La *tarbiyya* était donc principalement l'éducation du caractère ; elle insistait aussi sur les valeurs traditionnelles comme le *muñ* (la capacité de supporter toutes sortes de difficultés), le courage qui repose avant tout sur la confiance en Dieu, l'endurance (sobriété dans la nourriture), l'humilité, le *jom* (savoir relever des défis en dehors de tout orgueil), la solidarité. » [Mbacké Babou, 1997 : 15]

Ce sont ces principes qui sont encore actuellement symboliquement rattachés à l'« éthique maraboutique » [Fortier, 1997 : 85] de la vie dans les écoles coraniques, surtout les *daara*-exploitations. Ils sont aussi souvent cités par la population sénégalaise, lorsqu'elle cherche à expliquer ou à défendre le système d'enseignement coranique, notamment dans ses composantes les plus dures pour la vie de l'élève. Je reviendrai ultérieurement sur l'ambiguïté actuelle de l'existence de ces pratiques et de leur mise en application quelque peu dévoyée par une partie des maîtres d'écoles coraniques, notamment ceux qui migrent dans les grandes villes sénégalaises. Cette ambivalence relative à la pertinence de la perpétuation de ces principes aujourd'hui est par ailleurs aussi questionnée par une partie des Sénégalais, ce qui peut expliquer certaines des stratégies mises en place par différents groupes sociaux vis-à-vis du phénomène des *taalibe*-mendiants.

Enfin, Cheikh Amadou Bamba Mbacké va chercher à ce que les *taalibe* ayant suivi son *ta'alim* et sa *tarbiyya* mettent en application à la fin de leur apprentissage tous les préceptes comportementaux qu'ils ont appris. Cette phase correspond à l'apprentissage des sciences religieuses et concerne souvent une tranche d'âge allant de l'adolescence au début de l'âge adulte. C'est la *tarqiyya*, l'« entraînement à la vie » ; en effet, le fondateur de la *muridiyya* voulait que le *taalibe* soit imprégné des valeurs précédemment énumérées, qu'il choisisse de rester dans la communauté religieuse, ou d'en partir. Les principes d'origine soufie visant à l'« élévation de l'âme » susnommés doivent ainsi servir au *taalibe* dans sa vile spirituelle mais aussi temporelle et civile, notamment afin de sauvegarder l'intérêt général (*maslaha*) et de lui permettre de trouver sa place dans sa communauté d'appartenance.

Quant à la *tasfiyya*, la « purification du cœur et de l'âme », c'est l'état dans lequel doit être toute sa vie le disciple soufi. Il est censé l'entretenir régulièrement, en pratiquant tout un ensemble de prières et d'actes religieux (*dhikr*, *du'a*, *wird*), mais aussi en recherchant perpétuellement à approfondir ses connaissances coraniques et soufies. C'est l'attitude attendue du maître d'école coranique par la population, celle qui lui permet de fonder des *daara* et de dispenser à son tour la *tarbiyya* et la *tarqiyya* aux *taalibe* dont il aura la charge d'enseignement, après qu'il ait reçu l'*ijâza*, la permission, de son propre *sëriñ*.

Le contexte socio-économique et politique de l'époque dans laquelle furent élaborés et mis en place ces principes par Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, que j'ai déjà auparavant expliqué, compliquera fortement sa tâche. On peut ainsi citer la méfiance des autres *sëriñ* vis-à-vis de cette nouvelle *târiqa* et des pratiques novatrices qu'elle induit, notamment dans la relation entre le marabout et son *taalibe* ; la réaction de l'administration coloniale face à ce nouveau chef religieux, qui déplace des foules trop nombreuses à son goût ; sans oublier la fanatisation de sa

personne par une partie de ses disciples, qui recherchent plus un guide providentiel qu'un simple chef confrérique. Pourtant cette doctrine, basée sur le soufisme pratiqué ailleurs par d'autres *shaykh* bien avant lui, influencera à sa suite fortement l'évolution des rapports entre le marabout et son disciple au Sénégal. Elle a donc des effets sur ceux qui existent encore actuellement entre le maître d'école coranique et son *taalibe*-élève : dans les *daara*-exploitations fonctionnant selon un schéma traditionnel, mais aussi dans les autres types d'écoles coraniques.

ENCART N°10 : La "mission" de l'enseignement religieux et de l'éducation confrérique

Papis a été désigné responsable du *daara*-exploitation lorsque l'ancien *janriñ* avait « fini la mission ». Il me dit plus loin : « *C'est le marabout qui décide de nous libérer ou de nous retenir. Le marabout se base sur l'observation que tu as rempli la mission confiée, que tu as appris à travailler seul* ».

De même, Maktar envisage aussi son enseignement comme une "mission" : lorsqu'il renvoie un *taalibe*, c'est parce qu'il n'a « pas d'espoir pour sa mission ».

Le travail et l'apprentissage dans un *daara* paraissent donc être considérés comme une sorte de "contrat" passé entre le *taalibe* et le marabout/maître d'une part, mais aussi un moyen de rendre grâce à Dieu, afin de bénéficier de la bénédiction divine. Cette "mission" semble être aussi considérée comme un moyen de former le *taalibe* à devenir un adulte certes bon musulman, mais de plus travailleur et courageux. Ainsi Abdoulaye m'a dit qu'il « continue à propager cet enseignement car c'est bon pour la religion. (...) Dieu sera l'arbitre ». En ce qui concerne Maktar : « *Parce que pour être un bon musulman, il faut d'abord connaître le Coran, une grande partie et un peu de la théologie islamique. Mais en créant un bon musulman, je pense qu'on est en train de créer un bon citoyen, parce que... un citoyen qui ne ment pas, un citoyen sérieux, travailleur, un citoyen tolérant. Et après avoir l'éducation de base on peut devenir n'importe qui. Ce qui m'intéresse c'est essayer de faire savoir aux enfants comment distinguer le mal et le bien... C'est ça le meilleur investissement.* »

Selon l'avis d'Ousmane de Tivaouane : « *Je l'ai considéré [l'enseignement coranique] comme quelque chose que tout musulman doit connaître, cet enseignement est la base de tout musulman. Il m'a amené là où je ne croyais pas arriver.* »

Quant aux anciens *taalibe*, Saliou me dit, à la question de son avis sur le fonctionnement des *daara* et le système d'enseignement coranique : « *Si c'est le daara où j'étais, c'est bon et on apprend beaucoup de choses : l'enseignement du Coran, le respect... Le travail aussi n'est pas difficile. (...) C'est bon, très bien, ça permet de connaître la religion, d'avoir du respect, d'être un homme fidèle qui respecte la citoyenneté, d'être un vrai être humain.* » Insa à la même question me répond : « *Le daara c'est bon, tu peux y trouver une bonne formation, du respect, une bonne éducation et ça te pousse à avoir le goût du travail.* » Plus loin il rajoute, après que je lui ai demandé s'il amènerait ses propres enfants dans une *daara*-exploitation : « *Franchement oui, si j'ai des enfants je vais les inscrire au daara, parce que j'ai pu trouver là-bas une bonne éducation de base, du respect. Ce que je regrette, c'est de ne pas avoir terminé le Coran. Ensuite, je remercie Dieu, car le fait d'aider mes parents me montre que mon objectif est atteint.* »

On voit donc bien avec ces dires, tant du point de vue des *taalibe* que des maîtres et des *janriñ*, que les bienfaits que procurent l'enseignement coranique et l'éducation confrérique ont à voir avec les notions de respect, de bonne éducation, de courage, de connaissances religieuses. Mais plus étonnamment, plusieurs de ces interviewés mettent aussi en avant le concept de "citoyenneté" comme l'un des apports du passage d'un *taalibe* dans un *daara*. Peut-être peut-on l'expliquer par le fait que j'ai explicité auparavant : à savoir que dans la société traditionnelle sénégalaise, et par suite dans le système islamique qui s'y est spécifiquement développé, l'enseignement et l'éducation ne visent pas seulement à apprendre les préceptes et les rites

musulmans à l'enfant, mais aussi à le former correctement. Ceci afin que son comportement corresponde à certains critères jugés par la population comme étant les plus dignes d'être transmis de génération en génération, et permettant la reproduction fidèle de membres idéalement insérés dans leur groupe d'appartenance sociale, mais aussi plus globalement dans leur société.

Mais probablement aussi, ce qu'il me fut impossible de vérifier, que cette allusion à la formation d'un "bon citoyen" relevait d'une volonté de la part des interviewés de viser à trouver à l'enseignement coranique une qualité universelle qu'une occidentale d'aujourd'hui peut partager. Comme je l'ai explicité dans ma méthodologie, le fait d'être une femme française non musulmane a certainement influencé les dires de ces individus, qui ont pu chercher à mettre en avant certains apports positifs de ce processus d'enseignement et d'éducation. En effet, ils perçoivent les femmes occidentales comme plus compassionnelles envers les enfants, et se sont donc probablement sentis obligés de justifier ces pratiques afin de lutter contre une perception négative des conditions de vie et d'apprentissage des *taalibe*. Cela explique aussi que souvent, ils tendent à démarquer leurs propres activités en milieu plus traditionnel de celles existant en milieu urbain et moderne (cf. *infra*).

Les effets de ces principes

A la suite de Launay et Ware [2009 : 130-134], nous pouvons relever l'ambiguïté de la langue wolof concernant les termes utilisés pour désigner la manière dont doivent traditionnellement être réalisés l'enseignement coranique, et surtout l'éducation coranique et confrérique au Sénégal. Le mot wolof *jàngle* veut dire "enseignement" ; il est issu du verbe *jàng* ("lire, étudier"), et correspond donc au mot arabe *ta'alim* : c'est-à-dire l'enseignement coranique dans sa forme la plus classique et basique, que l'on trouve dans toutes les sociétés musulmanes à la base de la transmission de la religion d'un maître à son élève.

Quand au mot wolof *yar*, il s'apparente peu ou prou au mot arabe *tarbiyya*, "élever, éduquer" ; mais il peut aussi être traduit par "fouet, férule, cravache". Ce glissement de sens démontre bien la symbolique selon laquelle est envisagée la dureté qui doit prévaloir dans le comportement du maître envers ses *taalibe* et dans les conditions de vie de ce dernier dans les *daara*. La discipline physique est ainsi articulée à la discipline mentale, celle qui doit être mise en œuvre par l'élève, sous le contrôle vigilant du *boroom daara*, pour apprendre et réciter le livre sacré par cœur selon un rythme mélodique parfait. Le maître peut ainsi frapper l'élève avec une baguette, ou le disputer fortement, et même le priver de nourriture ou de récréation avec ses camarades s'il n'est pas satisfait de sa prestation.

Il semblerait que cette façon d'envisager les principes d'éducation dans le milieu islamique sénégalais corresponde à celle qui prévaut dans la manière dont les enfants sont élevés traditionnellement dans cette société, et que l'on retrouve dans toutes les ethnies et les milieux sociaux. Ainsi certaines privations plus ou moins violentes peuvent être des moyens d'éduquer au dépassement, à l'endurance ; elles visent à exalter des valeurs d'équanimité, de sobriété, d'humilité et de sacrifice au bénéfice de l'autre, de persévérance dans l'effort.

Cela fait référence au fait que la formation coranique et confrérique peut s'apparenter dans certains de ses principes à un "rite d'initiation" ; elle tend à remplacer les anciennes pratiques culturelles visant à entretenir et à codifier les relations transgénérationnelles. Ces dernières disparaissent plus ou moins de nos jours, surtout en milieu semi-urbain et urbain ; mais elles persistent encore dans certains groupes ethniques, notamment ceux présents au sud du Sénégal, comme par exemple les Bassaris et les Diolas. Toutes les formes d'éducation traditionnelle ouest-africaines sont en effet marquées par un même objectif de soumission d'une génération à celle qui la précède ; elles sont basées sur le lignage et le contrôle de la communauté, et permettent la reproduction transgénérationnelle de statuts et de fonctions prédéfinies et indiscutées, laissant peu de place à la liberté et aux choix individuels⁴². Elles visent à ce que l'enfant acquière les attributs symboliques et culturels de son groupe d'appartenance, et peuvent donner lieu à des pratiques plus ou moins violentes et humiliantes, afin de lui faire assimiler un comportement humble, passif et solidaire de ses camarades. Dans ce cadre, l'obtention du statut de *hâfiẓ* à la fin de l'apprentissage coranique peut être considéré comme un "rite de passage" marquant une forme de transition socioculturelle pour le *taalibe* qui intègre alors un état social stable, assorti de droits et de devoirs clairement définis en tant que disciple confrérique et que croyant musulman.

« Le propre des rites d'initiation est de produire des êtres – les « initiés » - dont l'attribut distinctif est une aptitude à en initier d'autres. Ainsi, sous sa forme institutionnalisée, le processus initiatique s'impose en tant que dispositif autoréférentiel. (...) Le « passage » que médiatise ce dispositif, parce qu'il est à la fois continu et discontinu, est généralement interprété, par les acteurs comme par les ethnologues, à la fois comme un apprentissage (on y acquiert un nouveau savoir) et comme une métamorphose (on y devient une nouvelle personne). L'initiation consisterait en la transmission de connaissances originales, d'autant plus précieuses qu'elles sont difficilement accessibles. Dans le cas exemplaire des initiations collectives et obligatoires qui donnent accès au statut d'adulte, ces connaissances se rapporteraient à des valeurs fondatrices de l'identité sexuelle et culturelle. Le passage initiatique comporterait en même temps une transformation en profondeur. (...) L'adoption d'appellations, d'attitudes et de comportements distinctifs ne seraient que les indices superficiels de cette transmutation intérieure qui habiliterait les initiés à assumer leurs nouveaux droits et devoirs. » [Houseman, 2008 : 10-11]

On retrouve aussi dans ce système éducatif très codifié une autre composante faisant lien avec les formes traditionnelles d'éducation en Afrique. Il s'agit du principe de sociétés divisées en "classes d'âge", présent dans les *daara*-exploitations et certaines écoles coraniques, dont

⁴² On peut citer ici le proverbe wolof que m'a donné et traduit Mamadou Cissé, linguiste à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, lors d'une entrevue le 9 mars 2010, concernant les rapports intergénérationnels, notamment dans les *daara* : "Mag yèrèmleen ndaw ñi ; ndaw ñi negleen mag ñi.", c'est-à-dire : "Les aînés, ayez de la compassion pour vos cadets ; les cadets, ayez du respect pour vos aînés." Ou un autre dicton wolof : "ku la gën ku ko yar moo la gën" : ce qui peut être traduit : "est meilleur que toi celui dont l'éducateur est meilleur que le tien" [PARRER/REPUBLIQUE DU SENEGAL/UNICEF, 2011 : 38].

L'organisation fait appel à une hiérarchie des âges et met en évidence les intermédiaires entre le marabout et les *taalibe*. Ce principe d'éducation est encore actuellement important symboliquement au Sénégal, notamment en milieu rural ou très religieux. L'organisation en classes d'âges vise à déléguer l'autorité des adultes sur les petits à des adolescents ou à des jeunes adultes. Cela permet l'inculcation progressive de tout un corpus d'habitus sociaux indispensables à la reproduction transgénérationnelle des comportements et des compétences attendus du futur adulte. Cette éducation se réalise par l'entremise du contrôle – parfois dur et violent – des membres d'une classe d'âge sur celle qui la suit, cette dernière devant l'imiter. Quant à la classe d'âge les surplombant toutes deux, elle est normalement chargée de réguler les rapports entre les jeunes, afin qu'ils ne sortent pas d'un cadre social précis et qu'ils ne donnent pas lieu à des dérives problématiques. Dans le système traditionnel des classes d'âge, la régulation est donc réalisée par un parrainage bienveillant des plus petits par ceux qui sont juste au dessus de la classe d'âge qui leur impose la discipline. Cela se fait sur le modèle du lien enfant/père/grand-père avec l'usage de la relation à plaisanterie, étudiée depuis longtemps en ethnologie.

« (...) le système éducatif wolof vise moins à imposer la loi de l'adulte à l'enfant qu'à créer les conditions de la prise de conscience et du respect de la « *loi des frères* », des « égaux ». Dès le plus jeune âge et par des moyens d'une grande subtilité, il ne cesse de signifier à l'enfant que l'« autre », c'est avant tout les « frères », les compagnons de classe d'âge. » [Rabain, 1994 [1979] : 77 ; surligné par l'auteur]

Ainsi en ce qui concerne plus précisément cette recherche, on relève des similitudes avec ce principe de sociétés divisées en classes d'âge. On peut considérer que l'éducation confrérique s'inspire de ce système mais ne le reproduit pas totalement car le marabout reste la référence suprême qui intervient à tout moment, en court-circuitant les intermédiaires. Dès les premières années de l'enseignement de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké lorsqu'il a créé ses propres écoles coraniques, ses *taalibe* les plus grands et ayant acquis les meilleures connaissances coraniques, ainsi que ses fils, enseignaient la lecture et l'écriture du Coran aux plus petits élèves qui lui avaient été confiés [Mbacké Babou, 1997 : 12]. Ce fut aussi le cas pour les autres grands chefs confrériques de son époque. On retrouve donc actuellement cette forme de délégation de pouvoir d'enseignement, surtout pour les étapes primaires, qui peut même être mise en place sans que le maître ne soit là. J'ai ainsi déjà expliqué le statut et le rôle du *jawriñ* dans le *daara*-exploitation, qui est chargé de l'enseignement et de l'encadrement des jeunes *taalibe* en tant que représentant du maître. Mais on trouve aussi des grands *taalibe* chargés d'une partie des cours religieux dans les écoles coraniques classiques ; cela peut ainsi être le cas dans celles situées dans les grandes villes et ayant migré. J'ai pu personnellement constater que le maître laisse parfois un grand *taalibe* en qui il a confiance, ou un de ses fils, s'occuper de son école et de ses élèves pendant qu'il est en

déplacement, quelquefois pour visiter une autre de ses écoles s'il en a créé plusieurs pendant son parcours de migration. Cette pratique, qui entre comme je viens de l'expliquer dans le cadre d'un fonctionnement soufi traditionnellement très codifié, peut induire tout un ensemble de mauvais comportements et de brimades des grands *taalibe* envers les petits, car dans ce cas le contrôle du maître sur les agissements de chacun d'entre eux est moindre.

ENCART N°11 : La hiérarchie et les rapports entre les membres des *daara*

Comme nous l'avons vu, le *jawriñ* est désigné par le marabout pour gérer le *daara*-exploitation ; ainsi Talla me dit : « *Il y a quelqu'un qui est délégué par le marabout : c'est ce dernier [le marabout] qui choisit le jawriñ dans le daara* ». En ce qui le concerne : « *C'est le marabout qui m'a amené dans le daara et m'a confié au jawriñ* ». Il semblerait même que ce soit l'ancien *jawriñ* qui lorsqu'il est "remercié", désigne au marabout celui qu'il estime capable de le remplacer, comme me le précise mon second informateur Moussa, qui a vécu plusieurs années dans ce *daara* : « *Si le jawriñ qui gère le daara est en phase terminale, avant de partir il choisit son remplaçant et le communique au marabout* ». Le *jawriñ* à son tour désigne un *taalibe* comme son second, son assistant : Talla me l'a nommé un « *contre-jawriñ* ». Quant au marabout du premier *daara*-exploitation, selon Talla : « *Il vient parfois dans le daara. (...) Je le mets toujours au courant en ce qui concerne le travail et le fonctionnement du daara. (...) S'il y a une difficulté, j'essaie de la résoudre, mais en cas contraire je m'adresse au marabout.* »

Malick, le *taalibe* questionné dans cette *daara*-exploitation m'explique, à une des rares questions auxquelles il accepte de me répondre (cf. ma méthodologie) : « *Y a des bons rapports dans le daara, la paix ; tout le monde est égal. Mais...* [il hésite beaucoup, et regarde son *jawriñ* présent du coin de l'œil] *Y a pas les mêmes conditions de vie...* [il se trémousse sur la natte, et répond à voix plus basse et gênée] *Les anciens montrent quand même qu'y sont supérieurs... Mais pas trop ici quand même. Que tu viens d'arriver ici ou pas, c'est pareil...* » Si surgit un problème : « *Le jawriñ [Talla] règle tout ; le marabout n'est pas toujours au courant... Mais tout vient du marabout, on accepte tout du marabout. Ici, on a tous le même guide, on est tous mourides ; c'est le mouridisme qui refuse toutes les différences.* »

Papis dit que : « *C'est le marabout qui m'a amené ici et m'a nommé jawriñ. (...) J'ai un adjoint qui gère l'intérim en mon absence.* » Quant au marabout : « *Je l'informe toujours du fonctionnement du daara. Mais comme il vient souvent il fait aussi son propre contrôle. Parfois il fait un intervalle d'une semaine ou moins [pour venir]. (...) S'il y a un enfant malade, je regarde si je peux régler le problème sans consulter le marabout, mais si c'est le contraire je pars le voir.* »

Quant à Ousmane, de l'école coranique de Tivaouane, je lui ai demandé si, lorsqu'il doit transmettre une information au chef confrérique, il la donnait d'abord au *jawriñ* : « *Je passe par le jawriñ pour lui donner du respect, mais s'il est absent je m'adresse directement au marabout [le Xalif général tijane].* »

Abdoulaye me dit qu'en ce qui concerne les *taalibe* : « *Tout le monde se rassemble [dans le même "hangar" où il enseigne] mais il y a un niveau par tranches. (...) Mon fils aîné m'aide dans l'enseignement. (...) Parfois il y a des querelles entre taalibe mais en tant que chef, je mets les choses en ordre* ». Il précise concernant la hiérarchisation que : « *Oui, c'est moi-même qui fais cette répartition, la hiérarchisation en fonction du comportement, du niveau et de la capacité intellectuelle.* » Ainsi, les plus grands aident les plus petits, désignés et sous le contrôle du maître ; cette sélection est basée sur « *certains critères : l'humilité, la pitié, la maîtrise du Coran* ».

Maktar reconnaît en ce qui concerne la hiérarchie entre *taalibe* : « *Il y en a qui ont presque fini l'apprentissage du Coran, et ces élèves-là m'aident à enseigner aux petits et c'est moi qui les désigne, et sous ma surveillance. Chaque fois, je fais le contrôle, est-ce que la personne s'occupe bien de l'enfant confié à lui.* »

Bathie, maître d'école coranique à Dakar, m'explique : « *Les taalibe qui ont quatre ans, y a*

un gars qui les surveille qu'a sept ans, volontairement, pendant un mois, deux mois, trois mois, ça le responsabilise. »

Le premier des anciens *taalibe* Saliou, questionné sur ses relations avec ses camarades lorsqu'il vivait dans le *daara*-exploitation, m'explique : « *On était de la même génération, c'était un bon rapport. Mais parfois il y avait des mauvaises ententes, des bagarres et c'est le marabout qui gère et règle cette situation pour que la paix s'installe. (...) C'était les plus petits taalibe qui faisaient des bagarres.* » Et concernant l'existence d'une hiérarchie entre *taalibe* : « *Oui, parce que nous qui étions des anciens, on était comme les jawriñ des derniers venus, et le marabout le disait aux nouveaux venus.* »

Le second, Insa, quant à lui me dit : « *Comme tu le sais dans les daara les plus âgés montrent toujours leur domination.* » Sur la question de savoir qui intervenait en cas de conflit entre *taalibe* : « *Bon, le marabout ne contrôlait pas, mais on devait donner le maximum de respect aux plus âgés.* » Et sur celle de la hiérarchie interne dans le *daara* : « *Oui, il y avait surtout les anciens qui ont presque terminé leur apprentissage, qui sont plus proches du marabout et sont considérés comme des jawriñ. Mais il y avait un jawriñ principal qui remplaçait le marabout en cas d'absence.* » Je lui demande ensuite si les bagarres entre *taalibe* étaient fréquentes : « *Oui, et c'est le jawriñ qui demandait comment s'était passé le problème, et il essaie de rétablir la situation.* »

Comme on le voit, le fonctionnement interne des *daara* que j'ai visités présente bien des similitudes avec le système des classes d'âge existant dans de nombreuses sociétés africaines. Les relations entre les *taalibe* induisent des rapports d'autorité des plus âgés sur les plus jeunes, qui doivent leur être soumis ; d'autant plus au *boroom daara* et au *jawriñ* qui le remplace. La dimension hiérarchique du rapport inégal entre le marabout et son disciple transparait dans certains de ces extraits d'entretiens ; la soumission du second au premier induit à la base une sorte de "culture de la servitude". C'est dans le cadre de la déshumanisation des rapports sociaux entre ces deux acteurs qui entretiennent une alliance et du moindre contrôle social et communautaire sur leurs devoirs mutuels et leurs pratiques, que ce rapport peut devenir despotique et s'apparenter à un asservissement plus problématique [Hammoudi, 2001]⁴³.

Que ce soit dans le système des *daara*-exploitations ou dans celui des écoles coraniques, chaque *daara* fonctionne en autarcie. Le marabout/maître le gère en déléguant cependant souvent au moins une partie de son autorité à une personne de confiance. Ce sera le *jawriñ* dans l'exploitation, qui s'appuie aussi sur des grands *taalibe* ; un ou plusieurs *taalibe* aux connaissances avancées et ayant certaines qualités dans l'école coranique plus classique. Mais comme par exemple dans le *daara* de Bathie, ce peut être aussi un jeune *taalibe* qui surveille et encadre l'apprentissage d'un plus petit, car cela le « *responsabilise* ». Il n'en reste pas moins que malgré ce fonctionnement où chaque *daara* est indépendant des autres, le *Xalif général* et sa propre hiérarchie demeurent les référents, souvent symboliques mais aussi quelquefois effectifs, pour les maîtres d'écoles coraniques situées dans les villes confrériques, comme Touba et sa région proche et Tivaouane.

⁴³ Comme je l'explique dans ma méthodologie et ma conclusion, je n'ai à mon grand regret pas plus approfondi ce questionnement de l'évolution de la soumission du *taalibe* à son maître ; notamment parce que je n'ai abordé ce thème que rapidement dans mes entretiens, n'ayant pas à l'époque de mon terrain de recherches envisagé son importance en tant que telle. Pourtant, il apparaît bien tout au long de cette étude, notamment lorsque je discute la dépersonnalisation et la monétarisation des rapports entre les *taalibe*-mendiants et les *boroom daara*, surtout en milieu urbain.

3. La mendicité religieuse : tradition et mutation

La mendicité dans le cadre de l'enseignement coranique

Comme nous l'avons vu auparavant, en milieu traditionnel et rural le maître d'école coranique bénéficie rarement de subsides réguliers provenant de la famille de ses élèves. Il combine donc tout un ensemble d'activités annexes à son enseignement, afin de subvenir à ses besoins et à ceux des *taalibe* dont il a la charge.

Dans les *daara*-exploitations rurales, l'enfant est ainsi obligé, en sus de quelques travaux manuels relatifs à l'entretien de la petite communauté, de travailler dans les champs d'arachide ou de mil appartenant au *sëriñ* auquel il a été confié pour plusieurs années. Cette pratique, bien qu'étant à visée économique comme un moyen de subsistance pour l'ensemble des élèves mais aussi pour le maître et sa famille, représente symboliquement la perpétuation de liens d'allégeance très codifiés, initiés à l'origine par les fondateurs des confréries soufies sénégalaises, notamment la *muridiyya*. La soumission plus ou moins totale du *taalibe* à son marabout ambitionne dans ce cadre à la reproduction fidèle d'un comportement basé sur des préceptes qui ne sont pas seulement à visée d'apprentissage coranique basique, mais qui doivent aussi servir d'"entraînement à la vie" pour le disciple.

C'est en ce sens que l'enseignement coranique peut être distingué de l'éducation confrérique, celle-ci reposant sur un ensemble de pratiques qui mettent en exergue l'ardeur au travail – agricole mais aussi scolaire –, l'humilité, la simplicité, l'entraide ; et qui prétendent notamment endurcir le futur adulte et abolir les différences de caste, d'origine sociale, d'ethnie. D'ailleurs il est significatif de remarquer que les *taalibe* vivant dans ces exploitations ont souvent terminé leurs études coraniques avant de l'intégrer ; ou du moins que l'enseignement musulman de base n'y est pas toujours prodigué, comme le démontrent certains entretiens cités ci-après (encart n°11). Ainsi dans ces exploitations traditionnelles, les heures passées à travailler dans les champs entrent en concurrence pendant l'hivernage avec celles consacrées à l'apprentissage coranique et/ou confrérique (les *taysir* et les *xasaïd*). A la saison sèche, ce dernier reprend toute son importance : le maître et ses élèves peuvent alors y consacrer jusqu'à dix heures par jour [Mbacké, 1994 : 11].

Dans les écoles coraniques situées en milieu urbain, même dans les villes confrériques, les *taalibe* ne travaillent pas dans les champs ; même si le marabout peut les renvoyer périodiquement en milieu rural s'il a un terrain agricole. Ils sont censés rester toute la journée à étudier le Coran. Pourtant dans ces *daara* aussi les maîtres, comme nous l'avons vu dans les extraits d'entretiens précédemment cités, ne sont pas rémunérés régulièrement par les familles, que ce soit pour

l'enseignement qu'ils donnent aux *taalibe*, ou pour subvenir aux besoins des enfants lorsqu'ils sont internes. Dans tous les cas, les *taalibe* se retrouvent donc obligés de mendier. Il s'agit là aussi d'une pratique traditionnellement codifiée et socialement encadrée. Elle se révèle avoir des fondements relevant en partie de l'"entraînement à la vie" que j'ai précédemment analysé. Elle vise donc non seulement à nourrir les enfants, mais aussi à faire acquérir au *taalibe* un ensemble de comportements jugés par les musulmans sénégalais indispensables afin de devenir un "bon être humain".

« Il faut se rabaisser avant de se mettre au diapason de la science, et c'est là la raison principale de cette autre caractéristique très controversée de l'école coranique : la quête d'aumônes, une pratique déjà signalée par les Portugais au XVII^e siècle en Sénégambie. C'est une pratique codifiée, d'ailleurs connue dans la plupart des sociétés musulmanes d'Afrique de l'Ouest, qui répond bien sûr à des logiques très matérielles. Mais elle est surtout liée à un nécessaire effort de modestie, de renoncement de soi, qui est l'une des dimensions majeures de l'éducation des écoles coraniques. » [Launay et Ware, 2009 : 131]

Pourtant, cette activité mendicante tend, et ce depuis plusieurs dizaines d'années, à prendre le pas sur l'enseignement coranique en milieu urbain au Sénégal, comme dans beaucoup de grandes villes ouest-africaines à forte majorité musulmane. Cela a un impact notamment sur le plan du nombre d'heures consacrées à l'apprentissage religieux, et sur celui de la qualité de cet enseignement.

Dans le Coran et les *ahādīth*, il est spécifié que la mendicité ne doit être pratiquée qu'en cas d'absolue nécessité, et seulement dans trois circonstances précises : pour obtenir la valeur d'une rançon suite à une querelle, ou afin d'aider celui qui a une trop forte charge sociale ou publique ; pour demander assistance après qu'une calamité ait détruit les biens d'une personne ; enfin, si plusieurs individus respectés de la communauté musulmane peuvent attester qu'une famine touche l'un de ses membres. Mais il y est aussi précisé que cette quête doit avoir de réelles raisons et toujours être circonscrite dans le temps, jusqu'à ce que la situation du quémendeur s'améliore et qu'il possède le minimum vital. De plus, l'acte de mendier, et celui de donner, ne doivent pas être effectués de manière ostentatoire, mais rester discrets [Mbacké, 1994 : 44-45].

« (...) l'Islam condamne en réalité la mendicité. Il est défendu au musulman d'aller mendier chez les autres, car ce geste porte atteinte à la dignité de l'homme (...). Ainsi, la mendicité s'inscrit dans un code assez précis de devoirs et d'obligations qui lie les pauvres, les riches et Dieu par un contrat. Il apparaît clairement que l'Islam, à l'instar du Christianisme, distingue deux formes de mendiants : "*les bons mendiants*" vertueux qui, frappés par le sort, invalides ou incapables de se sortir par eux-mêmes de leur situation, ont le droit de mendier ; et de l'autre côté "*les mauvais mendiants*", qui témoignent d'une certaine paresse et profitent de la générosité d'autrui. C'est à l'intérieur de ces normes spirituelles que la mendicité prend tout son sens. » [Gilliard, 2005 : 50]

On peut ici citer quelques *ahâdith* du prophète Muhammad, qui démontrent bien que la mendicité est permise par l'islam, mais dans un cadre bien précis qui défend aux individus pouvant subvenir à leurs propres moyens de mendier : “Celui qui, malgré ses moyens suffisants, demande aux autres se présentera le jour du jugement dernier avec un visage déformé” ; ou : “Que quelqu'un parmi vous aille chercher du bois à revendre vaut mieux que de tendre la main pour demander l'aumône, qu'il l'obtienne ou non” ; enfin : “Tout homme qui ne cesse de demander aux gens viendra le jour du jugement dernier avec des mâchoires décharnées”. Ainsi, toute mendicité pratiquée pour une autre raison que celles précédemment explicitées entre dans l'illicéité au regard de la loi coranique [PARRER/REPUBLIQUE DU SENEGAL/UNICEF, 2011 : 46-48].

Il apparaît donc que la religion musulmane restreint et régit fortement les raisons pour lesquelles un musulman peut être autorisé à demander l'aumône. Pourtant il est important de remarquer ici que le don d'aumône (*sadaqa* en arabe et *sarax* en wolof) est reconnu et spécifié dans l'islam. L'“action de grâce”, la miséricorde (*rahma* en arabe) permet au donateur de bénéficier des bienfaits divins, représentés par la *baraka*, dont nous avons vu l'importance prépondérante au Sénégal à l'intérieur du système confrérique. Ce don d'aumône est à articuler avec l'existence de trois autres dons – musulmans ou plus spécifiquement confrériques -, dans le champ de l'échange de dons entre les musulmans sénégalais ; je reviendrai ultérieurement sur ces questions.

Dans ce cadre, on peut d'autant plus relever le fait qu'un maître qui fait mendier ses élèves, surtout dans les conditions difficiles et dangereuses que je décrirai ci-après, peut être considéré comme un grave manquement au dogme et aux préceptes coraniques. Car ce ne sont pas les *taalibe* qui font le choix individuel et réfléchi de mendier. Ils subissent donc cet état de fait ; j'y reviendrai. Toutefois, il existe différents raisons et facteurs – sociaux, économiques, religieux - qui, bien qu'ils ne l'excusent pas, permettent de comprendre l'existence et la permanence de la pratique mendicante des *taalibe*. Je décrirai plus loin les effets que l'accroissement de la pauvreté et de la vulnérabilité sociale et économique des familles, notamment celles vivant en milieu rural, a sur la perpétuation de la mendicité infantile au Sénégal. Je peux donc à ce moment de ma démonstration, qui vise à analyser l'imbrication entre les préceptes de l'islam soufi confrérique élaboré et pratiqué au Sénégal, et les activités du maître d'école coranique et de ses *taalibe*, rappeler que :

« La mendicité dépend étroitement du système de valeurs d'une société d'un point de vue idéologique et éthique. La mendicité a une fonction religieuse et sociale bien précise, elle vise à renforcer les liens entre les croyants et Dieu. La mendicité dans les sociétés influencées par l'Islam a une valeur spécifique dans la solidarité sociale. L'augmentation de la mendicité découlerait de la déstructuration des solidarités sociales et de la pauvreté. » [Gilliard, 2005 : 52]

J'ai expliqué ci-dessus la manière dont est codifiée et appréhendée la mendicité selon les principes coraniques. Nous verrons ensuite en quoi la quête de plus en plus monétaire pratiquée par les *taalibe*-mendiants dans les grandes villes, et la relative acceptation de ce phénomène par la population de ce pays, peuvent être en partie expliquées en prenant en compte les facteurs symboliques et coutumiers précédemment définis. Mais il s'agira aussi d'analyser dans quelle mesure la nouvelle manière dont est effectuée cette activité, et les buts qu'elle vise, constituent une mutation stratégique de ces principes traditionnels : pour le *taalibe* comme pour le maître d'école coranique.

ENCART N°12 : La place de l'enseignement coranique

Les *taalibe* des *daara*-exploitations ont souvent déjà commencé l'étude du Coran avant leur venue, puisque l'enseignement coranique commence normalement très jeune, vers cinq ou six ans. En effet, dans les deux *daara*-exploitations visitées, les *taalibe* ont « *minimum plus de dix ans* » (Talla), et « *le plus petit à douze ans* » (Papis). Dans l'exploitation où vit le premier : « *il n'y a pas d'école coranique ici, que les xasaïd. Les taalibe apprennent, maîtrisent le Coran avant de venir ici* ». Mais dans le second *daara*-exploitation, Papis enseigne le Coran à neuf *taalibe* : « *Les autres ont fini [le Coran], ils apprennent les xasaïd* ». Dans ces exploitations, la durée de l'enseignement coranique ou plus spécifiquement confrérique fluctue selon le travail à effectuer dans les champs. Ainsi dans le premier *daara*-exploitation : « *Les taalibe apprennent tous les jours, matin et soir* » ; mais Talla me dit ensuite que l'enseignement a lieu : « *deux heures par jour en période de travail [dans les champs] ; s'il n'y a pas de travail, toute la journée* ». Quant à la durée du travail agricole : « *Ça dépend de l'état des champs ; si y a beaucoup de travail, tous les jours ; sinon, c'est le repos* ». Dans le second *daara*-exploitation : « *On apprend tous les jours le Coran, sauf le jeudi et le vendredi. (...) Pour le travail dans les champs, il n'y a pas d'heures, c'est selon leurs possibilités [des taalibe]* ».

Saliou m'a expliqué concernant l'organisation du travail agricole et de l'apprentissage coranique et confrérique : « *On apprenait jusqu'à la saison des pluies et on faisait trois mois de pause pour travailler dans les champs. Dans la semaine, on apprenait tous les jours, sauf le jeudi et le vendredi, le matin de huit heures à douze heures et le soir de quinze heures à dix-huit heures.* » Lorsque je lui demande ce qui était le plus important entre l'enseignement du Coran et le travail dans les champs : « *Nous apprenions mais c'est le travail qui dominait.* » Il avait déjà fait des études coraniques pendant trois ans dans une école coranique classique dans la région de Diourbel, à une soixantaine de kilomètres de Touba, où réside toujours sa famille. Ceci avant que son père ne le confie au *daara*-exploitation dans lequel il avait lui-même séjourné. Lorsque Saliou en est parti, il avait « *terminé la moitié du Coran* ».

Insa, qui n'a été que dans une *daara*-exploitation pendant cinq ans dans la région toubienne, et dans aucune école coranique auparavant (car sa famille n'habitait pas à Touba), répond après une hésitation à la question de savoir s'il travaillait dans les champs : « *Jedi et vendredi, comme on n'apprenait pas le Coran, on allait au champ. Mais les plus âgés passaient plus de temps aux champs.* » Il n'a pu donc apprendre que « *la première partie* » du Coran avant de partir.

En ce qui concerne les écoles coraniques, Abdoulaye enseigne à des enfants et jeunes de quatre à vingt ans, pendant plus de six heures et demi chaque jour (sauf le jeudi et le vendredi) ; il dit n'avoir jamais possédé de *daara*-exploitation. Maktar enseigne à des enfants et jeunes qui ont entre cinq et vingt-deux ans ; l'enseignement coranique dure plus de huit heures par jour. Aucun des *taalibe* de ces écoles coraniques citadines ne travaille dans des champs.

Quant à l'école coranique de Tivaouane, les *taalibe* n'effectuent pas non plus de travail

agricole. Ousmane m'explique concernant les heures consacrées chaque jour à l'apprentissage : « On commence en général à l'aube, quatre heures du matin jusqu'à sept heures. On recommence à huit heures jusqu'à onze heures, mais ceux qui apprennent d'autres sciences qui ne sont pas le Coran continuent jusqu'à treize ou quatorze heures, avec une pause de trente minutes. On reprend de quinze heures jusqu'à dix-sept heures, après la prière on continue jusqu'à dix-neuf heures. Puis on remarque encore une pause pour la dernière prière, et on arrête à vingt-et-une heures. » Cela fait donc un total de quatorze à dix-sept heures d'apprentissage par jour ; je n'ai pas pu constater moi-même si ces nombres, très élevés, correspondaient bien à la réalité. En effet, étant une femme occidentale non musulmane, il ne m'a pas été permis de rester une journée entière dans ce centre coranique.

On peut donc remarquer que dans les *daara*-exploitations, l'apprentissage coranique s'articule en rapport à la quantité de travail à effectuer dans les champs. Plus ce dernier est important selon les saisons (hivernage/saison sèche), moins l'enseignement sera prodigué longuement chaque jour. Alors que dans les écoles coraniques, seul l'apprentissage religieux est prodigué, à peu près le même nombre d'heures chaque jour toute l'année, sauf le jeudi et le vendredi (jours saints dans l'islam) et pendant certaines fêtes religieuses. Ces deux types de *daara* n'ont donc pas le même fonctionnement, ni tout à fait les mêmes objectifs et priorités pour l'apprentissage et la formation du *taalibe*. Nous verrons ultérieurement que la grande différence d'amplitude entre les heures consacrées chaque jour à l'enseignement dans les trois écoles coraniques urbaines est due au fait que dans les deux premières, les *taalibe* pratiquent la mendicité nourricière au moment des repas.

Les différentes formes de mendicité infantile religieuse

La mendicité des jeunes *taalibe* entre donc comme je l'ai démontré auparavant dans le cadre de l'apprentissage de l'islam qui promeut « la domestication du corps et de l'esprit » [Gandolfi, 2003 : 267] pour la propagation et l'approfondissement de la foi musulmane. Dans cette optique, la mendicité est justifiée car elle permet à l'élève d'assimiler des valeurs sociales et morales comme l'entraide et l'humilité, qui sont valorisées dans la culture sénégalaise : ce sont celles d'un bon musulman et d'un bon disciple de confrérie. Cette dureté de vie et d'apprentissage coranique est censée aussi développer chez l'enfant une forme de tolérance envers ses semblables, et renforcer les liens communautaires.

Mais on peut remarquer qu'aucun des enfants qui étudient l'islam dans les *madarâs*, les écoles franco-arabes ou quelques heures par semaine hors de leur école laïque ne mendie ; la mendicité religieuse ne concerne donc que les enfants qui n'ont pas accès à un autre type d'enseignement.

« Ni les élèves des écoles maternelles islamiques, ni ceux plus âgés mais saisonniers « des trois mois » ne mendient, contrairement à la plupart de leurs camarades réguliers. De fait, une sélection sociale s'opère entre ceux dont l'École coranique ne constitue qu'une instruction religieuse préalable ou juxtaposée à l'enseignement de l'éducation nationale et ceux pour qui elle constitue le seul accès à une forme d'instruction. » [Gandolfi, 2003 : 267]

Dans les grands centres religieux confrériques, dans les *daara*-exploitations ruraux et dans les écoles coraniques situées dans les villes gérées par les chefs confrériques, certains maîtres de *daara*

font pratiquer la mendicité à leurs *taalibe*, mais de manière plus ou moins contrôlée et occasionnelle. Les enfants mendient tous les jours, midi et/ou soir, ou seulement le jeudi et le vendredi, dans le quartier ou le village où est situé le *daara*. Ils sont connus de la population, puisque leur famille peut même quelquefois y vivre ; il arrive ainsi que les *taalibe* effectuent leur quête auprès de celle-ci. Dans ce système d'écoles coraniques traditionnelles, même lorsque les *taalibe* pratiquent la mendicité tous les jours, il s'agit quasiment toujours de nourriture au moment des repas, et non pas d'argent. Mamadou Cissé, linguiste à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, m'a ainsi expliqué lors d'une entrevue le 9 mars 2010 qu' :

« avant, l'argent était interdit dans la mendicité en milieu rural ; il ne fallait ramener que des bougies ou des aliments. Moi, un jour j'avais ramené au maître de l'argent qu'on m'avait donné, et en punition il m'avait brûlé la main avec un tison. »

Le but de cette mendicité, outre le fait de nourrir les élèves, vise aussi à entretenir une certaine solidarité entre eux, puisqu'ils sont censés en mutualiser le résultat et le consommer en commun. Malgré tout si les *taalibe* bénéficient de quelques pièces suite à leur quête, il semble qu'ils l'utilisent pour leur propre compte, et en font rarement acte auprès de leur maître.

« Au demeurant, l'analyse de certains termes et formules utilisés par les tâlibés lors de cette quête, d'une part et d'autre part, l'observation de certaines autres pratiques des familles dans la société traditionnelle corrobore ce point de vue. Dans le milieu wolof, les termes *laara biraanaan* ou *sarax añ* ["l'aumône pour déjeuner" en wolof] à midi, *sarax reer* ["l'aumône pour dîner" en wolof] le soir, montrent que la quête était spécifique à la nourriture et non à une quelconque somme d'argent. Ce sont presque les mêmes termes que l'on retrouve dans le milieu Pulaar où l'enfant dit : *Wattîri almuudo* (qui donne un repas à un tâlibé ?) ou *kirtîni almuudo* (qui donne le dîner à un tâlibé ?). » [PARRER/REPUBLIQUE DU SENEGAL/UNICEF, 2011 : 42]

Bien que cette pratique puisse être jugée négativement, notamment par des organismes d'aide, on peut reconnaître qu'un certain contrôle social encadre cette forme de mendicité. Elle rappelle certains courants à l'intérieur d'autres grandes religions dont les adeptes pratiquent aussi une forme de quête religieuse, plus ou moins monétaire, en échange de prières : les ordres mendiants catholiques médiévaux, certains types de bouddhisme ou d'hindouisme etc. Les donateurs cherchent à entretenir la solidarité intracommunautaire, ainsi qu'à bénéficier des bienfaits d'ordre religieux et mystique qui sont censés rejaillir de ces actes pieux ; j'y reviendrai.

Mais nous avons vu que la situation et les possibilités d'obtention de revenus pour les maîtres sont différentes en milieu urbain : même s'ils possèdent encore des champs cultivés dans leur village d'origine, ceux-ci ne leur permettent pas de vivre toute l'année. Ils ne bénéficient plus ou beaucoup moins des dons des parents de leurs élèves ou de la communauté, qui sont aléatoires. Enfin, ils doivent s'adapter aux effets d'une forme de concurrence qui s'est instaurée

entre eux, suite à la multiplication de l'offre d'enseignement coranique dans les grandes villes sénégalaises ; mais aussi entre ceux qui exercent en plus de leur fonction de maître des pratiques de guérisseur/devin. Toutes ces raisons sont données par certains *boroom daara* pour justifier la mendicité plus importante et majoritairement monétaire des élèves qui leur sont confiés, car celle-ci leur permettrait ainsi de subvenir à leurs besoins financiers.

En effet en ce qui concerne les *taalibe*-mendiants en ville, c'est bien la recherche d'argent qui prime de plus en plus sur l'apprentissage coranique. Lors de mes deux terrains de recherche effectués au Sénégal j'ai pu constater, comme d'autres avant moi, qu'en milieu urbain la somme que chaque enfant devait rapporter chaque jour à son maître variait généralement entre 300 et 500 FCFA (soit environ 0,40 et 0,80 euros). Ce n'est pas toujours le cas, mais il est vrai qu'une partie des maîtres, ou des grands *taalibe* qui le remplacent en s'occupant du *daara*, peuvent en cas d'insuffisance de l'argent ramené par l'un des élèves, avoir un comportement violent envers lui.

Il arrive ainsi souvent que le *taalibe* mendie pendant huit à dix heures par jour : au moment des repas, il s'agit d'une quête principalement nourricière, telle que celle pratiquée en milieu rural ; mais le reste du temps elle est majoritairement monétaire ou constituée d'objets, que le *taalibe* peut revendre ou donner à son marabout (bougies, sucre, noix de kola etc.). Que ce soit au regard du nombre d'heures passées chaque jour à mendier, mais aussi plus symboliquement vis-à-vis de la question des buts religieux et mystiques de la quête effectuée dans le cadre de l'islam, que j'ai auparavant explicités, on peut donc considérer la situation que vivent les *taalibe*-mendiants dont il est question dans cette recherche comme une mutation dévoyée d'un principe culturel et confrérique traditionnel.

« Les marabouts maîtres d'écoles coraniques qui considèrent l'enseignement coranique comme un acte de dévotion ainsi qu'une partie de l'opinion publique, ne considèrent guère les *taalibe* comme les autres mendiants de la place. Certains même déplorent l'emploi du mot mendicité et préfèrent le mot quête. En effet les *taalibe* n'ont pas pour métier d'aller mendier ou quêter de l'argent. Ce phénomène de quête ou de mendicité est aussi ancien que l'école coranique. Mais il connaît actuellement une nouvelle formule déplorable surtout dans les centres urbains. » [Ndiaye M., 1985 : 242]

En effet, le terme de quête (*madiale* en wolof) renvoie à une activité instituée et contrôlée, qu'elle soit religieuse ou laïque, alors que la mendicité est un phénomène plus individuel et non maîtrisé. On comprend donc pourquoi dans le cadre traditionnel, l'activité des *taalibe* représente une quête d'aumône nourricière car encadrée socialement. Alors que la collecte des *taalibe*-mendiants en milieu urbain peut être assimilée plutôt à une forme de mendicité plus classique, puisqu'elle ne bénéficie plus d'un fort contrôle communautaire et familial. Comme on peut le voir dans les entretiens cités ci-dessous, les maîtres d'école coranique mettent en avant l'importance

de la solidarité à l'intérieur de leur communauté musulmane, qui fait référence à celle devant être pratiquée idéalement au sein de la *umma* islamique. Comme dans de nombreuses sociétés, même en contexte laïc, il existe donc manifestement au Sénégal un type de mendicité/quête acceptable, conforme et intégré à l'éducation confrérique et un autre type qui serait inacceptable, basé sur la mendicité monétaire ; j'y reviendrai.

ENCART N°13 : La mendicité des *taalibe*

Maktar à Touba est très loquace sur le thème de la mendicité ; à la question de savoir si ses *taalibe* la pratiquent, il répond : « *Oui, mais il y a une dizaine gérés par les ndeyi daara. Mais on ne fait pas la mendicité pour de l'argent. Si la nourriture de ma famille reste, je fais comme les ndeyi daara, je donne un bol (...). Même mes enfants ne veulent pas manger avec moi parfois, ils préfèrent manger avec les autres [taalibe] (rires).* » J'expliquerai plus loin le système d'entraide local qu'élaborent certaines femmes, dénommées les *ndeyi daara*. A la question d'expliquer les raisons justifiant la mendicité religieuse, selon lui : « *Franchement (rire) la mendicité, c'est la mendicité... Donc il y a l'éducation soufie, c'est ça qu'il ne faut pas confondre. Il y a le soufisme qui veut, qui pratique des fois l'humiliation de la personne, pour l'entraîner à supporter certaines situations. L'objectif, c'est pas pour humilier ; des fois, tu vois un enfant, il suffit de le regarder, même je dis un adulte, il suffit de le regarder et ça peut créer des problèmes parce qu'il n'était pas entraîné, et c'est fréquent dans la vie, et c'est pas de la méchanceté.* » Il s'agit ensuite de savoir s'il est contre une forme de mendicité monétaire : « *Je ne suis pas contre la mendicité dans certaines conditions, si les parents assument leurs responsabilités. Le parent qui a donné [confié] son enfant à quelqu'un et ce quelqu'un n'a pas tous les moyens, et pourquoi pas participer ? Et si tu ne participes pas, on renvoie l'enfant [à ses parents] ou on le garde, et on se débrouille avec. C'est pas seulement pour être un bon musulman qu'il faut mendier, je ne suis pas d'accord. L'islam est une religion de tolérance, de solidarité ; s'il y avait la solidarité absolue, il n'y aurait pas de problèmes.* »

Quant aux dires de Talla, ils paraissent de prime abord contradictoires, si on ne prend pas en compte le facteur d'une différence entre deux sortes de mendicité. Il dit en premier lieu : « *On ne fait pas la mendicité, s'il y a besoin en cas de force majeure c'est le marabout qui finance.* » Mais ensuite lorsqu'il s'agit des questions sur la pratique de la mendicité proprement dite, il réplique : « *Bien sûr, on fait de la mendicité, chaque jour même autour des villages environnants, mais pas dans les mosquées ou les marchés pour mendier de l'argent, plutôt de la nourriture.* ». Finalement, il résumera cette spécificité en une phrase : « *Je précise que la mendicité qu'on fait ici fait quelque chose sur notre personnalité en tant que taalibe, elle est tolérable ; ce qui est mauvais c'est de mendier en demandant de l'argent.* » Mais il trouve opportun de rajouter : « *En tous cas ici, les taalibe qui vivent sont à l'aise comme s'ils étaient dans leur famille respective.* » En fin de compte, ce sera l'entretien de Malick, le *taalibe* de ce même *daara*-exploitation, à l'une des seules questions à laquelle il accepte de répondre, qui permettra de comprendre : « *On fait de la mendicité chaque jour. On va à Baïla [village proche de l'exploitation] mendier ; pas pour de l'argent, surtout de la nourriture... Et puis, c'est toujours aux mêmes familles, et juste au moment de manger... La nourriture est ramenée pour tout le monde en commun... Et quand on travaille, on ne mendie pas, on nous amène à manger.* » Ainsi, la mendicité pratiquée par les *taalibe* de ce *daara* concerne juste les repas, collectés auprès des mêmes familles du village proche, ou ramenés par des membres de ces dernières, selon les saisons.

Papis quant à lui, appartient à un *daara* dont les *taalibe* ne pratiquent pas la mendicité : « *Dans le daara, il n'y a pas la mendicité, c'est nous en tant que taalibe qui préparons à manger, mais parfois les femmes qui vivent ici [dans le village limitrophe] nous préparent le dîner.* » Lorsqu'il s'agit de donner son avis sur la mendicité, il explique : « *La mendicité, ce que je pense c'est quelque chose de bon dans la mesure où elle forme l'enfant à s'affronter et à faire face à certaines situations. Elle permet de connaître en quelque sorte la souffrance et le courage de se débrouiller seul. Notre marabout le refuse parce que nous avons de la nourriture suffisante.* » Plus loin, il dit même : « *J'ajoute que dire à un enfant : "va mendier de l'argent ou des*

biens matériels”, ça c’est pas bon. Si un taalibe me demande l’autorisation de mendier, je le questionne d’abord avant de donner l’accord. » A une autre question sur le fait de savoir si, en cas de manque de moyens de subsistance, les *taalibe* pratiqueraient la mendicité, Papis est catégorique : « *Dans ce cas, on ne fera pas la mendicité ; même parfois le marabout insiste en disant que personne ne fait la mendicité.* » Contrairement à la première exploitation, dans celle-ci la mendicité est proscrite, car comme précisé auparavant, le marabout met de côté chaque saison une partie de la production agricole de son *daara* pour ses *taalibe*.

Abdoulaye explique : « *A midi, les taalibe ont l’autorisation pour mendier pour manger, le soir pareil. Les parents sont soit à Touba, mais ceux qui sont confiés doivent mendier, car la famille est venue les confier [sans rémunération]. Pour les enfants trop petits ou malades, c’est moi et ma famille qui nous en occupons. Ils mendient dans le quartier, mais pas de sous.* ». Concernant son avis sur la mendicité, il réplique, un peu sur la défensive : « *La mendicité, c’est pas spécifique à l’islam ou à l’Afrique, ça existe même en Europe. La personne doit avoir confiance en Dieu et se donner à Dieu.* »

Donc celle pratiquée dans le cadre de la religion et confrérique n’est pas basée sur les mêmes principes, et peut être comprise et acceptée selon eux dans une vision mystique de soumission à Allah. Et comme le dit Talla : « *A mon avis, l’islam ne rejette pas la mendicité, même la tariqa muridiyya.* » Mais le maître Maktar, plus pragmatique, reconnaît que comme on l’a vu que le problème de la mendicité vient notamment du fait que la tolérance et la solidarité prônées par l’islam ne sont pas assez mises en application par la population. Sa longue réponse citée plus haut reflète bien l’ambivalence au sujet de la mendicité que j’ai précédemment analysée. Il semble être conscient de l’ambiguïté et de la complexité de la situation actuelle, qui expliquent d’une certaine manière la mendicité monétarisée des *taalibe*.

On peut finalement faire plusieurs remarques relatives à la pratique de la mendicité dans ces deux types de *daara*. Ces interviewés semblent tolérants envers celle qui est traditionnelle, comme une forme d’ « *humiliation* » pour que le *taalibe* soit « *entraîné* » (Maktar). Talla me dit même : elle « *fait quelque chose sur notre personnalité en tant que taalibe* », ce qui rejoint bien le principe selon lequel la forme traditionnelle de mendicité, entrant dans le cadre du type d’éducation confrérique, permet de former les *taalibe*. Ils insistent sur le fait que leurs *taalibe* ne mendient que de la nourriture, seulement au moment des repas, et jamais d’argent ; on voit donc ici la différence que ces multiples enseignants établissent eux-mêmes avec la mendicité monétaire pratiquée dans les *daara* citadins auxquels s’intéresse cette recherche. Il n’en reste pas moins que les deux maîtres sont conscients du fait que les parents des *taalibe* confiés à leurs soins ne les rémunèrent pas, ou très peu et de manière aléatoire, ils ont comme seul choix de leur faire mendier leur nourriture. Cette mendicité traditionnelle n’est pas anonyme ; elle est partie intégrante d’un processus de socialisation, basé sur un échange implicitement accepté. Il s’agit en quelque sorte de l’« *échange* » de l’apprentissage coranique contre l’entretien matériel basique des *taalibe* (nourriture, soins, lessive), réalisé par le maître et sa famille, mais aussi par le reste de la communauté.

On ne peut ignorer la médiatisation en Europe surtout depuis la fin des années 2000 des pires formes de maltraitance envers les *taalibe*-mendiants, qui font écho à des phénomènes semblables, comme par exemple en France l’exploitation des enfants de la communauté Rom⁴⁴.

⁴⁴ Par exemple, on peut citer le reportage de Daniel et Odile Grandclement diffusé en février 2009 dans l’émission “Thalassa” de France 3, et qui a eu un fort retentissement médiatique et social (consultable à l’adresse : http://www.thalassa.france3.fr/index-fr.php?page=émission&cid_article=860). Ou un autre reportage plus court de Thierry Pasquet diffusé le 18 mai 2013 dans l’émission “L’effet papillon” de Canal +, consacré plus spécifiquement à l’incendie survenu dans une école coranique du quartier de la Médina à Dakar (consultable à l’adresse : <http://www.canalplus.fr/c-infos-documentaires/pid3356-c-effet-papillon.html?progid=862907>).

Les médias locaux font aussi régulièrement étalage de dérives ou d'accidents subis par des *taalibe*-mendiants dans des *daara* informels dans les villes sénégalaises : pédophilie, blessés de la route ou morts, comme par exemple les neuf *taalibe* décédés dans un incendie de leur école coranique dans un quartier populaire de Dakar en mars 2013. Mais je me dois d'être prudente sur ce sujet dans cette recherche, car du fait qu'il est difficile d'avoir des statistiques fiables sur le phénomène des *taalibe*-mendiants dans son ensemble, il m'est impossible de déterminer avec précision combien de *taalibe*-mendiants subissent ces diverses formes de maltraitance.

Mon but n'est donc pas d'entrer dans ce genre de polémique, ni de défendre ce phénomène de la mendicité infantile religieuse, mais d'en expliquer l'origine et les raisons historiques, sociales et religieuses. Je me suis ainsi efforcée précédemment de décrire objectivement le fonctionnement de l'enseignement coranique et de l'éducation confrérique, ce qui me permet aussi d'en démontrer les mutations récentes. On ne peut toutefois nier qu'il y ait des formes de perversion d'un système traditionnel, rendues possibles par un certain manque de contrôle social, politique et confrérique, suite à tout un ensemble de raisons que j'ai commencé à expliciter. Il ne s'agit pas non plus de négliger l'extrême sensibilité occidentale contemporaine – qui est un phénomène assez récent – à la souffrance enfantine, qui induit peut-être la dramatisation systématique de la situation de tous les élèves des écoles coraniques au Sénégal. Le regard plus nuancé de la société sénégalaise sur ce sujet établit visiblement une différence entre les situations de maltraitance, rendues possibles par la disparition du contrôle social en ville essentiellement, et la condition ordinaire du *taalibe* qui doit rester une situation de pauvreté et d'humilité traditionnellement explicable et justifiable.

J'ai présenté les principes traditionnels, coraniques et confrériques, profondément ancrés dans l'imaginaire et le fonctionnement de la société sénégalaise, qui expliquent l'importance sociale et religieuse de la mendicité infantile réalisée dans le cadre de l'apprentissage coranique au Sénégal. Elle a évolué en une pratique dévoyée, dont nous venons de voir les effets au niveau de la pratique de l'élève de ces *daara*, qui explique que je les désigne avec le terme de *taalibe*-médiant. Je reviendrai ultérieurement de manière plus approfondie sur le statut et le rôle de cette catégorie d'enfants dans la population musulmane sénégalaise.

Je vais décrire maintenant quels effets ont eu ces dérives, tout d'abord sur les rapports entretenus entre le *boroom daara*, le *taalibe*-médiant et la famille de ce dernier qui l'a confié : ils se sont dépersonnalisés et fortement relâchés. Nous verrons ensuite quelles résultantes ont eu ces changements sur les activités et le comportement du maître d'école coranique et ceux du *taalibe*. Les traits les plus marquants en sont la monétarisation de la mendicité, articulée à l'individualisation et à la professionnalisation du maître, ce qui lui a permis de développer une

éthique individualiste, en vue de s'adapter à sa vie en milieu urbain et aux mutations socio-économiques et politiques récentes vécues par la société sénégalaise. J'analyserai par la suite en quoi les changements des activités, tant du *taalibe*-mendiant que du *boroom daara*, sont à mettre en relation avec les thématiques du fosterage et de la migration infantile. Ces pratiques, traditionnellement très importantes dans le champ des rapports d'alliance et d'entraide au sein de cette société, ont en effet subi une certaine évolution, due à l'accroissement de la pauvreté et de la vulnérabilité au Sénégal.

4. Les nouvelles figures du boroom daara

Une professionnalisation du statut de maître d'école coranique ?

La population, pour expliquer sa tolérance envers la pratique de la mendicité religieuse infantile, se retranche notamment derrière les thèmes de l'apprentissage de l'humilité, de la nécessaire pauvreté pour s'endurcir. Mais il ne s'agit certes pas de la même quête selon l'endroit : le lien symbolique entre marabout/*taalibe*-mendiant entre beaucoup moins en ligne de compte dans le système d'écoles coraniques informelles urbaines, que dans celui existant en milieu rural. Ce type d'échanges ne correspond pas ou beaucoup moins à la relation traditionnelle, qui vise à reproduire et à entretenir un lien d'allégeance librement choisi par les deux partenaires, à savoir le maître et la famille de l'élève. Ceci alors que ce dernier a rarement, même avant les mutations analysées ici, le choix de son placement dans un *daara* du type de ceux étudiés dans cette recherche.

On constate donc une sorte de dépersonnalisation dans le principe de la pratique mendicante à base religieuse actuellement. Avant elle faisait partie de l'apprentissage d'un musulman, afin de maintenir un lien marabout/disciple ; aujourd'hui elle est un moyen de survie indispensable, surtout en milieu urbain. Dans le cas des écoles coraniques informelles dont il est ici plus spécifiquement question, ces rapports codifiés entre les *taalibe*-mendiants et leurs maîtres, leurs attentes mutuelles, sont bouleversés. Le maître cherche moins à entretenir un lien avec des disciples ; il pratique quelquefois l'enseignement comme un moyen de subsistance classique, notamment en milieu urbain. C'est la raison pour laquelle les écoles coraniques ont actuellement un moindre prestige : elles ont perdu leur rôle symbolique antérieur basé sur la reproduction de liens personnalisés. En confiant son enfant à un maître, une famille lui lègue en partie par la même occasion la responsabilité de son éducation. Les punitions étant tolérées car considérées comme un outil pédagogique et formateur plus ou moins valable dans la culture sénégalaise, elles

donnent parfois lieu à des dérives qui sont difficilement ouvertement répréhensibles par la population.

Traditionnellement, l'apprentissage coranique du *taalibe* peut avoir lieu conjointement à une formation professionnelle, ou au travail dans les champs familiaux et/ou appartenant au *sèriñ* de la communauté, ou même à un chef soufi rattaché officiellement à la hiérarchie d'une confrérie. Le maître d'école coranique peut avoir lui aussi, comme on l'a vu, différentes activités importantes relatives à ses compétences religieuses, soufies et relevant du versant judiciaire de l'islam ; mais il exerce aussi souvent des activités relevant du domaine "caché" de l'islam. Ce découpage entre les différentes activités du maître et de ses élèves fonctionne en milieu rural du fait que tous les membres et les groupes sociaux de la communauté ont un réel lien d'interconnaissance, basé sur l'alliance, l'affiliation confrérique et la confiance mutuelle. Mais ce système d'échange de prestations mutuelles mute dans le cas des *daara* urbains informels, car les activités du maître d'école coranique ont tendance à se professionnaliser, suite à une dépersonnalisation des rapports sociaux, et à la monétarisation de la mendicité des *taalibe*-mendiants.

« Les normes (...) représentent des accords informels, établis de fraîche date ou revêtus de l'autorité de l'âge et de la tradition ; des sanctions informelles de diverses sortes sont utilisées pour faire respecter ce type de normes. De même, la tâche de faire respecter les normes (...) peut aussi être l'affaire de tout un chacun ou du moins de tous les membres du groupe auxquels les normes sont censées s'appliquer. »
[Becker, 1985 [1963] : 26]

Les écoles coraniques ont été marginalisées dans la société ; la légitimité de leurs fonctions de perpétuation et de renouvellement du lien entre le maître/marabout et l'élève/ *taalibe*, ainsi qu'entre leurs familles respectives, a été mise à mal. Même s'il reste le marabout familial, le maître d'école coranique entretient moins des échanges de services (l'enseignement et la *baraka* contre du travail et des dons), lesquels permettaient naguère au système social de perdurer, qu'il ne crée plutôt un rapport de domination inégale avec ses *taalibe*-mendiants. Les enfants placés dans ce type d'écoles coraniques sont livrés au contrôle total du maître. L'encadrement régulateur de la société coutumière et des familles, qui prévalait autrefois s'est aujourd'hui fortement dégradé et relâché. Auparavant, à l'importance sociale et religieuse du marabout étaient associés des "devoirs" – réaliser un bon enseignement, loger et nourrir les enfants etc. – envers les membres de sa communauté, selon les principes explicités précédemment. Si le *boroom daara* ne respectait pas ces normes sociales, il pouvait alors être sanctionné symboliquement par sa collectivité d'appartenance.

Certes il est, comme je l'ai expliqué auparavant, délicat de remettre en cause officiellement les pratiques d'un chef religieux, eu égard à son statut de *sâlib* (homme "vertueux, intègre") versé

dans la religion. Mais la communauté pouvait tout de même, et peut encore, agir en refusant par exemple de confier à un “mauvais” *seriñ* les enfants en âge d’apprendre le Coran ; ou en lui effectuant moins de dons. C’est donc bien la réputation du maître, basée sur ses connaissances religieuses, son comportement et sa possession de *baraka* qui importent, en milieu traditionnel mais aussi en milieu urbain. Car une communauté réelle faite d’un dense réseau d’interconnaissance et organisée autour des mêmes valeurs a les moyens de contrôler les éducateurs auxquels les enfants sont confiés. Un quartier urbain au peuplement très homogène a ainsi des capacités à contrôler les marabouts enseignants ; cela devient plus compliqué lorsque le marabout est allochtone.

« Aujourd’hui, les marabouts autochtones sont beaucoup moins nombreux dans les grandes villes que les marabouts « étrangers », souvent venus pour compléter leur formation islamique supérieure auprès d’un marabout. Peut-être peut-on faire le lien entre ce grand nombre de marabouts et la pauvreté matérielle des élèves et des maîtres, et avec la longueur des études pour un résultat médiocre, en particulier lié à des problèmes pédagogiques. Les écoles coraniques ont considérablement évolué au cours des dernières décennies, en partie parce que cet enseignement et les pratiques qui y sont associées seraient devenues une activité génératrice de revenus, attirant de ce fait de nouveaux enseignants plus ou moins qualifiés ; en partie aussi parce que les religieux ne sont plus respectés comme ils l’étaient dans le passé pour leur savoir et pour leur autorité morale. » [Brunet-Jailly, 2009]

L’entretien des liens sociaux d’interconnaissance

Pourtant, la situation n’est pas aussi tranchée qu’il n’y paraît ; on peut considérer que la dépersonnalisation des rapports sociaux n’est pas aussi radicale, tant l’évolution du phénomène étudié ici est complexe. Car même dans le cadre d’une migration plus ou moins lointaine et périodiquement longue, les liens familiaux, sociaux et économiques entre le maître et sa communauté villageoise d’origine peuvent être entretenus, notamment lorsqu’il y revient saisonnièrement avec ses *taalibe* pour travailler dans ses champs. C’est un des moyens utilisés par une certaine partie des *boroom daara* ayant migré en milieu urbain avec leurs *taalibe*, inquantifiable à l’heure actuelle, qui éprouve des difficultés à subvenir à ses besoins et d’autant plus à ceux de ses élèves en milieu urbain le reste de l’année. En effet, malgré la mise en place des stratégies que j’explique ici, il existe une forte concurrence entre les différents types de maîtres d’écoles coraniques présents dans les centres urbains. Ceux qui viennent de s’installer en ville, et/ou qui ont peu de *taalibe* et dont les pratiques de devin/guérisseur ne sont pas reconnues, peuvent vivre réellement dans une situation de pauvreté matérielle.

Si les maîtres s’installent dans une nouvelle ville de manière sédentaire, ils peuvent peu à peu s’intégrer à leur société d’accueil, en faisant parfois même venir leur propre famille en vue de

pérenniser leur *daara* et leur activité enseignante. Pour être accepté par la collectivité, un maître qui souhaite créer son école coranique doit bénéficier du consentement des chefs de village et/ou de quartier et des notables. Ce processus de légitimation semble plus difficile à mettre en œuvre pour un *boroom daara* provenant d'ailleurs, surtout si ses *taalibe* sont eux aussi étrangers à la communauté. Mais le maître peut accepter dans son *daara*, en externat, des enfants de familles vivant dans son nouveau lieu d'installation, et ainsi leur demander une cotisation hebdomadaire ou mensuelle. Cela lui permet de développer des liens d'interconnaissance et de confiance, importants en vue de son intégration locale ; il peut même ensuite devenir *imâm* et/ou membre d'associations locales, notamment religieuses et confrériques. On peut ainsi remarquer schématiquement que plus la ville est grande et densément peuplée, plus la proportion des *daara* informels qui y résident, - et dont les *taalibe* pratiquent une mendicité journalière et fortement monétaire -, sont susceptibles de provenir de régions lointaines, du Sénégal ou de pays limitrophes. Ceci après que les maîtres et leurs élèves aient suivi des réseaux migratoires quelquefois sur plusieurs années, avec ou non des étapes transitoires. Pour réaliser leur migration afin de s'installer en milieu urbain ou semi-urbain en optimisant les opportunités qui y existent, les maîtres provenant de milieux ruraux sénégalais ou étrangers utilisent leur réseau personnel, amical ou familial, de contacts avec d'autres *boroom daara*. Ces liens d'interconnaissance permettent aussi à une faible proportion de *taalibe*-mendiants ayant migré avec leur maître dans une ville moyenne, d'être par la suite envoyés seuls ou par petits groupes dans les grandes centres urbains sénégalais, pour y poursuivre un apprentissage coranique plus poussé.

Ainsi, l'interconnaissance qui existe entre les maîtres en milieu urbain leur permet d'élaborer une stratégie visant à mieux s'insérer dans leur milieu d'arrivée. Comme pour tous les migrants qui s'installent dans des grandes villes, on peut considérer que :

« Cette stratégie repose sur trois éléments essentiels. Tout d'abord, les migrants créent un lien social intracommunautaire dense. Ensuite, ils valorisent, individuellement et collectivement, leur appartenance à leur localité d'origine. Un lien ombilical est établi entre le migrant et son village. Enfin, ils acceptent le milieu d'accueil en choisissant de s'y intégrer socialement. » [Ndiaye A. I., 2008 : 426]

Ainsi pour ceux d'entre ces maîtres migrants qui peuvent se le permettre, la redistribution et le réinvestissement des capitaux accumulés en ville peut faire perdurer et même accroître le prestige de leur famille, ainsi que la hiérarchisation des rapports entre les familles en milieu rural. Cela même si ces liens sont quelquefois bouleversés suite à la création d'une classe de maîtres d'écoles coraniques plus aisée que traditionnellement, constituée surtout de ceux d'entre eux qui dirigent plusieurs écoles coraniques, gérées par des *jawriñ* ou des grands *taalibe*. Ce phénomène s'accompagne comme on l'a vu d'une évolution des rapports de réciprocité entre le

marabout/maître et ses élèves/*taalibe*, à travers notamment la monétarisation de la mendicité infantile religieuse. Il semblerait que les mauvais comportements de certains maîtres vis-à-vis de leurs *taalibe*, dont les dérives sont régulièrement dénoncées dans les médias, aient peu à peu entaché et décrédibilisé le statut et la fonction de marabout, principalement dans sa composante enseignante et éducative. Cela a aussi des effets sur le fonctionnement et les buts de l'enseignement coranique qui subissent des évolutions rapides au Sénégal, notamment dans le cadre de la controverse depuis quelques dizaines d'années entre les courants traditionaliste et réformiste de l'islam, sur laquelle je reviendrai plus loin.

Le développement de l'éthique individualiste des maîtres

On peut donc considérer que le type de maîtres d'écoles coraniques dont il est ici plus spécifiquement question, celui qui élabore des rapports plus dépersonnalisés, relâchés et monétarisés avec ses *taalibe*, sa communauté d'origine, mais aussi la collectivité dans laquelle il s'implante lorsqu'il migre en milieu urbain, cherche à sortir d'une forme de dépendance sociale et économique. Celle-ci est représentée par le réseau d'alliances et d'allégeances à base religieuse et sociale, qui sont incontournables en milieu traditionnel et relèvent d'un système de normes très codifié, dont j'ai explicité auparavant toute la complexité. Ils ont développé une sorte d'éthique individualiste, tout en recyclant les principes culturels et coutumiers afin de justifier religieusement et socialement leurs activités de marabout et leur comportement vis-à-vis de leurs *taalibe*. On peut ici citer le travail d'Østebø :

« Migrants venus des zones rurales, ces marchands urbains bénéficient en ville d'une relative indépendance par rapport aux structures traditionnelles existantes. En s'enrichissant dans une certaine mesure, ils ont amélioré leur statut au sein de la société oromo et ont constitué une base de pouvoir propre à l'abri des pressions sociales du clan et de la famille. Par leur ascension sociale et leur ambition à un niveau où chaque homme doit subvenir lui-même à ses besoins, ils ressentent clairement la nécessité d'inscrire leur éthique individualiste dans un ensemble de justifications doctrinales. » [Østebø, 2009 : 54]

Cet exemple des marchands urbains musulmans Oromo du Balé en Ethiopie correspond à celui des marabouts urbanisés et individualisés du Sénégal, dont il est question dans cette recherche. Ces maîtres mettent donc à profit les mutations de leur environnement socio-économique et politique pour reconfigurer et légitimer les évolutions de leurs pratiques enseignantes et éducatives. Cela leur permet de faire accepter socialement et symboliquement plus facilement les changements relatifs à cette nouvelle éthique individualiste, basée sur une moindre implication dans le système des droits et des devoirs prééminent dans les structures sociales traditionnelles. Ainsi, la mendicité monétarisée qu'ils font pratiquer à leurs élèves, selon

des conditions qui comme on l'a vu s'éloignent de celles ayant cours en milieu rural à forte interconnaissance, est justifiée comme devant leur permettre de subvenir à leurs besoins personnels et à ceux des enfants qui leur ont été confiés. Ces maîtres donnent comme raison que suite à différentes mutations sociales et économiques au Sénégal et dans les autres pays de la région, les parents de leurs élèves ne sont plus en mesure de les financer pour leurs pratiques d'enseignants, et que le travail agricole ne suffit pas non plus à entretenir idéalement un *daara* en milieu rural et villageois de nos jours.

Selon un rapport de l'ONG Enda Tiers-Monde datant de 2007, le maître d'une école coranique comportant entre trente et quarante cinq *taalibe*-mendiants et qui les oblige à lui ramener entre 300 et 500 francs CFA par jour bénéficierait alors d'un revenu mensuel pouvant aller de 300 000 à 400 000 francs CFA. On comprend alors l'attrait que peut représenter cette pratique, puisque ce salaire est plus important que celui d'un enseignant du même niveau de la Fonction publique [cité par FAFO/ENEA, 2010 : 22]. Il s'agit aussi de rappeler ici le fait qu'une certaine proportion de ces maîtres de *daara* migrants, dont il est impossible de connaître la proportion pratiquent en sus, comme explicité précédemment, des activités de divination ou de thaumaturgie, ce qui accroît leurs revenus. Comme l'écrivait déjà Santerre en 1973 :

« Le revenu que tire le *mallum* [marabout/maître] de ses pratiques paramédicales et magiques n'est pas négligeable. (...) il devient plus intéressant pour un *mallum* de se consacrer à ces activités qu'à l'enseignement du seul Coran, qui passe au rang d'occupation secondaire, sorte de paravent et de justification du charlatanisme. (...) En conséquence, (...) la fonction enseignante se trouve de plus en plus dévalorisée par le désintérêt progressif des maîtres pour leur école au profit d'un métier ou d'activités maraboutiques auxquels ils consacrent désormais le plus clair de leur temps et de leur énergie. » [Santerre, 1973 : 98-99]

Ne bénéficiant plus d'un accès aisé aux services sociaux de base et à la terre pour y faire travailler régulièrement leurs élèves, ces *daara* et leurs maîtres sont donc entrés dans un processus d'anonymisation au sein de la collectivité dans laquelle ils s'installent, quelquefois temporairement. Les responsables locaux – chefs de quartier et/ou religieux, notables –, qui exercent en milieu traditionnel et rural un contrôle et un encadrement des *daara* à ancrage communautaire, voient un affaiblissement de leur rôle vis-à-vis des écoles coraniques migrantes en milieu semi-urbain et urbain. De même, le corpus symbolique traditionnellement rattaché aux comportements que doivent mettre en exergue les *taalibe* envers leurs *sëriñ* – basés sur l'obéissance et la soumission afin de développer l'humilité, la simplicité, l'endurance, l'entraide – est récupéré par ce sous-groupe des *boroom daara*. En effet, c'est en recyclant stratégiquement ces principes de vie et d'enseignement qui sont au fondement du système confrérique sénégalais que ces maîtres ont pu relativement facilement être acceptés au sein de la structure sociale de ce pays. Ainsi, un

moindre contrôle social et religieux s'exerce sur ces maîtres, leurs pratiques d'enseignement et les conditions de vie de leurs élèves, ce qui complexifie les velléités populaires, étatiques et issues de la société civile visant à les encadrer idéalement.

L'apparition de cette nouvelle entité interne au groupe des marabouts, constituée des maîtres d'école coranique au Sénégal, provenant quelquefois d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, qui développent cette éthique individualiste est à mettre en relation avec les problématiques du confiage et de la migration infantiles ; ainsi que de l'évolution de la mendicité et de la pauvreté dans la région subsaharienne.

5. La migration des enfants confiés

Le confiage et la migration infantile

En ce qui concerne le confiage (fostering ; ou fostering en anglais), comme de nombreuses recherches scientifiques l'ont montré :

« Il est un phénomène familial en Afrique, fort courant (...) : c'est celui de la prise en charge des enfants par d'autres consanguins que leurs géniteurs. (...) [C'est un] trait important de l'organisation des rapports entre parents et alliés. » [Lallemand, 1980 : 19]

A cette fonction traditionnelle d'entretien de rapports familiaux et d'alliance élargis, au Sénégal comme ailleurs, s'ajoute le fait que de plus en plus, corrélativement aux bouleversements socioéconomiques sur lesquels je reviendrai, le confiage d'un enfant revêt une fonction d'entraide, souvent économique, vitale pour les parents les plus pauvres. C'est un domaine de recherches qui se révèle vaste et revêtant de multiples facettes, ce que de nombreuses études anthropologiques ont démontré. Le confiage infantile n'est par ailleurs pas toujours réalisé entre des partenaires ayant des liens consanguins ou familiaux, proches ou élargis ; il peut aussi être basé sur des liens d'allégeance et de confiance, notamment religieux et confrériques dans le cas qui nous intéresse ici.

« Adoption, prêt, don, transfert, placement, circulation, mobilité, enfant confié sont autant de termes utilisés par les francophones ; en anglais, on peut citer les termes suivants : *fostering, fostering, adoption, child relocation and transfer, child circulation, child migration, child rearing delegation* (...). *Fostering* reste sans doute le terme le plus couramment utilisé. (...) Tous ces mots et expressions traduisent des situations très différentes et aux dimensions plurielles, dont les facteurs explicatifs varient selon l'âge et le sexe des enfants, selon le milieu de vie, selon les circonstances et les époques, et bien sûr selon les sociétés. Les causes traditionnellement observées sont en effet très diverses : maladie, décès, divorce, séparation des parents, entraide familiale, socialisation/éducation (au sens général du terme), renforcement des liens

familiaux (de parenté ou d'alliance). Pour les sociétés concernées, la circulation des enfants constitue un élément caractéristique des systèmes familiaux, répondant aux logiques de solidarités familiales, du système des droits et obligations. (...) Quelles qu'en soient les raisons, le confiage constitue une des composantes de la structure et de la dynamique familiale. Depuis l'apparition de l'institution scolaire, la scolarisation représente un nouveau motif de confiage, de mobilité résidentielle des enfants. » [Pilon, 2003 : 5]

Quant à l'utilisation du terme "migration" dans cette recherche, elle correspond bien au phénomène étudié ici, puisque les maîtres quittent leur territoire d'origine avec leurs *taalibe* de manière temporaire ou définitive, et que leur parcours migratoire peut aussi s'accompagner d'étapes plus ou moins longues dans des localités, ce que semble prendre plus difficilement en compte le terme "mobilité". Ce dernier est souvent employé de manière moins neutre, en relation notamment avec la notion de mobilité sociale, qui induit un jugement de valeur parfois peu objectif sur les buts et le déroulement de la migration. Quant au terme "circulation", je l'utiliserai lui aussi peu ici, car la migration réalisée par le maître et ses *taalibe* peut devenir quelquefois définitive, même si ce n'était pas à priori le dessein des différents partenaires interagissant dans la mise en place de cette décision⁴⁵ [Razy et Rodet, 2011 : 7].

« Pour reprendre la définition de Moch (1987) dans le contexte africain, par migration, nous entendons tout changement de résidence, temporaire ou permanent, qui se fait au-delà de la limite définie par le lieu de vie d'une communauté déterminée, que cela soit un village ou une ville, que ces migrations soient locales, régionales ou intra/intercontinentales, ce qui inclut à la fois les migrations saisonnières et les migrations à plus long terme. » [*ibid.*]

Les thèmes de la migration et du confiage infantiles en Afrique sont donc complexes et recouvrent de multiples phénomènes, n'ayant pas encore donné lieu à une définition générale précise, notamment parce que la majorité des recherches sont actuellement consacrées à la « migration adulte de travail », basées le plus souvent sur « un référent 'adulte masculin' qui traduit un point de vue occidental néolibéral, qui plus est 'adultocentrique' » [Razy et Rodet, 2011 : 21-22]. Ainsi, la migration enfantine est souvent encore envisagée sous l'angle normatif d'une volonté individuelle de jeunes actifs en quête d'indépendance, et prenant ainsi la décision de migrer pour des raisons de rupture, de conflit ou de concurrence familiales ou avec les adultes de leur

⁴⁵ J'ai eu une discussion au sujet de la différence entre la "mobilité" et la "migration" avec Abdoul Karim Gueye, Directeur du Learning Centre pour l'Enfance et la Jeunesse en Afrique de l'Ouest à Dakar, qui regroupe diverses associations et ONG, lors d'une entrevue le 10 mars 2010. Selon lui : « *La migration peut être définitive ou temporaire ; cela fait souvent référence à un déplacement du sud vers le nord, et les gens qui se déplacent du nord au sud sont appelés expatriés... Alors que la mobilité, est-ce que c'est pas un peu comme du nomadisme ? C'est le fait de quitter un point pour un autre, avec des transitions plus ou moins nombreuses et longues. Là aussi, la mobilité peut être une migration temporaire ou définitive.* » Il semblerait donc qu'il préfère quant à lui utiliser le terme mobilité, dont il donne une définition quasiment similaire à celle de la migration, car cette dernière serait trop souvent assimilée à l'exode d'Africains vers les pays occidentaux (émigration). L'analogie de la mobilité avec le nomadisme semble correspondre à une certaine vision de pratiques existant depuis longtemps en Afrique, par exemple comme je l'ai expliqué auparavant concernant les tribus mauritaniennes ; ou la migration à visée d'approfondissement des connaissances religieuses (*siyāha*), hautement valorisée dans l'islam subsaharien.

collectivité d'origine. Pourtant, force est de constater que dans la majorité des migrations infantiles, comme nous l'avons vu dans cette recherche, le confiage⁴⁶ et la migration d'un *taalibe* avec un maître d'école coranique visent plutôt traditionnellement à renforcer la position de l'enfant, et par voie de conséquence de sa famille, lorsqu'il retourne au sein de sa communauté d'appartenance (statut gratifiant du *hāfiẓ* qui connaît le Coran par cœur, acquisition de principes comportementaux socialement et religieusement valorisés etc.). Sans oublier ici le fait que la migration intra- et transnationale en Afrique de l'Ouest est un phénomène très ancien ; on peut remarquer qu'il existait :

« (...) un réseau migratoire très complexe qui s'était constitué à l'époque coloniale entre les villages d'origine, les grandes villes de la côte africaine et les ports français. Des communautés de même origine, installées dans ces divers lieux, constituaient pour les migrants fraîchement débarqués un milieu d'accueil fournissant entraide et informations sur les possibilités de gagner de l'argent ou sur les moyens de partir pour des horizons encore plus lointains. Tout cela a été constitutif d'un « savoir-faire » migratoire qui représente toujours pour ces populations un atout compensant largement le manque d'instruction et de qualification. » [Barou, 2011 : 26]

La migration infantile, temporaire ou définitive et couplée ou pas à la pratique du fosterage, concerne en réalité des activités très multiples : accompagnement d'adultes, migration rurale saisonnière, migration de travail ou d'apprentissage, entraide familiale ou communautaire, mariage (la migration est dans ce cas très majoritairement féminine) etc. J'aurai l'occasion d'y revenir lorsque j'aborderai le thème des stratégies parentales vis-à-vis du type d'école qu'ils choisissent pour leur enfant : la décision de les confier, pour quelque type d'occupation que ce soit, peut aussi être la résultante d'un "choc" ayant lieu dans l'entourage familial de l'enfant. Par choc, on comprend :

« tout évènement qui cause une importante réduction des avoirs, une chute brutale des revenus, ou une forte baisse de la consommation des ménages, surtout en milieu rural » [FAFO/ENEA, 2010 : 86].

Selon certains chercheurs, il peut être de deux sortes : un choc "covariant", c'est-à-dire qui touche toute la communauté rurale, à plus ou moins grande échelle : une sécheresse, une hausse brutale des prix des biens de consommation, une maladie dans le cheptel etc. L'autre type de choc est "idiosyncratique", et ne concerne alors que la famille de l'enfant, sur un plan social et/ou économique : maladie ou décès d'un des proches ; mariage polygame ou remariage d'un des

⁴⁶ Dans un article consacré aux différents types de fosterage dans le milieu bambara au Mali, Paola Porcelli considère que les élèves coraniques (*garibu* en bambara) entreraient plutôt dans la catégorie du « *pseudo-fosterage* », comme les « écoliers », les « jeunes travailleurs » et les « enfants migrants » ; car ce ne sont pas des « personnes de la famille », en rapport avec le lien de parenté ou d'alliance fort qui doit présider au confiage traditionnel. La catégorie du fosterage contiendrait quant à elle les « enfants de la famille » : ce seraient les « enfants élevés dans la famille élargie ou par des connaissances proches », les « enfants des frères/sœurs », les « petits-enfants » et les « jeunes frères/sœurs ». Alors que les rapports avec les premiers seraient basés sur l'« étrangeté », l'« exclusion » et la « distance », les liens avec les seconds reposeraient sur l'« intimité », l'« affection » et la « proximité » [Porcelli, 2011 : 128].

parents ; naissances rapprochées etc. Pourtant, il semblerait que la volonté de transfert d'un enfant ne puisse pas toujours être réalisée, pour des raisons économiques ou sociales. En effet, envoyer un enfant ailleurs peut parfois coûter cher, et les familles n'ont pas toujours l'opportunité de connaître une famille ou une personne - un maître d'école coranique qui accepte de prendre en charge le *taalibe*, par exemple - susceptible d'accueillir, même temporairement, un ou plusieurs de leurs enfants [Kielland, cité par FAFO/ENEA, 2010].

Un autre facteur problématique est à prendre en compte à ce sujet. En effet, une dichotomie qui s'avère trop radicale a peu à peu émergé au cours du XIX^e siècle dans la manière dont certains chercheurs et les organismes d'aide, suite au développement de programmes de lutte contre le travail des enfants, envisagent le phénomène de la migration infantile. Ils distinguent des migrations "positives", effectuées soit dans le cadre de la scolarité ou d'un apprentissage professionnel, soit en famille ; ils viseraient donc principalement à améliorer le bien-être futur de l'enfant et par voie de conséquence de sa famille et de sa communauté. Un autre type de migrations serait "négatif", anormal et induirait fréquemment des dévoiements. Ces migrations concerneraient toutes les autres raisons pour lesquelles un enfant quitte sa communauté d'appartenance et ses parents, et auraient souvent lieu suite à une situation d'urgence (un choc familial ou qui atteint toute une communauté)⁴⁷ [Razy et Rodet, 2011].

Enfin, comme on le reverra ultérieurement, le terme d'exploitation est utilisé en référence à celui de trafic. Bien que la population rechigne encore actuellement à envisager la migration du maître avec ses élèves comme une forme d'exploitation, cette notion est de plus en plus prise en compte notamment dans l'évolution des programmes d'aide promus par les Organismes Internationaux, en relation avec le thème des Droits de l'enfant à promouvoir :

« Le trafic est défini comme un processus par lequel un enfant est déplacé à l'intérieur ou à travers les frontières d'un pays dans des conditions telles qu'il devient une valeur marchande pour le compte d'au moins une des parties présente, quelle que soit la raison du mouvement (...). Pour la migration, il est souvent plutôt question de choix. L'enfant se déplace afin de sortir d'un destin familial de précarité ou, tout simplement, pour « découvrir le monde ». » [Porcelli, 2011 : 123 (note 4)]

Il s'agit de ne pas non plus oublier ici, thème sur lequel je reviendrai, l'ambiguïté d'une définition contextualisée de ce que désignent les catégories d'"enfant" et de "jeune" dans les

⁴⁷ Le même Directeur du Learning Centre pour l'enfance et la Jeunesse en Afrique de l'Ouest, Abdoul Karim Gueye, rencontré à Dakar le 10 mars 2010 m'a aussi expliqué : « *Les projets des agences internationales qui s'intéressent à la mobilité ont un problème, car ils pensent que la question doit être abordée sous l'angle que chaque enfant mobile est en difficulté. Mais c'est différent chez Plan International [l'une des ONG ayant ses bureaux au Learning Centre] : on pense que les pires formes de travail et de vie ou les violences ne sont pas ce qui arrive à tous les enfants en mobilité. (...) En fait, il y a eu un débat sur le thème de la traite des enfants en Afrique de l'Ouest. Ça a provoqué un glissement vers la mobilité, qui est un terme plus englobant, cf. le Protocole de Palerme [relatif à la traite des personnes, en particulier des femmes et des enfants ; il fut ajouté en 2001 à la Convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée, dite Convention de Palerme, élaborée et signée en 2000] selon lequel la traite est un déplacement d'un point à un autre en vue d'une exploitation.* »

sociétés ouest-africaines, sujettes encore actuellement à des controverses, relatives à l'adaptation locales de normes internationalistes et occidentalocentrées.

Le confiage traditionnel religieux et le système d'entraide des *ndeyi daara*

Comme on l'a vu, le confiage des enfants constitue un moyen de renouveler les liens entre la famille du *taalibe* et la famille maraboutique à laquelle elle est affiliée, souvent depuis plusieurs générations. Ces liens font partie de « la réciprocité et [des] échanges pluriels où l'identité de chacun s'acquiert au sein de groupes d'appartenance » dans les sociétés ouest-africaines [Fall et Guèye, 2003 : 98]. Ainsi en ce qui concerne le placement d'un *taalibe* par ses parents dans une *daara*-exploitation, celui-ci n'est pas rémunéré pour son travail, et doit traditionnellement attendre que le marabout le "remercie"⁴⁸ pour le quitter. Le confiage de l'enfant dès son jeune âge au marabout/mâitre induit que ce dernier exerce alors un contrôle total sur lui et peut même choisir de s'installer ailleurs avec son école coranique et ses élèves. Ce phénomène est aussi à mettre en relation avec l'importance dans le milieu confrérique traditionnel sénégalais de la confiance quelquefois quasiment aveugle que les familles ont envers leur chef religieux, dont le comportement ne doit jamais être remis en cause. Voici ce que m'a expliqué Youssouph Badji, un éducateur spécialisé (aujourd'hui Directeur des opérations et Référent technique) de l'équipe du Samusocial Sénégal, qui s'occupe des "enfants des rues" à Dakar, lors d'un entretien le 9 février 2010 (cf. *infra* et entretien en annexe) :

« Il y a un réseau interne, donc un enfant est "donné" à un marabout auquel son père est affilié. Dans le sud et en Guinée Bissau, chez les Peuls l'islam est obligatoire, donc un enfant de la fratrie peut être "donné" à l'islam. Beaucoup aujourd'hui de marabouts font une rafle auprès des parents qui ne savent pas que les enfants mendient en ville. »

L'une des raisons principales de ce confiage reste que ces enfants apprennent au nom de la religion et de la confrérie à devenir de bons musulmans. L'autorité du maître coranique et le respect symbolique qu'on doit lui porter étant encore primordiaux dans la culture sénégalaise, il peut être délicat pour les parents de remettre en cause son comportement avec ses *taalibe*. Comme c'est aussi le cas lorsqu'ils confient leur enfant à un parent ou à une autre famille dans nombre de sociétés africaines, ils se doivent d'en accepter la dureté éventuelle. Les parents ont aussi probablement l'espoir que leurs enfants puissent acquérir une situation sociale et économique plus valorisante que s'ils restaient dans leur milieu rural d'origine, et ainsi en retour les en faire bénéficier, économiquement et statutairement. J'aurai l'occasion ultérieurement de

⁴⁸ C'est l'expression que m'ont données plusieurs *taalibe*, *janriin* et maîtres d'écoles coraniques questionnés, pendant mon séjour de terrain en 2009-2010, lorsque je leur ai demandé de quelle manière et dans quelles conditions un *taalibe* peut le quitter. Il symbolise bien le principe selon lequel c'est le maître qui décide traditionnellement à quel moment le *taalibe* est apte à partir, normalement parce qu'il a terminé correctement ses études coraniques ; dans ce cas le marabout lui octroie une *ijāza*, notamment s'il veut devenir lui-même enseignant religieux.

discuter la question des stratégies élaborées par les parents des *taalibe*, vis-à-vis du panel complexe d'offres d'enseignements à leur disposition : dans ce cas, leur choix dépend de plusieurs facteurs, notamment relatifs à leur milieu de vie géographique et social, mais aussi du type de connaissances devant être acquises préférentiellement par leur enfant. Mais ces stratégies sont aussi corrélées à la problématique des moyens économiques des parents, qui entre fortement en cause dans ce phénomène.

« Les parents d'élèves, force nous est de le reconnaître, ne facilitent pas toujours la tâche du formateur de leurs enfants. Ils exploitent excessivement l'engagement religieux de celui-ci et se disent surtout que son utilisation des services des élèves devrait lui permettre de trouver les moyens de leur prise en charge. Aussi se désintéressent-ils de leurs enfants, si bien que certains formulent la demande de ne les revoir qu'à l'issue de leurs études. (...) En effet, il s'agit tout simplement d'inciter le maître à déployer le maximum d'efforts et à ne pas ménager l'enfant au point de le laisser négliger l'apprentissage. » [Mbacké, 1994 : 12]

Même si cette assertion est passablement dure, on voit donc que la situation est complexe ; le confiage est dû d'une part à des raisons islamiques, en rapport avec l'importance symbolique de la *siyâba* ("migration à des fins spirituelles"). Mais aussi avec les préceptes confrériques élaborés par les mouvements religieux soufis existant au Sénégal et les principes de l'éducation traditionnelle africaine, qui visent à endurcir l'enfant. Dans ce dernier cadre :

« La pratique traditionnelle qui voulait que les parents confient leurs enfants au marabout et disparaissent était justifiée par le fait que l'enfant à l'école coranique devrait être séparé de toute affection parentale, et [devait] s'accrocher uniquement à son apprentissage du Coran mais la conjoncture actuelle ne permet plus une telle pratique. » [Ndiaye M., 1985 : 258]

On peut ici citer deux exemples issus des entretiens que j'ai effectués pendant mon second séjour de recherches. En ce qui concerne ses propres enfants Abdoulaye, l'un des maîtres d'école coranique de Touba intramuros, m'explique que son aîné l'aide dans l'enseignement aux *taalibe*. A la question de savoir si ses autres enfants apprennent dans sa propre école, il répond sans vouloir me préciser combien ont été confiés, ni dans quel *daara* ils résident :

« Mes enfants sont dans d'autres daara, pour ne pas être en contact avec leur mère, pour exécuter normalement l'enseignement coranique. »

Quant à Saliou, l'un des anciens *taalibe* de *daara*-exploitation, il me dit :

« C'est mon père qui m'a amené [au daara] lorsque j'avais 10 ans ; ma mère pleurait parce qu'elle s'y opposait. (...) [Mon père venait] souvent, comme tous les trois mois, mais ma mère ne venait pas. (...) [Lorsque j'ai quitté le daara] ma mère était contente, quant à mon père il était fâché, il ne voulait pas que je quitte le daara. »

On voit donc bien que traditionnellement, les *taalibe*, afin d'acquérir idéalement les qualités comportementales mises en exergue dans l'apprentissage coranique et confrérique

doivent subir en quelque sorte un “rite de séparation” vis-à-vis de leur milieu d’origine, mais aussi de leur famille. Le fait de leur interdire toute tendresse ou affection féminine et surtout maternelle vise à les renforcer et à les endurcir face aux adversités dues à leurs conditions de vie d’élèves d’écoles coraniques. Pourtant, il est aussi clair que certaines de ces mères ne laissent pas partir leur enfant de leur plein gré. Mais il semblerait que la tradition soit plus forte, et qu’elles aient moins voix au chapitre sur cette question que dans le cas d’autres types de fosterage (cf. l’étude Fofa/ENEA, encart n°15).

On peut remarquer pourtant qu’une sorte de système d’entraide féminine est mis en place, en milieu rural mais aussi en milieu urbain, par certaines mères de famille vivant dans les environs d’un *daara*. On les appelle des *ndeyi daara*, des “mamans d’école coranique”. En milieu rural ou dans les villes confrériques, elles réservent ou amènent à l’école coranique une partie des repas qu’elles préparent, s’occupent du linge et/ou des soins des *taalibe*. En effet, nous avons vu que les enfants mendient dans ces milieux traditionnels de la nourriture, auprès des mêmes familles quasiment tous les jours, quelquefois à leurs propres parents. Dans les villages proches des *daara*-exploitations, cette habitude existe aussi ; ce peuvent même être les membres féminins de la famille du marabout possédant le *daara* qui effectuent ces actes.

Mais suite à la mutation surtout depuis les années 1970 du fonctionnement des *daara* en migration, et de l’émergence d’un plus grand nombre de *taalibe*-mendiants quelquefois très jeunes, des pratiques idoines ont été mises en place par la population dans les grandes villes pour essayer de reproduire tout en l’adaptant ce système d’entraide communautaire. Ainsi, certaines *ndeyi daara* prennent plus ou moins régulièrement en charge un ou plusieurs *taalibe*-mendiants dont l’école coranique est proche en leur donnant de la nourriture, des soins, en les lavant ; quelquefois en échange de menus services (balayage, portage etc.).

On constate donc ici une certaine dichotomie dans le partage entre les compétences éducatives féminines et masculines. Celles des femmes qui ont affaire aux *taalibe* relèvent symboliquement de la “mère”, alors que celles des hommes entrent dans le cadre, comme je l’ai explicité, d’un “entraînement à la vie” se devant d’être dur et fortement encadré ; ceci même en milieu urbain et plus “moderne”. Ainsi, cette assertion qui traite des évolutions dans l’éducation parentale lorsqu’une famille africaine s’installe en France s’applique aussi à la société sénégalaise :

« Il semble que la difficulté relationnelle entre père et fils tiennent à la fois au système de parenté dans lequel les hommes de la première génération ont été éduqués et façonnés dans leur comportement, et à la fois au niveau d’instruction qui rend les individus plus perméables aux influences de la société environnante. Les personnes qui viennent de sociétés à dominante patriarcale, (...) ont manifestement tendance à garder une distance forte vis-à-vis de leurs enfants (...) Les mères se montrent plus réceptives à l’idée d’un changement d’attitude vis-à-vis des enfants, sans toutefois abandonner les principes de l’éducation africaine qui, pour elles, se résument surtout

à l'apprentissage du strict respect des adultes. » [Attias-Donfut, Barou, Gallou et Aouici, 2011 : 91]

Encore une fois, cela peut faire référence au fonctionnement du système éducatif traditionnel africain ; on pense ici notamment aux rituels d'initiation, où les femmes ont souvent un comportement plus compassionnel que les hommes, en permettant de réguler et de contrôler leur déroulement et les dérives auxquels ils pourraient donner lieu. Cette participation des *ndeyi daara* aux soins des *taalibe*-mendiants pourrait être comprise comme une concession qu'est amené à faire un système initiatique très dur pour perdurer sans se remettre en cause. Là où il existe encore des rites d'initiation traditionnels comme par exemple chez les Bassaris, on observe que les mères interviennent de plus en plus pour atténuer la rigueur des épreuves que doivent subir les enfants. Mais il est difficile de savoir si c'est un phénomène récent, auquel cas cela pourrait s'expliquer par une montée du pouvoir des femmes ; ou si c'est un phénomène plus ancien. Il s'agirait alors une sorte de concession obligée du système d'enseignement coranique et confrérique pour ne pas apparaître comme trop déshumanisé.

ENCART N°14 : Les *ndeyi daara*

Concernant l'aide féminine pour les repas et le linge, Talla de la région toubienne explique : « *Pour les repas, on ne les prépare pas à l'intérieur du daara [exploitation], on nous ramène de la nourriture provenant de Baïla, ou on désigne un taalibe qui va la chercher. (...) Il n'y a pas de femme dans le daara ; c'est nous qui faisons le linge, ou on nous le ramène de Touba.* » Selon le *jawriñ* de la seconde *daara*-exploitation : « *Il y a certaines femmes qui nous aident à faire le linge, mais n'empêche qu'on le fait aussi.* »

Abdoulaye de Touba intramuros m'explique : « *Ce sont eux [les taalibe] qui nettoient leur chambre [hangar], mais pour le linge il y a des femmes de bonne volonté qui les aident.* » Mais à la question de savoir s'il y a des *ndeyi daara* spécifiques qui prennent en charge des *taalibe* de son école coranique, surtout pour la nourriture, il réplique : « *Il n'y a pas de ndeyi daara ici ; il y a deux sortes de daara qui sont différents, avec Dakar. Les ndeyi daara de Touba sont des dames qui permettent seulement de manger de temps en temps.* »

Donc là encore, comme pour le thème de la mendicité, ce maître tient à démarquer le fonctionnement de son *daara*, et l'entraide pratiquée envers lui et ses *taalibe*, de ce que l'on peut observer dans les grandes villes comme Dakar. Il semblerait que l'aide féminine pratiquée à Touba et sa région envers les *taalibe* et les *daara* est beaucoup plus normalisée, alors que celle adressée envers les *taalibe*-mendiants à Dakar représente souvent un véritable moyen de survie, basé sur une pitié plus ou moins personnalisée.

Maktar de Touba explique, suite à la question de savoir s'il s'occupe des enfants concernant les vêtements et la nourriture : « *Oui, mais il y a les ndeyi daara qui les aident en nourriture, mais ce sont leurs parents qui lavent leurs habits. (...) Il y en a une dizaine gérée par les ndeyi daara [pour les repas]. Mais on ne fait pas la mendicité pour de l'argent. Si la nourriture de ma famille reste, je fais comme les ndeyi daara, je donne un bol, les ndeyi daara amènent un bol. (...) Même les ndeyi daara [dans ce cas des "véritables" mères de taalibe] viennent voir souvent leurs enfants parce qu'elles ont fait deux jours ou trois jours sans les voir.* »

Les effets de la migration et du fosterage sur les *taalibe*

Comme nous l'avons vu, la migration des *daara*, temporaire ou définitive et qui peut être accompagnée d'étapes, est une conséquence directe du principe traditionnel de confiage d'un enfant par sa famille à un partenaire, familial ou non. Dans ce type précis de fosterage infantile, il s'agit de leur inculquer les préceptes musulmans et confrériques que j'ai précédemment explicités. Ceci même si dans ce cas, le marabout enseignant n'a pas forcément de liens familiaux avec les *taalibe* ni avec leurs parents qui lui en ont délégué la responsabilité : il s'agit plutôt ici d'un rapport d'alliance.

J'ai déjà expliqué qu'il est actuellement impossible de donner le nombre de *taalibe*-mendiants présents sur le sol sénégalais. C'est aussi le cas concernant les proportions précises d'entre eux qui proviennent de l'étranger, bien qu'une étude avance le nombre de 57% [UNICEF, cité par PARRER/REPUBLIQUE DU SENEGAL/UNICEF, 2011 : 44]. Ne serait-ce que parce que dans la cadre de cette pratique du confiage infantile plus ou moins temporaire et pouvant donner lieu à une mobilité, chercher à connaître et décrire précisément les différents réseaux de migration des maîtres avec leurs élèves confiés devient une gageure pour l'instant insurmontable⁴⁹. Ceci bien qu'on puisse trouver quelques études réalisées par des ONG et des OI qui s'intéressent de plus en plus à ce phénomène, et donnent des nombres de plus en plus précis (cf. encart n°15).

On trouve ainsi dans les *daara* urbains informels des maîtres et des *taalibe*-mendiants provenant de pays n'appartenant pas à l'entité sénégalaise, qui ne parlent pas ou peu wolof ni français. Cela peut être dû à l'insécurité politique dans certains Etats d'Afrique de l'Ouest (Sierra-Léone, Libéria), qui accroît les déplacements de populations vers le Sénégal [Ndiaye A. I., 2008]. Mais on rencontre aussi des élèves étrangers, quelquefois venus de pays non limitrophes du Sénégal, qui sont confiés à un maître sénégalais qui ne parle pas forcément leur langue, grâce à des réseaux de migration.

⁴⁹ Selon Sokhna Sané, historienne à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, concernant les raisons qui peuvent expliquer la mendicité transnationale en Afrique de l'Ouest m'a expliqué lors d'une entrevue le 8 mai 2010 à Dakar : « Des traités de libre-échange des services et des biens ont été signés entre les pays appartenant à la CEDEAO [Communauté Economique Des Etats d'Afrique de l'Ouest], donc ça a aussi poussé beaucoup de gens à venir quelques mois par an au Sénégal. De plus, les frontières entre ces pays sont poreuses ; et la paix qu'il y a au Sénégal est attirante. Certains parents croient aussi que l'enseignement coranique va toujours se passer de la même façon en ville ; donc les marabouts n'ont pas le courage de leur dire qu'ils n'ont pas les moyens de s'occuper des enfants. » Pour vérifier cette dernière allégation, il aurait fallu que je puisse questionner des parents d'enfants confiés à des maîtres d'écoles coraniques ayant migré. Lors de mon second terrain de recherches, je n'ai malheureusement pas été en mesure de le faire, principalement pour des raisons financières et logistiques. Mais cette assertion paraît tout de même potentiellement valable, au regard de la dichotomie de plus en plus profonde qui existe entre les visions traditionnelles de l'enseignement et de l'éducation coraniques et confrériques en milieu rural et semi-rural, ou très religieux ; et l'évolution que ces principes subissent depuis quelques décennies en milieu urbain, dont j'ai explicité les bouleversements. Il est probable dans ce contexte qu'une partie des marabouts enseignants rechignent à avouer la dureté des conditions de vie des *taalibe* en ville à leurs parents restés en milieu rural, car cela pourrait avoir un impact sur les relations de confiance et d'allégeance entretenues entre ces partenaires.

Lors de la première période d'apprentissage coranique, basée sur la répétition et l'imitation, la communication et les échanges verbaux sont quasiment inexistantes entre le maître et son *taalibe*. A priori donc, cette situation ne devrait pas constituer fondamentalement un frein à leur apprentissage, puisque traditionnellement la migration à visée d'approfondissement des connaissances coraniques est très valorisée dans l'islam (*siyâha*). Mais ces enfants ont très peu de contacts avec la population sénégalaise, en dehors de leur quête où ils récitent des paroles pieuses et quelquefois des poèmes confrériques, appris par cœur, visant à provoquer des dons. Cet état de fait peut donc provoquer encore plus de difficultés pour ce type d'élèves que pour les *taalibe*-mendiants sénégalais, dans leur socialisation et leur insertion sociale. De même, les maîtres étrangers éprouveront d'autant plus de mal à se faire accepter dans le quartier où ils s'installent, ce qui accroît la méfiance et la perte de prestige de l'enseignement coranique, et les velléités d'entraide envers les *taalibe*-mendiants de la part de la population citadine sénégalaise.

Quoi qu'il en soit de l'origine géographique des élèves, régionale ou internationale, c'est bien au regard du processus de socialisation que cette migration forcée représente un problème : le *taalibe* ne choisit souvent pas délibérément de quitter sa famille et son milieu pour partir avec le *boroom daara*, il n'a pas voix au chapitre et se contente d'obéir à ses parents. Et suite au fait que sa période d'apprentissage coranique, qui dure plusieurs années, s'effectue loin de tous ses repères personnels, il ne bénéficie plus de l'encadrement communautaire et familial habituel. Le système des écoles coraniques qui s'installent de manière plus ou moins continue sur l'année hors du milieu rural, permet donc beaucoup moins cette insertion progressive de l'enfant dans le système social et économique de l'endroit d'où il est originaire s'il y retourne. Cela même si une partie des maîtres rentre quelques mois dans l'année pour faire travailler ses *taalibe* dans ses champs, ce qui permet un entretien plus ou moins suivi des relations avec les membres de la communauté et les parents des enfants qui lui ont été confiés.

Comme on l'a vu avec les dires des deux anciens *taalibe* Saliou et Insa qui ont choisi de ne pas retourner dans leur famille après avoir quitté le *daara*-exploitation dans lequel ils avaient été placés, ce type d'enseignement ne correspond plus aux velléités de la jeune génération en ce qui concerne leur insertion sociale et leurs objectifs de carrière professionnelle. L'apprentissage dans une école coranique ne semble plus représenter un moyen adéquat de s'adapter aux effets de la modernité. De la même manière, les *taalibe* ayant vécu plusieurs années dans des *daara* urbains informels ne souhaitent souvent pas non plus rentrer dans leur famille lorsqu'ils quittent l'école coranique, quelquefois en fuguant, ou en étant chassés par leur maître ; ou à la fin de leurs années d'instruction.

« Comme on le sait, il est reconnu que la famille joue un rôle important sur les aspirations scolaires. Ainsi, l'encouragement de la famille à poursuivre des études

hors du milieu d'origine serait même renforcé par une évaluation négative tant de la situation de l'emploi que des services dans la région de provenance, et donnerait souvent lieu à un exil définitif (...). De plus, les jeunes qui ont vécu au moins une fois à l'extérieur de leur région ont plus de propension à migrer que ceux qui ne l'ont jamais quittée. » [Gauthier, 1997 : 160-161]

Comme je l'ai expliqué dans ma méthodologie, lors de mon premier séjour au Sénégal en 2003-2004, j'ai effectué un stage de sept mois dans le cadre de ma maîtrise d'ethnologie au sein d'une antenne de l'ONG Enda Tiers Monde, située à Guédiawaye en banlieue dakaroise (cf. dans ma cinquième partie). Il était financé par des bailleurs de fonds internationaux et adressé à 250 "Enfants en Situation de Rue" (ESR ; je reviendrai plus loin sur cette désignation) dont la majorité était des *taalibe*-mendiants. Lorsque j'ai questionné certains de ces *taalibe* sur la profession qu'ils aimeraient exercer après leur apprentissage coranique, une grande proportion m'a déclaré vouloir devenir à leur tour marabout en ville. Très peu d'entre eux disaient désirer rentrer dans leur communauté villageoise pour y travailler dans les champs. Ainsi, une proportion des *daara* informels présents en milieu urbain a été créée par d'anciens *taalibe*-mendiants qui, après avoir terminé leurs années d'études coraniques, quelquefois auprès de plusieurs maîtres dans différentes villes, ont reproduit le même schéma qu'ils avaient vécu. Ils retournent dans leur milieu rural d'origine, afin de migrer avec de jeunes enfants qui leur sont confiés, suite au prestige social que leur confèrent les connaissances religieuses et la *baraka* acquises suite à leur apprentissage.

Cet épisode migratoire, réalisé souvent dans des conditions difficiles d'anonymat et de dangerosité couplées à la découverte des spécificités et des attraits de la vie citadine, peut se révéler problématique. Ceci quant à la potentielle réinsertion future du *taalibe* dans sa communauté primaire d'appartenance après ses années d'études coraniques ; mais surtout en ce qui concerne l'entretien de liens sociaux et familiaux réguliers et protecteurs. Il existe au Sénégal des initiatives populaires (*ndeyi daara*) et des programmes d'aide envers les *taalibe*-mendiants issus d'organismes, internationaux et/ou locaux. Mais la situation est si complexe qu'il leur est bien difficile d'agir, pour plusieurs raisons sur lesquelles je reviendrai ultérieurement.

Il n'en reste pas moins que le phénomène de la migration et du fosterage d'enfants dans le cadre de leur apprentissage coranique se révèle très ambivalent surtout en ce qui concerne les *taalibe*-mendiants, qui peuvent alors se retrouver dans un processus de "disqualification sociale" [Castel, 1991]. La perte des effets positifs relatifs à l'influence socialisante des structures traditionnelles peut induire l'entrée de ces enfants dans une dynamique de pauvreté plus accentuée que celle de leur famille. Suite aux ruptures vis-à-vis des réseaux relationnels coutumiers subies par le *taalibe*-mendiant, et au fait qu'il éprouvera beaucoup de difficultés à trouver sa place dans le système économique et social après ses années d'apprentissage, les visées

positives pour lesquelles il avait à l'origine été confié par ses parents à un maître migrant s'en trouvent alors perverties et fortement remises en cause. Selon une étude réalisée par la FAFO, l'UNICEF et différentes ONG, seulement 37% des *taalibe*-mendiants affirment garder des contacts permanents avec leur famille [UNICEF/BANQUE MONDIALE/OIT, 2007].

« Parler de migration, c'est aussi faire référence aux conditions d'intégration dans un milieu nouveau. Le passage de la communauté à la société, pour reprendre la thèse de Tönnies, comporte ses difficultés. Si la communauté se voit privée de ses éléments les plus dynamiques, l'individu, de son côté, est coupé de certains liens sociaux. Lorsque la migration se fait en groupe, que des membres du réseau familial ou des connaissances attendent le jeune en ville, la rupture pourrait ne comporter que des effets de courte durée. Il semblerait, en Afrique comme ailleurs, que la reconstruction des liens sociaux soit de plus en plus difficile, étant donné que les structures traditionnelles d'accueil font défaut sans être remplacées par de nouvelles. (...) [On peut remarquer ainsi] la dissolution des liens sociaux liée à l'éloignement des réseaux primaires de relation. » [Gauthier, 1997 : 165]

Pourtant, la situation n'est peut-être pas aussi sombre et négative qu'il n'y paraît, car comme je l'ai expliqué auparavant, les pratiques de confiage et de migration infantiles sont anciennes en Afrique de l'Ouest. Même si celles vécues par les *taalibe*-mendiants sont problématiques sur plusieurs points – dangerosité de leurs activités et de leurs conditions de vie, dépersonnalisation et monétarisation des rapports avec le maître, perte de contrôle de la communauté, rupture ou relâchement des liens avec le réseau primaire de relation –, il est important d'être prudente en ce qui concerne la manière d'envisager ce phénomène.

En effet, on peut selon moi chercher aussi à appréhender, ce que j'ai commencé à faire ici, la migration infantile des *taalibe* comme pouvant faire partie d'un processus en partie volontaire, liée à une "stratégie de survie" (cf. dans ma cinquième partie). Même si à l'origine le fait de migrer ne fut pas une décision propre du *taalibe*, il peut par la suite devenir plus ou moins acteur de ses choix, notamment lorsqu'il poursuit son parcours migratoire en quittant volontairement son maître et son *daara* ou en refusant de rentrer dans sa famille à la fin de son apprentissage coranique, thèmes sur lesquels je reviendrai ultérieurement. De plus, en rapport avec la dichotomie précédemment explicitée concernant les migrations "positives" ou "négatives", on peut relever ici l'ambiguïté du confiage de *taalibe* à des maîtres migrants, puisque leur période d'apprentissage coranique, malgré qu'elle soit dure et humiliante (donc "négative"), est censée être bénéfique pour sa famille et lui-même, s'il revient dans sa communauté d'appartenance. De plus, ce "type" de fosterage, et la migration qui en découle, s'inscrivent moins que les autres dans un processus de lutte contre une calamité ou un choc, que dans la perpétuation de principes culturels et culturels, dont on a vu qu'ils mettent l'accent sur la nécessaire dureté de la période d'apprentissage coranique. Enfin, s'il décide de rester en ville

ensuite, pour devenir maître ou exercer une autre activité, cette migration à l'origine perçue comme "négative" peut alors devenir plus ou moins "positive". Surtout si l'ancien *taalibe*, comme par exemple Insa et Saliou dans mes entretiens, fait bénéficier sa famille et sa communauté restées en milieu rural d'une partie de ses revenus, obtenue grâce à un travail, souvent dans un domaine informel (marchand ambulant, tenancier de gargote etc.) ; en effet, tous les anciens *taalibe* ne deviennent pas *faxman* (enfant des rues).

« Les migrations des enfants s'appuient de fait majoritairement sur des réseaux sociaux et familiaux historiquement ancrés (...). La longue histoire des migrations en Afrique inscrit les enfants migrants au sein de contextes culturels et de relations sociales se répartissant entre/sur plusieurs espaces géographiques faisant fi des frontières (...). Les enfants apparaissent dès lors au cœur des enjeux de translocalité et de multilocalité (...). Si, à un moment donné du processus migratoire ou bien tout au long de celui-ci, les déplacements des enfants sont inscrits dans les migrations des adultes, de leur entourage ou dans les décisions des adultes en matière de migration, on peut se demander à chaque fois quelle est la marge de manœuvre des enfants. »
[Razy et Rodet, 2011 : 24-25]

ENCART N°15 : Deux exemples de recherches portant sur les fosterages/migrations de *taalibe*, de *daara* et de maîtres

Une étude sur les réseaux de migration de *daara* dans la région de Ziguinchor

Des études d'organismes étatiques sénégalais conjointement avec des ONG et/ou des OI s'intéressent de plus en plus à ce phénomène de la migration des maîtres et de leurs *taalibe*, en Afrique de l'Ouest et donc au Sénégal.

On peut citer par exemple l'"Etat des lieux de la situation de mendicité des enfants dans la région de Ziguinchor", réalisé par l'ONG ChildFund Sénégal et le PARRER (Partenariat pour le Retrait et la Réinsertion des Enfants de la Rue)⁵⁰ dont le rapport fut écrit en octobre 2010

⁵⁰ Le PARRER est une structure associative à but non lucratif, autonome, indépendante et apolitique. Elle est officiellement créée le 22 février 2007 à Dakar, suite à une réunion ayant eu lieu un an et demi auparavant au siège sénégalais de la Banque Mondiale. C'est notamment grâce à un Conseil présidentiel du 10 octobre 2006, où la question de la situation des enfants des rues fut abordée, qu'a été organisé le lancement officiel d'une campagne de sensibilisation et d'un plaidoyer sur ce sujet. Le président du PARRER est l'écrivain et haut fonctionnaire sénégalais Cheikh Hamidou Kane, qui a publié en 1961 le roman largement autobiographique "L'aventure ambiguë", racontant l'enfance d'un Peul, notamment sa période d'apprentissage dans une école coranique. Cette association est ouverte à toute personne physique ou morale, et a pour objet d'établir un partenariat entre différents acteurs publics et privés (l'Etat sénégalais, la société civile, les partenaires d'aide au développement, le secteur privé, les médias) en vue de soutenir et d'accompagner la mobilisation nationale pour le retrait et la réinsertion des enfants de la rue au Sénégal. Elle a notamment bénéficié d'un financement du Japon par l'intermédiaire de la Banque Mondiale d'un montant d'environ 800 millions de francs CFA (presque 1 800 000 dollars) en 2008. Lors d'un entretien le 10 février 2010 dans les bureaux du PARRER à Dakar, deux responsables de cette structure m'ont expliqué : « L'objectif final du PARRER est de retirer les enfants de la rue au Sénégal. Le premier financement japonais par l'intermédiaire de la Banque Mondiale concerne l'aspect prévention : le rôle de la mendicité pour la communauté, l'amélioration des écoles coraniques (faire un argumentaire religieux, élaborer un curriculum, recenser les daara), diffuser les lois et les textes, renforcer la capacité des coordinations. (...) D'abord, on doit faire de la prévention, pour bloquer les daara dans les villages, et promouvoir les langues locales dans les communautés rurales. Ensuite le retrait et la réinsertion : la Présidence [du Sénégal] a créé une cellule d'appui à la protection des enfants avec des personnes spécialisées au gouvernement. L'argent est distribué aux membres fondateurs [du PARRER] comme le Samusocial Sénégal pour des actions pilotes. En même temps, on doit faire un business plan pour trouver d'autres sources de financement. On s'intéresse à trois types d'enfants : les enfants de daara : éradiquer la mendicité avec de la prévention dans leur zone d'origine, réaliser des activités qui limitent la mendicité, améliorer les daara. Ensuite les enfants en rupture sociale avec leur famille : on doit faire de la réinsertion sociale dans leur famille, s'ils le veulent. Enfin, il y a la question des faxman... » (cf. infra).

suite à des enquêtes réalisées fin août et début septembre 2010 (cinq jours). Cette étude s'est intéressée à environ 200 *daara* itinérants et 1379 *taalibe* présents dans les départements casamançais de Ziguinchor, Bignona et Oussouye, dans la région de Ziguinchor. Elle a analysé l'origine géographique des maîtres et des *taalibe*, les raisons du confiage des parents, et les moyens à mettre en œuvre afin de juguler les pratiques du fosterage et de la mendicité infantile religieuse.

« Les résultats de l'étude montrent de prime abord que les familles de souche de la région de Ziguinchor ne confient pas leurs enfants à des MEC [maîtres d'écoles coraniques] migrants et ne les exposent pas de ce fait à la mendicité. Selon les acteurs interrogés (Association de MEC, acteurs étatiques, notables), les déterminants explicatifs de cette situation sont à mettre à l'actif de facteurs d'ordres socioculturels, socioéconomiques et socioreligieux. Le facteur socioculturel reste le plus significatif selon plusieurs acteurs. En effet, pour les ethnies de souche (Diola, Manding, Manjack, Mancagne...) de la région, mendier est une honte. »
[CHILDFUND SENEGAL/PARRER, 2010 : 8]

Comme je l'avais déjà explicité auparavant, la migration à visée d'approfondissement des connaissances religieuses et les pratiques ésotériques et de divination sont valorisées dans les groupes ethniques présents en milieu rural ou semi-rural au sud et au sud-est du Sénégal. Par contre, la soumission totale du *taalibe* y étant moins prégnante que dans les communautés musulmanes présentes sur le reste de l'espace sénégalais, la dureté des conditions de vie et d'apprentissage des élèves y est aussi moindre. De ce fait, la quête nourricière traditionnelle existe plus ou moins sur cet espace, bien que certaines ethnies, comme les Diolas selon cette étude, la rejettent totalement, pour quelque raison que ce soit. Ces communautés fonctionnant selon un schéma basé sur une très forte entraide collective, les *taalibe* qui pratiquent une mendicité monétaire proviennent quasiment exclusivement d'autres régions ou pays. Les maîtres et les *taalibe*-mendiants de ces *daara* ayant migré à Ziguinchor viennent donc majoritairement dans ces régions d'agglomérations casamançaises de moyenne densité comme Kolda (80%) ; mais aussi parfois de plus loin, comme Matam et Kaolack (5,5%). En effet, les moyens de subsistance (travail dans les champs) et de rémunération (des parents de *taalibe* et de la collectivité) dans ces villes sont selon les maîtres trop faibles ou aléatoires ; de plus, elles comporteraient déjà trop de *daara*, ce qui induit une forte concurrence entre maîtres. Dans cet exemple d'étude se concentrant sur le phénomène de la migration et de la mendicité infantiles religieuses au sud du Sénégal, il faut aussi prendre en compte les effets sociaux, politiques et économiques désastreux produits par le conflit casamançais, qui dure depuis plusieurs décennies. D'autre part selon cette étude, 11% des *daara* migrants proviennent de Guinée Bissau et 3,5% de Guinée Conakry ; ils ont suivi des réseaux de migration précis décrits dans ce rapport. Les maîtres itinérants s'installent souvent quelques mois ou quelques années dans les villes moyennes de cet espace (Kédougou, Tambacounda, Kolda) au cours de leur parcours migratoire. Pendant ces étapes, ils peuvent travailler dans les champs, puis décider ensuite de rallier Ziguinchor pour s'y installer quelquefois définitivement ; ou même de poursuivre au nord, jusqu'à Thiès, Kaolack, Saint-Louis ou Dakar.

Dans cette étude, on retrouve donc, en s'appuyant sur les dires des maîtres questionnés, les mêmes déterminants explicatifs que j'ai déjà donnés des raisons de leur migration et de la mendicité qu'ils font pratiquer aux *taalibe* leur ayant été confiés. Ce rapport détermine ces facteurs comme étant d'ordres religieux et socioculturels : relatifs à la vision traditionnelle d'un apprentissage coranique devant être effectué dans des conditions de vie difficiles ; pour ce faire, l'enfant est souvent éloigné de sa famille. Ils sont aussi d'ordres géopolitiques et géographiques, en relation avec les spécificités de cette région sudiste et des pays limitrophes : c'est un espace aux frontières poreuses et subissant de fortes contraintes dans le cadre du conflit casamançais. Il

semble aussi que la pratique de l'aumône religieuse monétaire soit moins systématique dans les deux Guinée qu'au Sénégal, et en milieu rural que dans les villes, ce qui influence la décision de migration. Enfin, ces facteurs sont aussi d'ordre socioéconomique : dus à la pauvreté en milieu rural tant dans cette région qui l'est particulièrement (cf. *infra*), que dans les deux Guinée, principalement suite à la baisse de l'activité agricole et d'élevage, surtout depuis les années 1970.

Une étude sur les raisons du fosterage infantile, et notamment de *taalibe*

D'autres études, aussi réalisées par des ONG conjointement à des OI, s'intéressent quant à elles de plus en plus aux raisons qui peuvent expliquer la mobilité infantile générale au Sénégal, du milieu rural vers le milieu urbain.

On peut citer ainsi le rapport final "Mobilité des enfants et vulnérabilité rurale au Sénégal" élaboré en juin 2010 par le FAFO (Institut norvégien des sciences sociales appliquées, basé à Oslo) et l'ENEA (Ecole Nationale d'Economie Appliquée de Dakar), avec des fonds de la Banque Mondiale. Il a cherché à définir les "Effets du changement climatique sur le rôle des enfants dans les stratégies de gestion du risque : une étude appliquée aux ménages ruraux du Sénégal". Cette étude nationale réalisée en 2009 a porté sur 2400 ménages résidant dans « les trois zones des productions les plus sensibles aux conditions climatiques, à savoir l'arachide, le coton et le bétail ; les zones rizicoles d'où semblent provenir un grand nombre des enfants transplantés à Dakar ; une zone résiduelle (la région des Niayes [nord-ouest du Sénégal]) » [FAFO/ENEA, 2010 : 19]. L'identification de quatre zones cibles pour une étude plus précise a ensuite été réalisée, concernant 576 ménages (Louga, Thiès, Kaolack et Kolda), « car c'est de là que provenait la plus grande proportion d'enfants partis pour des motifs sociaux, économiques ou religieux » [FAFO/ENEA, 2010 : 24]. Enfin, un suivi de 183 enfants ayant quitté leur famille pour le milieu urbain a été effectué dans plusieurs grandes villes sénégalaises : 131 étaient des garçons, dont 70% vivaient dans des *daara*. Les auteurs ont aussi réalisé des focus-group et une extrapolation de certaines de ces données à l'ensemble du pays.

L'enquête estime, à partir des recherches effectuées dans les quatre zones cibles, que 290 000 enfants de milieu rural vivaient en 2010 loin de leur milieu familial d'origine, dont 53% de garçons pour 47% de filles. Parmi les garçons, 43% auraient été placés dans des *daara*, soit donc 72 000, dont 14% avant l'âge de cinq ans et deux tiers avant l'âge de huit ans. Cela s'expliquerait par le fait que l'apprentissage coranique commence traditionnellement comme on l'a vu souvent vers l'âge de six ou sept ans. Dans cette population de *taalibe* ayant quitté leur famille, on ne retrouve quasiment jamais de filles. 22% des 47% de filles ont été confiées pour se marier ; 17% des garçons et 16% des filles sont partis pour étudier dans le formel ; 40% des filles et 18% des garçons pour d'autres raisons d'ordre familial ou social : entraide, travail agricole ou autre (garçons) et domestique (filles). Selon cette étude et dans les familles questionnées, les Wolofs (60%) semblent plus enclins que d'autres ethnies, comme les Sérères (10%) et les Peuls (24%), à confier leurs enfants.

Sur les 72 000 garçons confiés à un maître coranique migrant par leur famille restée en milieu rural, il est important de remarquer que selon cette étude, seulement environ 10% d'entre eux vivraient dans l'agglomération dakaroise⁵¹ (7 600 à Dakar et 4 400 à Thiès). 60% viennent des régions cotonnières (alentours de Tambacounda et de Vélingara), 18% de la région rizicole (Casamance et le long du fleuve Sénégal), et 10% de la zone sylvo-pastorale (nord et nord-est du pays). Malheureusement, cette étude ne dit rien sur l'origine extranationale d'une partie des *taalibe*-migrants présents sur le sol sénégalais, ceci étant l'un des problèmes que j'ai précédemment relevé dans nombre de recherches consacrées à ce phénomène.

Parmi beaucoup de données, les auteurs ont relevé que les mères avaient souvent une faible influence dans la prise de décision (60% où c'est le père seulement) pour tous les types de

⁵¹ L'agglomération dakaroise est constituée des départements entièrement urbanisés de Dakar, Pikine et Guédiawaye, ces deux dernières villes constituant la banlieue dakaroise. Quant à la région de Dakar, elle compte en sus un autre département, celui de Rufisque, dont environ un quart de la population vit en zone rurale.

fosterage, et encore moins en ce qui concerne le confiage d'un enfant à un maître de *daara* (dans 86% de ces cas, c'est le père seul). Comme on l'a vu auparavant, les mères semblent alors beaucoup plus réticentes, probablement parce qu'elles sont plus conscientes des risques de ce type de migration et de vie pour le *taalibe*, et n'interviennent que dans 8% des décisions à ce sujet.

« Si l'on postule que l'âge de la mère lui donne un certain pouvoir de décision, plus la mère est âgée, moins l'enfant risque de partir au *daara*. (...) L'analyse montre que moins la mère est en bonne santé, plus ses enfants risquent de partir pour l'école coranique. (...) S'agissant des chefs de ménage, ni leur état de santé, ni leur âge n'ont d'incidence sur la probabilité de mobilité, mais leur niveau d'instruction en a, de manière très nette : le fait que le chef de ménage soit passé par l'école [formelle ou coranique] augmente systématiquement la probabilité que l'enfant quitte le foyer, y compris pour aller étudier le Coran. » [FAFO/ENEA, 2010 : 115]

Enfin dans les quatre zones cibles, l'enquête montre que les effets négatifs d'une sécheresse et/ou d'une maladie dans leur cheptel influencent les familles à envoyer au moins un enfant en migration (67% contre 45% de familles n'en ayant pas subi). Viennent ensuite pas ordre décroissant dans les raisons de la migration et du confiage d'un enfant : la hausse des prix des biens de consommation et le décès ou la maladie d'un membre de la famille adulte. Cette prise de décision est très marquée en ce qui concerne le confiage d'un enfant à un partenaire d'alliance pour des raisons d'entraide sociale ou familiale, et d'un *taalibe* à un maître migrant : un cinquième des familles n'ayant pas subi de choc (covariant ou idiosyncratique) avaient un enfant *taalibe* migrant, contre un tiers dans le cas contraire.

L'évolution de la pauvreté au Sénégal

Les raisons objectives et officielles pour lesquelles les parents décident de confier leurs enfants à certains *boroom daara* qui choisissent de migrer dans les villes avec leurs élèves, et de les faire mendier principalement de l'argent une grande partie de la journée, reposent sur la perception d'un milieu urbain qui serait plus propice financièrement. Ceci par rapport à une activité agricole et d'élevage qui s'est précarisée surtout depuis les années 1970, et qui induit une fragilisation économique et sociale des familles et des communautés rurales. Cette précarisation est due à des périodes cycliques de sécheresse, avec leurs corolaires de l'aridité et de l'érosion des sols. Mais aussi à divers autres facteurs comme les maladies subies par les cultures vivrières et/ou le cheptel animal ; les invasions sporadiques d'acridiens ; la déforestation et les feux de brousse ; des inondations dans les régions du Sénégal proches des fleuves (Saint-Louis, Matam, Louga, Tambacounda etc.). Cela a un effet sur la hausse des charges de production pour les familles et les communautés rurales, ce qui explique la mise en place de différentes stratégies d'adaptation par les familles. Par exemple on observe le développement des activités commerciales et /ou artisanales, sans oublier l'importance des envois monétaires de la part des migrants partis vivre dans les pays européens ou nord-américains surtout. Il s'agit de ne pas oublier les aléas et les

problèmes internes à chaque famille, qui sont dans le contexte actuel de paupérisation beaucoup plus difficilement amortis.

J'ai démontré aussi que ces changements ont permis l'éclosion d'un sous-groupe de maîtres d'écoles coraniques, dont le comportement peut être décrit comme s'inscrivant dans une éthique individualiste, seule à même de leur permettre de subvenir à leurs besoins et à ceux de leurs *taalibe*. De plus, ce phénomène s'accroît suite à la forte rigueur économique qui se développe en ville comme en milieu rural, ce qui explique que les familles soient de moins en moins capables de financer régulièrement l'enseignement procuré à leurs enfants, et d'en contrôler les possibles dérives. Il ne faut pas non plus oublier le fait, comme je l'expliquerai plus loin, que ces maîtres d'écoles coraniques ne bénéficient pas, ou seulement une petite partie d'entre eux, de soutien matériel et financier de la part de l'Etat sénégalais.

Actuellement, la migration des maîtres et des élèves d'écoles coraniques, ainsi que la quête pratiquée dans les grandes villes par les *taalibe*-mendiants représentent donc plutôt une stratégie de survie, due notamment à des facteurs économiques et environnementaux, ainsi qu'à « l'urbanisation et à la monétarisation des rapports sociaux, donc aux ruptures intervenues dans l'évolution socio-économique » du Sénégal [Wane, 1995 : 114]. Dans ce cadre, le développement des technologies de communication et des moyens de transports sur le continent africain a eu une importance certaine sur la mobilité intra- et interrégionale, et même internationale. D'autres événements et bouleversements économiques et politiques depuis une quarantaine d'années ont aussi eu une forte incidence sur le fonctionnement de la société sénégalaise. On peut citer notamment les politiques d'austérité infligées par les institutions de Bretton Woods, grâce à la mise en place des Programmes d'Ajustement Structurel⁵².

« Du début des années 1970 à la fin des années 1990, le Sénégal a traversé une situation économique difficile. Les chocs pétroliers, respectivement de 1973 et de 1979, doublés d'une sécheresse persistante au cours de la même période ont engendré entre autres conséquences une baisse importante des recettes d'exportation et de profonds déséquilibres intérieurs et extérieurs. La récession économique va atteindre des proportions alarmantes dans le courant des années 1980 avec les politiques d'ajustements structurels de la Banque Mondiale (BM) et du Fonds Monétaire International (FMI) [au nombre de quatre, entre 1980 et 1993], immédiatement suivis de la dévaluation du franc CFA, intervenue en 1994. Les rigueurs des Programmes d'ajustement structurel (PAS) ont eu comme corollaires la réduction considérable des dépenses publiques, le démantèlement des structures économiques locales, et l'exacerbation des difficultés des secteurs sociaux, au premier rang desquels l'éducation. » [Villalón et Bodian, 2012 : 21-22]

⁵² « Ces programmes préconisaient un redressement par l'équilibre des grands agrégats macro-économiques, une libéralisation interne et externe, un amaigrissement de l'Etat et un flétrissement des investissements en faveur des ressources humaines (accès à des capacités, aux services sociaux et aux facteurs de production, etc.). L'échec de telles politiques autoritaires est désormais consacré. La croissance n'a ni rompu les inégalités, ni résorbé la pauvreté. » [Fall A. S., 2007 : 19]

Les relations sociales et communautaires, ainsi que les structures familiales ont subi de plein fouet les effets de ces bouleversements écologiques, économiques et politiques. La population sénégalaise mais aussi celles des pays limitrophes, notamment qui vivent en milieu rural, se sont donc paupérisées depuis trois ou quatre décennies pour diverses raisons, qui souvent s'accumulent et s'enchaînent. Pourtant, le système d'entraide communautaire perdure bon gré mal gré, grâce aux espaces de socialisation plus intégrateurs qu'en milieu urbain, basés sur une forte interconnaissance et des liens sociaux et religieux anciens et profonds.

« La famille, au sens large, sert d'amortisseur par sa fonction d'insertion. Les pauvres sont socialement pris en charge par des procédés multiformes de don, de prêt de terre, d'octroi d'opportunité, d'association à une activité ou positions inclusives (mise au travail moyennant une rémunération en nature, troc, partage occasionnel de repas ; etc.). Cependant, à mesure de l'élargissement des liens d'interconnaissance consécutif à la taille de la localité de résidence, les réseaux se complexifient, les mécanismes d'inclusion se fanent, les pauvres sont davantage isolés. » [Fall A. S., 2007 : 22]

Certes, la pauvreté des populations vivant en milieu agricole surtout, a toujours plus ou moins existé au Sénégal. Mais le changement le plus marquant et profond est sûrement leur fragilisation économique et sociale de plus en plus accentuée, qui induit la mise en place de stratégies visant à se prémunir contre les effets des problèmes à venir. Car les solidarités familiales et collectives arrivent de moins en moins à les contenir et à les atténuer. Dans ce cadre, les enfants semblent représenter un moyen plus sûr que d'autres de parier sur l'avenir, notamment en permettant d'élargir et d'entretenir le système réticulaire d'alliance et d'entraide sociales et familiales.

En fin de compte à ce stade de cette démonstration des raisons qui peuvent expliquer le fait qu'une famille prenne la décision de confier un ou plusieurs de leurs enfants à un *boroom daara* migrant, on peut relever que le facteur de la situation de pauvreté et de vulnérabilité dans laquelle elle se trouve influence beaucoup moins ce choix que dans d'autres cas de figure (fostering pour le travail ou l'apprentissage, mariage, entraide familiale etc.). En effet, tous les préceptes religieux et confrérique que j'ai auparavant explicités permettent de mieux comprendre le fait qu'une proportion de *taalibe*-mendiants, cette fois aussi difficilement quantifiable, semble issue de familles qui ne peuvent pas être comptabilisées comme étant les plus pauvres. On a ainsi vu dans l'étude FAFO/ENEA [2010] que les pères ayant suivi une scolarité, même à un niveau primaire, semblaient plus enclins à confier au moins un de leur fils à un maître d'école coranique migrant. C'est donc bien un autre principe qui est ici à l'œuvre, et permet d'expliquer l'importance sociale et symbolique de la quête des *taalibe*-mendiants en ville. Il a trait au rôle stratégique que joue l'étudiant coranique dans la perpétuation de rapports d'alliance, avec en toile de fond

l'importance de la *baraka* qui doit circuler entre différents partenaires ; ce sera le sujet d'une partie ultérieure.

ENCART N°16 : Quelques données chiffrées concernant la situation économique et sociale de la population sénégalaise

Ces données sont issues de la Deuxième Enquête de Suivi de la Pauvreté au Sénégal (ESPS-II, Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD), Ministère de l'économie et des finances de la République du Sénégal, 2013), lui-même basé sur les Documents de Stratégie pour la croissance et la Réduction de la Pauvreté 2003-2005 et 2006-2010 (DSRP I et II, République du Sénégal, 2002 et 2006).

Données générales

Le taux d'accroissement moyen annuel de la population était de 2,3% entre 1960 et 1970 ; de 2,6% entre 1970 et 1976 et de 2,3% entre 1988 et 2002. On observe donc une baisse du taux de mortalité, amoindri par le fort taux de fécondité (5,3 enfants par femme en 2006). La population sénégalaise était un peu moins de 14 millions en 2011 ; 56,2% vivait en milieu rural, et 53,7% des citoyens (qui représentent donc 43,8% de la population totale) habitaient dans l'agglomération urbaine de Dakar. Près de 53,8% de la population sénégalaise est âgée de moins de vingt ans ; elle compte 52,6% de femmes. 12,6% des enfants ne vivent avec aucun de leurs parents biologiques.

La taille moyenne des ménages est estimée à neuf personnes ; ce chiffre décroît avec l'urbanisation (sept à Dakar, et dix dans le milieu rural). 82,1% des chefs de ménages sont mariés (52,3% de la population totale des chefs de ménage est monogame, et 29,8% est polygyne). Cette proportion est plus importante en milieu rural (89,1%) qu'en milieu urbain (environ 75%). Le poids de la polygamie est plus important en milieu rural (35,1% des ménages) qu'à Dakar (23,2%) et que dans les autres villes (26,4%). Les ménages polygames sont un peu plus touchés par la pauvreté, surtout en milieu rural.

La pauvreté

Le PIB a connu un taux de croissance de 3,9% entre 2000 et 2011, alors qu'il était d'environ 5% entre 1995 et 2005. Cette baisse est surtout due aux effets des crises alimentaires et financières. Le PIB par tête était de 509,096 francs CFA en 2011. 46,7% de la population vit sous le seuil de pauvreté monétaire en 2011 ; cette proportion était de 55,2% en 2001-2002 et de 48,3% en 2005-2006. 57,1% de la population habitant en milieu rural vit sous le seuil de pauvreté monétaire, contre 41,2% dans les autres zones urbaines, et 26,1% à Dakar. Les populations les plus pauvres vivent dans le sud et le sud-est du Sénégal : dans les régions de Kolda (76,6%), Kédougou (71,3%) et Sédhiou (68,3%).

« Au regard des statistiques sur la pauvreté selon le milieu, il est raisonnable de penser que les ruraux qui ont moins accès aux infrastructures de production, équipements, services sociaux de base et structures de financement ont un niveau de bien être moindre que celui des citoyens. De même, on sait que la fonction d'impulsion économique des centres urbains est associée à leur degré d'urbanisation et d'inégal développement (banques, entreprises, informations sur les différents marchés) ce qui peut contribuer à différencier les citoyens eux-mêmes, face aux opportunités de revenus. » [ESPS II, 2013 : 29]

La pauvreté est plus répandue dans les ménages dirigés par des indépendants agricoles (59,8%) et par des individus sans emploi (45,6% au niveau national ; 55,5% en milieu rural). Plus

le chef de ménage est âgé, et moins il est instruit (dans l'enseignement formel, informel et/ou religieux ; en arabe, en français et/ou dans une ou plusieurs langues nationales (cf. *infra*), formé et qualifié, plus son capital humain et souvent par voie de conséquence celui des membres de sa famille seront faibles. Ainsi, 83,1% des ménages pauvres sont ceux dont le chef de famille n'a bénéficié d'aucune instruction ; 11% sont ceux dont il a suivi un enseignement primaire.

« Le capital humain est constitué progressivement à travers notamment l'instruction, la formation, la qualification professionnelle et l'information. Il est un facteur de réalisation et d'épanouissement social permettant à l'individu de tirer un meilleur profit des opportunités qu'offrent les différents marchés où se négocient le travail, les produits et services pouvant aider à la génération des revenus, sources de bien-être économique. De ce fait, certains profils plus favorables que d'autres aident à s'insérer plus facilement dans le tissu économique moderne contrairement à d'autres qui n'offrent que des perspectives limitées. L'instruction dont il s'agit ici est le niveau obtenu avec la fréquentation régulière d'un établissement d'enseignement public ou privé moderne, en français, en arabe ou dans toute langue autre que nationale. »
[ESPS II, 2013 : 33]

La migration interne

« La migration est un phénomène difficile à saisir tant du point de vue pratique que théorique. De façon générale, la migration ou mouvement migratoire peut être définie comme le changement du lieu de résidence habituelle pour une durée d'au moins six (6) mois effectifs ou avec l'intention de passer au moins six mois hors de sa localité de résidence habituelle. (...) La migration interne est un déplacement qui s'effectue uniquement à l'intérieur d'un pays ou d'un territoire. Elle est définie comme l'ensemble des échanges migratoires qui s'opèrent entre une entité administrative et une autre. Par conséquent, la migration interne peut s'effectuer entre milieux de résidence ou entre régions, il s'agit alors de **migration intermilieux de résidence ou de migration interrégionale**. A l'intérieur d'une même région, la migration peut s'effectuer entre départements, c'est la **migration intra-régionale**. »
[ESPS II, 2013 : 74 ; surligné par les auteurs]

26% de la population sénégalaise a effectué une migration interne, mais seulement 32% de ce pourcentage a changé de milieu. La majorité a réalisé un exode rural (35,1% vers Dakar, 53,9% vers les autres villes sénégalaises). Donc le milieu urbain, surtout la zone de l'agglomération dakaroise, est plus attractif que le milieu rural en ce qui concerne les migrations internes. Les régions de Dakar (capitale économique et administrative), Sédhiou, Kaffrine et Tambacounda (régions du sud dont les potentialités économiques sont liées aux cultures de rente : principalement l'arachide et le coton) attirent plus de migrants qu'elles n'en émettent. Ils sont attirés par ces villes pour leurs capacités socio-économiques mais aussi religieuses : ainsi, la région de Diourbel émet quasiment autant de migrants qu'elle n'en attire, probablement du fait qu'elle comporte la capitale des mourides, Touba. On observe donc une forte urbanisation du Sénégal, surtout dans la région de Dakar. Les enfants de moins de quinze ans, dont les enfants confiés à des maîtres d'écoles coraniques mobiles, représenteraient 14,1% des migrants interrégionaux.

A ce stade de cette étude, on peut ici citer les travaux de Gilliard, consacrés à l'« extrême pauvreté au Niger », car ils s'appliquent aussi au phénomène qui nous intéresse :

« Si la mendicité est l'expression de déséquilibres économiques et écologiques, elle dénote également de profondes mutations du système de valeurs de cette même

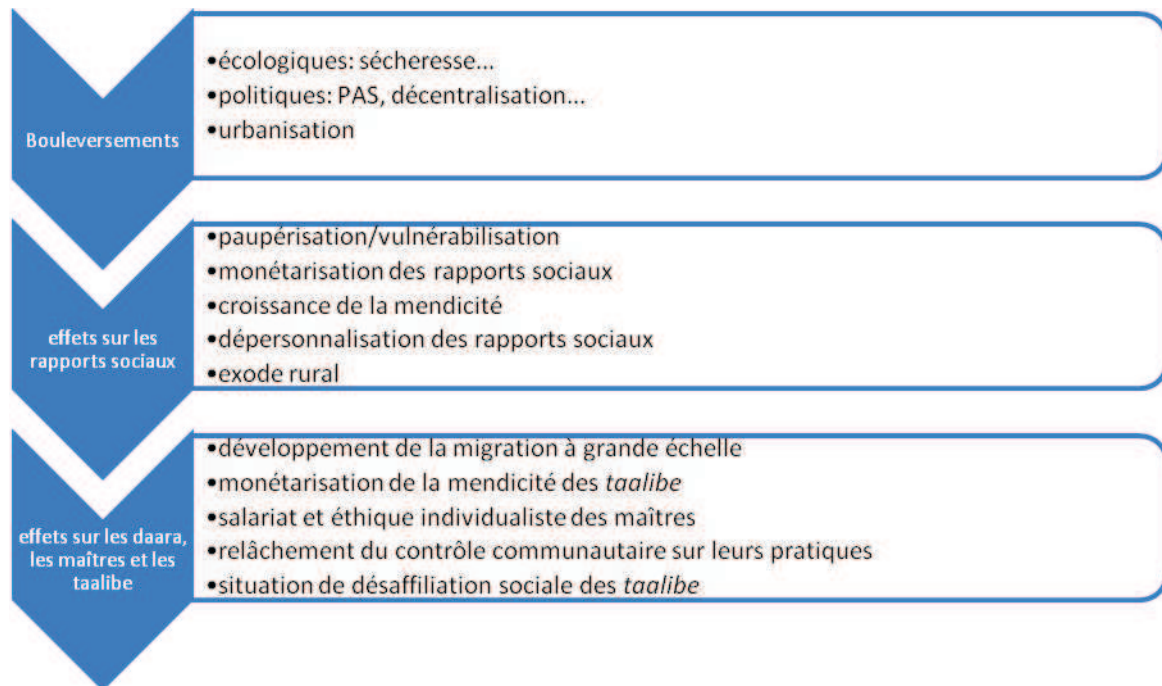
société. La mendicité comme manifestation de la pauvreté n'est pas uniquement le résultat d'une simple dynamique d'appauvrissement, mais aussi l'expression du changement profond s'opérant au sein de la société sahélienne. La transparence de l'espace grâce aux moyens de transport, les effets pervers des coopérations qui ont introduit une logique de l'assistanat, le renforcement de l'Islam, (...) et la pression démographique sont autant de changements à l'origine de ces migrations de pauvreté. » [Gilliard, 2005 : 19]

Les transformations sociales importantes décrites précédemment permettent d'expliquer le fort exode rural récent ; elles ont aussi induit une anxiété et un sentiment fataliste vis-à-vis des calamités subies, et des moyens à mettre en œuvre pour en juguler les effets. Le *taalibe*-mendiant a une place particulière au sein du vaste groupe des mendiants au Sénégal, articulée à l'importance religieuse et symbolique de la quête monétaire qu'il pratique et en rapport avec son statut d'apprenant de la religion musulmane. Nous avons vu les raisons objectives de l'évolution de ce phénomène, au regard des divers bouleversements sociaux, économiques et politiques subis par la société sénégalaise. On peut relever ici que la mendicité dans les centres urbains représente actuellement une stratégie : d'adaptation et de survie pour les populations les plus pauvres, dont les *taalibe*-mendiants ; mais aussi d'assistance sociale et de prémunition contre différentes sortes de maux pour la population donneuse.

« La mendicité est une stratégie adaptative, une voie de survie, face à des pouvoirs publics incapables d'offrir des réponses aux plus vulnérables de ses membres. Cette réalité, que nul ne saurait nier, remet directement en cause les modes de « justice » redistributive de l'Etat postcolonial. Plus largement encore, elle exprime le degré de précarisation de certaines populations dans le nouveau contexte de mondialisation. » [Sèye, 2010 : 216]

J'ai explicité les mutations du statut et des pratiques du maître d'école coranique au Sénégal ; ainsi que l'évolution des principes du fosterage et de la migration infantile. Cela m'a permis de démontrer les spécificités des conditions de vie subies par le *taalibe*-mendiant, articulées aux bouleversements sociaux et économiques induits par la paupérisation et la fragilisation d'une frange croissante de la population. J'ai réalisé ci-dessus une discussion sur les thèmes de la mendicité générale au Sénégal, et des réactions populaires complexes vis-à-vis de ces activités. Toutes ces explicitations contextuelles visent, ce que je vais maintenant réaliser, à l'analyse détaillée des multiples stratégies élaborées par les différents groupes sociaux qui interagissent dans le champ de l'enseignement religieux. Car il est indéniable que les tensions et les évolutions récentes dans les attentes – populaires, étatiques, internationales - vis-à-vis de l'éducation et de l'enseignement ont eu des effets sur le fonctionnement et les composantes du système éducatif sénégalais, dont font partie les différents types de *daara*.

Effets négatifs des bouleversements économiques et sociaux récents sur les maîtres et leurs *taalibe*



QUATRIEME PARTIE : Les stratégies vis-à-vis de l'enseignement religieux sénégalais

Les écoles coraniques qualifiées de “mauvaises” sont celles dont le maître ne peut espérer de rémunérations régulières de la part des parents de ses élèves, trop pauvres ; ce sont elles qui, stratégiquement, migrent dans les grandes villes. Les maîtres migrant avec leurs *taalibe* s'installent, pendant plusieurs mois ou de manière permanente, fréquemment dans les banlieues plus ou moins périphériques ou les quartiers populaires des grandes villes sénégalaises. Malgré les raisons plus ou moins objectives pour lesquelles les maîtres exerçant dans ce type d'écoles coraniques font mendier leurs *taalibe*, on peut considérer que l'enseignement du Coran peut dans ce cas s'apparenter à un écran assimilable à une forme d'exploitation infantile, puisque les élèves mendient quotidiennement de l'argent pour l'entretien du maître, et pour leur propre survie. Les élèves, anonymes, sont de plus livrés aux multiples dangers dans les villes, et ils ne font quasiment plus l'objet d'aucun encadrement ni soutien, tant social que familial, par un réseau assez dense de contrôle communautaire.

C'est bien l'urbanisation du Sénégal, dans le cadre du fort exode rural depuis la fin des années 1960, qui a permis la fusion de composantes socioculturelles fondamentales dans cette société. Ces référents identitaires et matriciels sont hautement symboliques dans l'imaginaire communautaire, notamment sur le plan relationnel et relatif à l'entretien des rapports d'alliance. A cela s'ajoute comme autre facteur l'adaptation stratégique du système d'éducation coranique et confrérique à une forme de modernité présente en ville, notamment sur le plan économique, que les maîtres d'école coranique migrants ont su instrumentaliser afin de se mettre en phase avec ce nouvel espace, et tous les changements sociaux concomitants auparavant explicités.

La complexification de l'offre de types d'enseignements plus ou moins disponibles pour les familles sénégalaises – notamment selon leur niveau économique et leur lieu de vie -, entre les écoles laïques publiques ou privées ; les *madâris* ; et les écoles franco-arabes sont à articuler avec une discussion sur la question de la différence entre les systèmes d'éducation formelle, non formelle et informelle dans cette société. Ainsi, on peut considérer que les groupes sociaux interagissant vis-à-vis de cette problématique complexe mettent en place différentes sortes de stratégies. Ceci afin de contrôler les changements subis par l'enseignement religieux et par les rapports entre les maîtres d'écoles coraniques, les *taalibe* et leurs familles, ou tout au moins de s'y adapter. Cette nouvelle situation fait aussi évoluer leurs fonctions et leurs rôles sociaux, ainsi que les représentations sur celles-ci, tant au niveau interne à cette société, qu'à un niveau plus externe.

D'une part, à un niveau plus macro, ces stratégies sont élaborées par l'Etat sénégalais, les ONG et les bailleurs de fonds, qui se trouvent de plus en plus dans l'obligation de se concerter mutuellement. J'expliquerai ainsi l'émergence et l'évolution des discussions et des programmes relatifs à la question du droit à l'éducation de base et à l'alphabétisation. Ce partenariat ne se révèle pas être toujours évident, et les difficultés sont multiples : elles ont trait par exemple à la manière de rendre formel l'enseignement coranique réalisé dans des écoles qui par définition ne le sont pas. Ceci implique tout un ensemble de questionnements sur les matières non religieuses qui doivent y être enseignées, la langue qui doit être utilisée, ainsi que sur ce que désignent les termes "alphabétisation" ou "enseignement primaire". Après une rapide explication des politiques mises en place par les pouvoirs au Sénégal, avant et après la décolonisation, vis-à-vis de l'enseignement coranique, nous verrons les stratégies élaborées par ces partenaires depuis quelques décennies relatives à l'introduction de l'enseignement religieux dans l'école formelle. Ils cherchent aussi plus ou moins à éviter une remise en cause trop radicale de principes culturels et religieux, articulés à des croyances traditionnelles, ayant une importance sociale et symbolique incontournable dans cette société. Ils peinent à établir des stratégies et des programmes d'action qui soient en mesure d'agir efficacement tout en respectant, quelquefois par manque de connaissances approfondies sur ces sujets, le cadre traditionnel dans lequel s'insèrent ces pratiques. Enfin, ils rencontrent aussi des problèmes ayant à voir avec la problématique très actuelle de l'application à un contexte social et religieux spécifique des Droits de l'Enfant, basés sur une vision "internationaliste". En effet, celle-ci ne correspond pas toujours aux réalités et aux représentations sociales et familiales sur l'école des populations sénégalaises, qui peuvent alors mal s'approprier et entrer en contradiction avec les politiques élaborées nationalement.

D'autre part, à un niveau micro, il s'agit des parents, des maîtres d'école coranique et des chefs religieux. Ils élaborent stratégiquement des comportements que j'expliquerai, visant à composer avec l'ambiguïté et la complexité de ce phénomène. Il semblerait que ce triptyque d'acteurs sociaux ait parfois des points de vues et des buts qui peuvent se révéler être difficilement compatibles, ou même contradictoires quant à leur responsabilité dans l'évolution de l'enseignement coranique et des conditions de vie et d'apprentissage des *taalibe*-médiant. Cet état de fait reflète aussi les disparités de revenu et de développement économique entre les populations rurales et les populations urbaines sénégalaises.

On peut considérer que les marabouts mettent en place des stratégies pour continuer à contrôler l'enseignement et l'éducation, de la même manière que les chefs religieux avaient auparavant élaboré d'autres stratégies pour se développer et s'adapter aux changements économiques, politiques et sociaux subis par le Sénégal, pendant et après la colonisation. Il n'en

reste pas moins qu'aujourd'hui, le paysage islamique sénégalais est pluriel et mouvant, ce qui induit que la manière dont est envisagé le fonctionnement des différentes sortes d'écoles coraniques à l'intérieur de cette catégorie non formelle est très diverse. Mais la complexité se révèle à l'étude plus profonde, en rapport avec une certaine controverse entre la manière dont doit être idéalement réalisé l'enseignement religieux et de la langue arabe, qui est actuellement différente selon les musulmans réformistes ou traditionnalistes.

1. Les différents types d'enseignement

Les lois internationales sur le droit à l'éducation de base

La problématique du droit à l'éducation pour chaque enfant a fait l'objet depuis plus d'un demi-siècle d'une attention soutenue de la part des grands organismes internationaux. Tout d'abord la *Déclaration des Droits de l'Homme*, proclamée le 10 décembre 1948 par l'Organisation des Nations-Unies (ONU), stipule dans son article 26 que « toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental ».

Ensuite, de 1960 à 1966, l'Organisation des Nations-Unies pour la Science et la Culture (UNESCO) a organisé quatre conférences régionales des Ministres de l'Education, successivement à Karachi (1960), à Addis-Abeba (1961), à Santiago (1962) et à Tripoli (1966). Ces réunions affirmaient la volonté de garantir un enseignement primaire gratuit et obligatoire pour tous les enfants, comme celles qui eurent lieu ensuite à Dakar (1991), à Yaoundé (1994) et à Salamanque (1995). Malgré cet intérêt, il faudra attendre le début des années 1990 pour que cette question bénéficie réellement de plans d'action internationaux. A la suite de l'Année internationale de l'enfant (1979), un comité de juristes experts a été chargé d'élaborer un texte sur les droits fondamentaux de l'enfant. Ce travail a produit ultérieurement la *Convention internationale relative aux Droits de l'Enfant* (CDE), adoptée par l'Assemblée Générale de l'ONU le 20 septembre 1989 et entrée en vigueur le 2 septembre 1990. Elle définit notamment les objectifs de l'éducation : ainsi dans son article 28 elle reconnaît le droit de l'enfant à l'éducation et promeut l'enseignement primaire obligatoire et gratuit pour tous.

Parallèlement à cette grande déclaration, d'autres rencontres internationales ont été organisées dans le monde, qui ont donné lieu à la ratification d'autres conventions et pactes par les Etats sur le droit à l'éducation. Une étape suivante a marqué la volonté des grandes organisations d'universaliser l'éducation de base et d'éliminer l'analphabétisme. En mars 1990,

une *Conférence mondiale sur l'Education Pour Tous* (EPT) a été co-organisée à Jomtien en Thaïlande par l'UNESCO, le Programme des Nations-Unies pour le Développement (PNUD), la Banque Mondiale et l'UNICEF et regroupait 155 gouvernements, 33 institutions intergouvernementales et 125 ONG. La Déclaration qui a été créée suite à cette Conférence reconnaît le rôle crucial joué par l'éducation dans la lutte contre la pauvreté, pour la promotion des femmes, des droits de l'homme et de la démocratie, ainsi que pour la protection de l'environnement et le contrôle de la croissance démographique. Lors de cette Conférence a été aussi élaboré un Cadre d'action pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux. Il s'agissait d'une part de réduire fortement l'analphabétisme adulte dans le monde ; d'autre part, de promouvoir l'accès de tous les enfants à l'enseignement primaire d'ici à 2015, afin qu'ils acquièrent une éducation de base. Au Sénégal pendant la décennie 1990, plusieurs réunions et colloques auront lieu, ayant trait à ces nouveaux thèmes de l'alphabétisation et de l'Education Pour Tous (Saly Portudal en 1991, Saint-Louis en 1996).

Cinq mois après Jomtien, le Sommet Mondial de l'Enfance (SME) tenu à New-York en septembre 1990 réitère ces recommandations. Mais le Forum mondial sur l'EPT, présenté à Dakar du 26 au 28 avril 2000, fait le bilan de la non-atteinte des objectifs de Jomtien. Car si de grands succès ont été obtenus dans les domaines de la mondialisation de la scolarisation, des échecs sont aussi à déplorer quant aux niveaux différents d'engagement et de participation dans la poursuite des objectifs et à la stagnation et au déclin des réformes de l'éducation dans certains pays au cours des années 1990.

Suite à d'autres conférences sous-régionales sur l'Education Pour Tous qui se succéderont, l'accent sera peu à peu porté sur la reconnaissance de l'importance de l'éducation non formelle pour la réduction de l'analphabétisme adulte et pour l'accroissement du nombre d'enfants bénéficiant d'un enseignement primaire. Depuis le début du troisième millénaire, c'est donc sur la question de l'éducation de base que les attentions se portent, et que les projets sont élaborés conjointement par les différents organismes et partenaires travaillant dans ce domaine, au niveau national et international.

Sans trop s'étendre ici sur ce vaste sujet, on peut toutefois relever l'ambiguïté, dont je démontrerai ultérieurement l'importance en ce qui concerne les choix effectués par l'Etat sénégalais à partir du début des années 2000 relatifs à son système d'enseignement, du « rôle joué par les conférences internationales dans la production et la diffusion de nouvelles normes scolaires » [Lange, 2003 : 144]. En effet, on constate que c'est par l'intermédiaire des programmes de lutte contre la pauvreté et des plans décennaux établis dans chaque pays que la Banque Mondiale prendra le pas sur les organismes onusiens dans la définition des actions à mettre en

place concernant l'éducation dans ces pays. Alors que paradoxalement c'est ce même organisme qui a élaboré – avec le FMI - les PAS ayant eu tant de conséquences négatives sur l'économie et les relations sociales dans les sociétés notamment africaines à partir des années 1980.

Dans les décennies de 1960 à 1980, juste après leurs indépendances les pays africains, dont le Sénégal, connaîtront un développement rapide et conséquent de leur système d'éducation, et donc de leurs taux d'alphabétisation. La crise économique consécutive à la mise en place des PAS provoquera une baisse importante de ces taux, une « déscolarisation » [Lange, 2001] ce qui aura comme effet l'ingérence d'un nombre plus important d'organismes d'aide dans le domaine de l'éducation et de la scolarisation. A partir des années 1990 et suite à la Conférence de Jomtien, on verra se développer de multiples programmes visant à promouvoir l'Education Pour Tous et un accroissement des aides financières issues des bailleurs de fonds ou Partenaires techniques et financiers⁵³, en Afrique et donc au Sénégal. Ces organismes internationaux vont établir des partenariats avec les acteurs nationaux : société civile, gouvernement, associations, ONG afin d'imposer leurs vues concernant les politiques d'éducation à mettre en place dans chaque pays. Les effectifs scolaires dans les différents degrés d'enseignements s'accroîtront de nouveau, mais cette nouvelle configuration induira une perte d'influence des Etats dans la mise en place des politiques d'éducation dans les pays africains. Au Sénégal, la loi de transfert des compétences aux régions (1996) a instauré un processus de décentralisation qui à eu un fort impact dans l'évolution de cette problématique. Ceci alors que jusqu'à la fin des années 1970, avant le développement de l'idéologie libérale, officiellement seul l'Etat, dans la continuation du fonctionnement colonial, organisait et réglementait son système éducatif. En 2000 sera élaboré le Projet d'Education de Qualité pour Tous (PEQT) pour promouvoir au Sénégal l'éducation primaire universelle, avec l'aide des bailleurs de fonds ; ainsi, le troisième Plan Décennal de l'Education et de la Formation (PDEF, dont le premier fut créé en 1981, cf. *infra*) visera à la scolarisation universelle d'ici 2010 [Villalón et Bodian, 2012 : 19].

Parallèlement au système d'enseignement officiel, l'école formelle, existe tout un ensemble d'institutions éducatives au Sénégal. La question qui se pose depuis plusieurs décennies est alors de définir quelle marge de manœuvre possède l'Etat sénégalais, dans le but d'une part de contrôler et d'encadrer ces différentes sortes d'enseignement. Ceci afin de correspondre aux critères élaborés par les bailleurs de fonds occidentaux, en vue d'augmenter le nombre d'enfants

⁵³ « Dans l'expression bailleurs de fonds, « sont inclus l'ensemble des intervenants extérieurs, quel que soit leur statut – organismes internationaux (UNESCO, UNICEF, Banque Mondiale...), coopération multinationale (Europe, Ligue arabe...), coopération nationale ou décentralisée, ONG ou associations... Depuis la Conférence de Jomtien (mars 1990), on désigne souvent l'ensemble de ces acteurs par l'expression de « partenaires de l'Ecole ». En Afrique francophone, cette expression « bailleurs de fonds » tend à disparaître au profit de celle – nouvelle – de « Partenaires techniques et financiers » (PTF) qui a le mérite d'indiquer le poids décisionnel de ces bailleurs de fonds dans l'élaboration des politiques d'éducation. » [Lange, 2003 : 146]

comptabilisés comme recevant une éducation de base, et ainsi de continuer à bénéficier de leur manne financière. Et d'autre part, il s'agit pour lui de prendre en compte les volontés et les spécificités sociétales et religieuses de sa population, tout en respectant – ou en composant avec - le caractère laïc de sa Constitution.

Après avoir expliqué le système de classification des types d'enseignement (formel et non formel) et d'apprentissage (informel) élaboré par les organismes internationaux, je définirai le système éducatif sénégalais au regard de ces catégories. Cela me permettra ensuite de m'attarder sur la complexité de la situation actuelle de ce pays concernant l'enseignement religieux et la langue arabe, et sur les évolutions récentes suite à certaines décisions prises par l'Etat sénégalais depuis le début des années 2000.

L'enseignement formel et non formel et l'apprentissage informel

Depuis une cinquantaine d'années, de nombreuses controverses ont émergé, de la part de chercheurs en sciences humaines et d'experts des organisations internationales, relativement au questionnement induit par une différenciation entre l'enseignement officiel, étatique et les autres types d'éducation présents dans de nombreuses sociétés. Or selon Durkheim :

« L'éducation est l'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres pour la vie sociale. Elle a pour objet de susciter et de développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société politique dans son ensemble et le milieu spécial auquel il est particulièrement destiné. » [Durkheim, 2006 [1922] : 51]

Si on suit cette définition, on voit bien que l'éducation recouvre en fait de multiples processus formateurs, très divers selon les systèmes sociaux. Ainsi, le terme "école" désigne un type d'institutions qui fait référence à un principe d'éducation spécifique, basé sur une vision et une forme provenant de l'occident. Lorsque les organismes internationaux ont commencé à s'intéresser au thème de l'Education Pour Tous, il leur a alors fallu élaborer une classification permettant de définir et d'englober les différentes sortes d'éducatives internes à toute société. Le système éducatif d'un pays peut donc être catégorisé en deux grands ensembles : les enseignements formel et non formel ; auxquels il faut ajouter l'éducation ou l'apprentissage informel. Voici la classification officielle de l'UNESCO à ce sujet :

« **L'enseignement formel** est un enseignement institutionnalisé, volontaire et planifié au travers d'organismes publics et d'entités privées reconnues qui ensemble constituent le système éducatif formel d'un pays. Les programmes d'enseignement formel sont donc reconnus en tant que tels par les autorités nationales compétentes pour l'éducation ou des autorités équivalentes, c'est-à-dire toute autre institution en coopération avec les autorités nationales ou infranationales compétentes pour l'éducation. (...) **L'enseignement non formel** se définit comme un enseignement institutionnalisé, volontaire et planifié par un prestataire d'enseignement. La

principale caractéristique de l'enseignement non formel est qu'il constitue un ajout, une alternative et/ou un complément à l'enseignement formel dans le processus d'apprentissage tout au long de la vie des individus. Il est souvent offert afin de garantir le droit d'accès à l'éducation pour tous. (...) L'enseignement non formel mène le plus souvent à des certifications non reconnues comme formelles (ou équivalentes) par les autorités nationales ou infranationales compétentes pour l'éducation, voire même à aucune certification. (...) **L'apprentissage informel** est défini comme des formes d'apprentissage intentionnelles ou volontaires mais non institutionnalisées. Dès lors, il est moins organisé et moins structuré que l'enseignement formel et l'enseignement non formel. L'apprentissage informel peut comprendre des activités d'apprentissage se déroulant dans la famille, sur le lieu de travail, dans la communauté locale et dans la vie quotidienne, sur une base autodirigée, dirigée par la famille ou par la société. » [UNESCO, 2011 : 12-13 ; surligné par les auteurs]

L'enseignement formel désigne donc les institutions scolaires organisées, subventionnées et contrôlées par l'Etat, qui concernent les écoles préscolaires jusqu'à l'enseignement supérieur. Les professionnels qui y exercent sont formés et rémunérés par l'Etat, et doivent viser à un objectif d'acquisition de savoirs avec l'utilisation de contenus, de méthodes et d'outils, et suivre un processus pédagogique déterminé au préalable grâce à la législation. L'enseignement y est basé sur des normes précises et hiérarchisées verticalement, avec l'élaboration de programmes et de cycles valables dans toutes les écoles sur tout le territoire. L'éducation formelle idéalement devrait tendre à être égalitaire, globale, universelle et normalement gratuite [Diouf, Mbaye, Nachtman/UNESCO, 2001 : 4]. Au Sénégal comme ailleurs, l'enseignement formel est composé de plusieurs types d'écoles, laïques ou confessionnelles, mais aussi publiques ou privées ; j'explicité ci-après la complexité interne à cette catégorie dans ce pays.

L'enseignement non formel, en quelque sorte "extra-scolaire" et n'étant pas réglementé au niveau étatique, s'adresse à une population plus large, d'âges très divers. Sa durée peut être variable, ses contenus ne suivent pas forcément un programme et un processus vertical, et il peut être dispensé dans des lieux et à des heures qui ne correspondent pas à ceux des établissements éducatifs formels. L'enseignement non formel est lui aussi structuré, il peut être un complément ou une alternative à l'école formelle. Il repose souvent sur des systèmes de valeurs internes à une société ; en ce sens, il revêt une grande importance socioculturelle, ce que les institutions étatiques, internationales et relevant de la société civile tendent de plus en plus à prendre en compte. Ces types d'éducatifs se révèlent très dynamiques ; alors que certains d'entre eux disparaissent peu à peu, d'autres émergent en s'adaptant aux besoins et aux vellétés populaires.

Dans la catégorie non formelle au Sénégal, on peut considérer qu'il existe trois types de systèmes éducatifs. Le premier, basé sur des principes républicains et laïcs, a trait aux thèmes de l'alphabétisation et est souvent élaboré et/ou financé par des organismes d'aide : école

communautaire de base, alphabétisation fonctionnelle, post-alphabétisation etc. Le deuxième type est en relation avec les valeurs socioculturelles et les modèles d'éducation traditionnels sénégalais. Soit il relève du système des castes, issu des anciennes royautes et toujours plus ou moins présent au Sénégal : il existe ainsi des formations socioprofessionnelles spécifiques à certaines castes (forgeron, tisserand...). Soit il correspond à des principes d'éducation plutôt ethniques et coutumiers, comme les rites d'initiation et le système des classes d'âge. Enfin, le troisième type de système éducatif traditionnel, et donc non formel, présent au Sénégal est celui dont j'ai déjà expliqué l'importance sociale, culturelle et religieuse : à savoir l'enseignement coranique et l'éducation confrérique. En n'oubliant pas ici l'apport certain des principes relevant de l'éducation ethnique traditionnelle dans ce dernier type d'éducation non formelle. Mais l'influence peut être aussi inverse, comme par exemple en ce qui concerne la circoncision. C'est une pratique antéislamique dans certains groupes ethniques présents au Sénégal, qui suite à l'islamisation de la société, a muté en s'adaptant et en se syncrétisant avec les préceptes coraniques.

Ces deux catégories d'enseignements sont composées chacune de plusieurs sortes d'établissements, qui se concurrencent entre eux, et confrontent mutuellement la qualité de leurs enseignements, leurs pratiques éducatives, leur coût pour les familles, leurs résultats d'apprentissage etc., dans le but plus ou moins réaliste pour certains d'être officiellement reconnus par l'Etat, et ainsi d'acquérir une valorisation sociale.

Enfin, la nomenclature de l'UNESCO reconnaît l'existence d'un apprentissage informel, présent dans toutes les sociétés et ayant une grande influence socioculturelle. Il regroupe tout un ensemble de pratiques éducatives et de dispositifs de socialisation, ne relevant pas d'une structure établie ; c'est le fond culturel, social, symbolique qui permet à chaque membre de la société de se former, d'évoluer et de s'insérer en suivant ces schémas éducatifs. Ils sont reproduits de génération en génération, mais ils sont aussi dynamiques et holistiques. Jusqu'à la fin du XX^e siècle, ces pratiques étaient rarement envisagées, par les institutions étatiques et internationales, comme appartenant au système éducatif d'une société. Aujourd'hui, elles sont peu à peu prises en compte, bien que difficilement, notamment dans l'élaboration de types d'enseignements non formels alternatifs, testés et mis en place souvent grâce à des organismes d'aide.

« Les formes d'éducation « traditionnelles » restent cependant le plus souvent informelles : apprentissage de la langue et de la culture maternelles et/ou paternelles ; échanges informels et ludiques, découverte de soi et de l'autre au sein des classes d'âge ; relations privilégiées avec les grands-parents ; séjours réguliers dans le milieu d'origine ; etc... Il est remarquable que les systèmes éducatifs formels et non-formels valorisent aussi peu un potentiel éducatif aussi riche en contenus et en méthodologies. » [Diouf, Mbaye, Nachtman/UNESCO, 2001 : 56]

Pourtant on peut voir que la situation est plus complexe qu'il n'y paraît : d'une part, ces catégories formelle et non formelle ne sont pas aussi cloisonnées que les classifications normées établies par les organismes internationaux le voudraient, au regard de certaines initiatives locales réalisées de plus en plus dans les établissements formels (activités éducatives annexes etc.). D'autre part, la frontière entre le formel et le non formel tend à s'effacer, car l'Etat, les ONG et les OI ont établi des nomenclatures standardisées pour certaines initiatives relevant normalement du second ensemble, ce qui pousse à les considérer comme des formes éducatives encadrées officiellement : par exemple les écoles communautaires de base et les classes d'alphabétisation.

On peut donc relever l'ambiguïté de normes classificatoires qui tendent à créer un jugement de valeur sur des formes éducatives, en les hiérarchisant. L'enseignement formel se révèle alors représenter le monopole officiel détenu et contrôlé par l'Etat, et ne s'adresse principalement qu'à une classe sociale élevée, celle qui combine de forts capitaux économiques et culturels. Tout un pan de la population, celui qui ne peut pas y avoir accès pour des raisons économiques mais aussi idéologiques, se trouve ainsi mis au ban et déclassé, ce qui ne peut qu'accentuer la rupture entre les groupes sociaux qui s'accroît au Sénégal.

Le système d'enseignement sénégalais

Au Sénégal, l'école formelle actuelle est basée sur celle mise en place du temps de la colonisation française ; c'est la raison pour laquelle la population la désigne souvent avec les termes d'école "française" ou "moderne" [Charlier, 2002 : 97]. Entrent dans cette catégorie l'école publique et l'école privée. L'enseignement public couvre tout le territoire sénégalais ; malgré sa gratuité officielle, il ne bénéficie pas d'une réputation très positive, car dans les faits, suite à un certain désengagement de l'Etat sénégalais, les parents se trouvent contraints de financer en partie les frais scolaires de leur enfant : location de livres, achat de fournitures etc. Ceci est aussi dû à la vision promue par les bailleurs de fonds, selon laquelle d'une part l'Etat sénégalais doit se dégager de l'organisation de son système d'enseignement, au profit des collectivités locales, dans le cadre de la décentralisation depuis les années 1990. D'autre part, au fait que l'éducation de base étant maintenant envisagée, selon les injonctions internationales, comme une responsabilité sociale relevant de tous les partenaires sociaux, les familles sont enjointes à participer financièrement, aux côtés des autres acteurs, au développement et à l'entretien des écoles formelles, dans le cadre de la promotion de l'éducation de base.

Car les parents sont aussi censés prendre part de manière plus active au déroulement de la scolarité de leur enfant et avoir un rôle éducatif, qui correspond à une vision occidentalisée de ce qu'est être parent. Elle peut entrer en contradiction avec la perception traditionnelle africaine,

basée sur l'importance de la communauté dans son ensemble et les relations intergénérationnelles, avec le rôle certain des grands-parents et des oncles et tantes dans l'éducation et la socialisation d'un enfant. Le concept de parents subit donc des évolutions, qui ont aussi lieu dans les sociétés occidentales, comme par exemple en France :

« Il semble bien que le mot « parents » connote un rôle précis : remplir, vis-à-vis des enfants, un ensemble de tâches, matérielles et symboliques, qui les préparent, de façon continue et renouvelée, à fréquenter l'école avec profit ; ce rôle, c'est de transformer les enfants en élèves. C'est cet aspect fonctionnel qui caractérise, en commun, i.e. sans distinction sociale, les « parents » que l'école juge dignes d'être appelés ainsi. Ce terme désigne un rapport aux enfants, certes différent de celui de l'école, mais qui situe le père et la mère du même côté que l'école, face à des enfants qui font l'objet d'un façonnage. » [Glasman, 1992 : 22 ; surligné par l'auteur]

Quoi qu'il en soit, la notoriété de l'enseignement public sénégalais est en perte de vitesse, suite aux grèves régulières d'enseignants et d'élèves dont il a pâti à plusieurs reprises depuis les années 1980. Celles-ci sont relatives notamment à la baisse et/ou au non paiement des salaires et des bourses, ainsi qu'aux mauvaises conditions pédagogiques et matérielles d'apprentissage, notamment à l'université. De plus, malgré la qualité des programmes et de la formation des enseignants, les résultats dans les écoles publiques en termes d'enseignement et de réussite ne sont pas positifs. Beaucoup d'élèves dans le primaire redoublent, et il y a un important taux d'abandon. Sans oublier le fait qu'afin de pouvoir accueillir et encadrer les enfants toujours plus nombreux qui affluent dans l'école publique, l'Etat s'est trouvé dans l'obligation de recruter des vacataires et des volontaires mal formés, qui donnent cours à des classes pléthoriques.

L'autre type d'enseignement formel présent au Sénégal, devant donc à ce titre suivre le programme officiel gouvernemental et être sous le contrôle étatique, est l'école privée, laïque ou confessionnelle. Elle peut être, par ordre décroissant d'importance numéraire catholique, laïque, franco-arabe et protestante [Villalón et Bodian, 2012 : 13]. Ce type d'enseignement formel est surtout présent en milieu urbain, avec une nette prépondérance à Dakar. Il est qualifié d'élitiste, basé sur des critères économiques et intellectuels. L'école privée laïque est la moins chère des quatre, bien que toujours plus onéreuse que les écoles informelles. Elle récupère quelquefois les enfants les moins doués, ayant été enlevés de l'école publique par leurs parents. Ses performances en termes de qualité d'enseignement et de réussite aux examens ne sont pas très positives.

Quant à l'école privée catholique, c'est celle qui a les meilleurs résultats de tout l'ensemble de l'enseignement formel. Mais c'est aussi la plus sélective, eu égard à la bonne réputation ancienne dont jouit ce type d'écoles au Sénégal, depuis la période coloniale. Les parents qui y ont placé leur enfant portent un grand intérêt à son apprentissage, étant donné que les frais de scolarité sont importants. Elle est implantée principalement en milieu urbain, notamment à Saint-

Louis, qui fut la première capitale de l'AOF ; à Dakar, en tant que capitale actuelle du Sénégal, qui concentre donc l'élite socioéconomique ; mais aussi en Casamance, surtout à Ziguinchor, du fait que cette région fut la terre d'élection de l'implantation missionnaire chrétienne occidentale. L'ordre décroissant de qualité et de résultat des écoles formelles va donc de l'école catholique privée à l'école officielle publique, puis enfin à l'école privée laïque.

C'est dans les grandes villes sénégalaises, surtout celles où les confréries sont les plus présentes que l'on trouve une plus grande proportion d'écoles privées formelles franco-arabes : par exemple à Diourbel pour la *muridiyya*. Eu égard à la dichotomie, que je discute ci-après, existant encore actuellement au Sénégal entre les langues française et arabe, il est difficile pour les écoles franco-arabes formelles, c'est-à-dire celles qui sont organisées et inspectées par les pouvoirs publics, d'être considérées au même titre que les autres écoles formelles (cf. *infra*). Ceci malgré le fait qu'elles permettent aux élèves d'obtenir le baccalauréat, donc pour ceux qui le désirent de poursuivre des études laïques, mais en fait souvent religieuses, au Sénégal et surtout dans les pays arabophones (Maghreb, Proche-Orient).

Comme on l'a vu dans la classification précédemment définie, pour qu'un dispositif de socialisation puisse être considéré comme non formel et pas seulement comme appartenant à la sphère de l'informel, et qu'il constitue alors un concurrent comparable aux écoles formelles :

« Il faut pour cela que l'école non formelle participe au même système que l'école formelle, qu'elle fonctionne sur des rythmes qui lui sont comparables, qu'elle revendique une même universalité des contenus transmis et qu'elle s'ouvre à tous les individus d'une classe d'âge. Satisfont à ces critères [au Sénégal] les écoles arabes, les daara ou écoles coraniques et les écoles communautaires de base. » [Charlier, 2002 : 99]

L'enseignement non formel au Sénégal a donc quant à lui la particularité d'être basé en grande partie sur la langue arabe et l'islam. Parmi cet ensemble on trouve aussi des écoles arabes : c'est la *medersa*, souvent subventionnée par les pays arabes. Les *madâris* traditionnellement dans les pays arabes sont plutôt des universités musulmanes, qui s'adressent aux jeunes hommes adultes poursuivant leurs études des sciences islamiques. Aujourd'hui, notamment dans les pays d'Afrique de l'Ouest possédant une importante population musulmane où elle est créée, la *medersa* devient un équivalent de l'école primaire et secondaire formelle publique. Malgré que la plupart d'entre elles utilisent exclusivement l'arabe dans leur enseignement, certaines de ces *madâris* mélangent des enseignements généraux, en français, et un enseignement religieux, en arabe. Mais ni leur programme, ni leurs enseignants ne sont officiellement encadrés par l'administration étatique. La *medersa* ou école arabe s'apparente en partie aux *daara*, du fait que certaines matières qui y sont enseignées par des maîtres n'ayant pas de diplômes reconnus par l'Etat sont religieuses, mais s'en défend et souhaite être intégrée dans l'enseignement formel. Enfin le dernier élément

de cet ensemble est le *daara*, de différentes sortes comme je l'ai précédemment explicité (traditionnel et à ancrage communautaire/en mutation).

Les écoles arabes sont des institutions privées d'éducation islamique, surtout citadines. Elles sont en quelque sorte en concurrence avec les *daara* qui sont souvent dénigrés par leurs promoteurs, en rapport avec l'archaïsme de leurs méthodes d'enseignement et la mauvaise formation de leurs maîtres. On a ainsi vu en ce qui concerne le *daara* que lorsqu'il constitue le seul type d'enseignement dont bénéficie un enfant, sauf s'il y va très jeune avant l'âge d'entrer à l'école primaire, l'élève ne jouit quasiment jamais d'un autre type d'enseignement, surtout formel. Par contre, si le séjour dans un *daara* est réalisé de manière sporadique, l'élève peut alors suivre conjointement une instruction formelle. C'est aussi souvent le cas pour les autres types d'écoles non formelles susnommées : il existe une frontière quasiment infranchissable entre le formel et le non formel au Sénégal. Pour les défenseurs de l'école formelle, les *daara* à ancrage communautaire, souvent confrériques et dont les *taalibe* ne mentent pas, sont bien mieux perçus et tolérés, jugés comme plus utiles et adéquats aux valeurs culturelles importantes que ceux en mutation, qui sont l'objet de cette recherche.

Si les écoles arabes et les écoles coraniques sont en perte de crédibilité pour une partie de la population face aux autres types d'enseignements existant au Sénégal, c'est parce qu'elles ne permettent pas d'acquérir un ensemble de connaissances et de compétences que la population juge utiles dans une optique d'élévation socioprofessionnelle et d'adaptation à la "modernité". Seule l'école franco-arabe, notamment depuis qu'elle a été intégrée dans l'enseignement formel (cf. *infra*), semble sur ce plan tirer son épingle du jeu. En effet, il n'y a de diplôme socialement valable que celui obtenu en français ou en anglais, dans une école formelle, qui permet ensuite de poursuivre des études. Mais les *madâris* et les *daara*, sur le plan culturel, mystique et religieux, restent fondamentalement indispensables pour une grande partie de la population. De plus, ces types d'écoles forment à la dureté de la vie et du travail dans le secteur économique informel, majoritaire au Sénégal. Ce qu'illustrent bien les parcours des deux anciens *taalibe* de *daara*-exploitation, Insa et Saliou, que j'ai explicités auparavant. Pourtant :

« Cette vision positive est contestée pour le *daara* par les défenseurs de l'école officielle pour qui l'intérêt des familles pour le *daara* est anachronique. A leurs yeux, l'école coranique n'est qu'un vestige d'un passé révolu que la "modernité" devrait faire disparaître du paysage éducatif sénégalais. Pour eux, le *daara* est bien adapté à la campagne, alors que l'école formelle répond aux besoins de l'univers urbain, ce qui revient à dire que son modèle ne correspond qu'aux régions les moins développées. »
[Charlier, 2004 : 49]

C'est donc à ce niveau que, comme je l'ai déjà abordé, la complexité du phénomène étudié ici prend tout son sens. On retrouve ainsi la dichotomie entre les conditions de vie et

d'apprentissage en milieu rural et urbain ; ces deux types de socialisation semblent correspondre à deux sortes d'évolution sociale entre le formel et l'informel, et reflètent la rupture entre les groupes sociaux à l'intérieur de la société sénégalaise. Je reviens sur ces questionnements ultérieurement.

Enfin, outre les écoles visant en majeure partie à l'apprentissage religieux et à celui de la langue arabe, on trouve dans le système éducatif non formel au Sénégal, comme dans nombre d'autre pays ouest-africains, des "Ecoles communautaires de base" (ECB), et différents autres types d'établissements ambitionnant de promouvoir l'éducation de base et l'alphabétisation – quelquefois dans les langues locales –, des enfants mais aussi des adultes. On peut préciser qu'elles visent à instruire les individus déscolarisés, en s'adaptant aux contraintes financières et agricoles saisonnières. Elles allient ainsi quelquefois un enseignement pratique, en vue de les préparer à un métier agricole ou d'artisanat, et des cours théoriques, permettant l'acquisition d'un minimum de connaissances théoriques. Elles sont encore peu nombreuses, mais en pleine expansion. On y trouve des enseignements en langues nationales, et elles permettent théoriquement la poursuite ultérieure d'un apprentissage dans une école formelle, bien que dans les faits ce soit difficilement réalisable.

On voit donc bien, suite à cette description du système éducatif sénégalais, qu'un des critères qui différencie les divers types d'écoles qui le constituent est basé sur la langue d'enseignement : le français, l'arabe et les langues nationales. Il convient donc ici d'explicitier la question complexe du statut des langues au Sénégal.

2. Les langues d'enseignement et leur rapport à l'islam

Les langues vernaculaires/véhiculaires, l'arabe et le français

La première Constitution sénégalaise qui date de 1963 a reconnu au français, introduit par les colons, le statut de langue officielle, afin d'asseoir l'unité nationale et de dépasser les clivages ethniques. Pourtant, les francophones n'étaient qu'environ 10%, et les francophones occasionnels 14% au Sénégal en 1990 [Cissé M., 2005 : 104]. C'est donc cette langue qui est utilisée après l'indépendance pour l'alphabétisation et l'instruction publique formelle.

Dès 1968 est créée une Commission nationale d'harmonisation des décrets d'orthographe (en caractères latin), suite à la Conférence de Bamako organisée par l'UNESCO en 1966. Les premières langues à avoir obtenu le statut de langues nationales en 1971 sont, par ordre décroissant du nombre de locuteurs : le wolof, le pular, le sérère, le diola (langues appartenant au

groupe linguistique “sénégal-guinéen” ou “ouest-atlantique”), ainsi que le mandingue et le soninké (toutes deux appartiennent au groupe linguistique “mandé”). Dans son article premier, la nouvelle Constitution du 7 janvier 2001 introduit un changement important : l’Etat stipule officiellement que « toutes autres langues qui seraient codifiées » deviennent alors des langues nationales. Depuis août 2007, le Sénégal compte un total de 17 langues vernaculaires officielles, dont le hassaniyya (langue maure, du groupe “afro-asiatique”), le balante, le mancagne, le noon et le manjaque (langues parlées surtout en Casamance). Ces langues sont soit véhiculaires, c’est-à-dire qu’elles permettent la « communication entre des communautés d’une même région ayant des langues maternelles différentes » : c’est surtout le cas du wolof (présente sur tout le territoire du Sénégal, c’est la langue première ou seconde de 80% environ de la population) et dans une moindre mesure du français, du pulaar et de l’arabe ; soit vernaculaires, donc parlées « seulement à l’intérieur d’une communauté » [Le Petit Larousse, 2011]. Le fait que le wolof soit aujourd’hui la langue la plus parlée au Sénégal, et que d’autres pratiques et coutumes à l’origine spécifiques à cette ethnie aient essaimé dans tout le pays, - à tel point qu’elles sont aujourd’hui dans l’imaginaire notamment occidental les plus représentatives du Sénégal - est dû au fait qu’historiquement, c’est par le nord-ouest du Sénégal, territoire originaire de l’ethnie wolof, que les colons français ont débuté leur entreprise d’expansion. Ce processus de “wolofisation” sociétale explique que dès le début de la colonisation et encore actuellement, on trouve une majorité de Wolofs aux fonctions administratives et aux postes politiques clés du pays.

Il convient aussi de préciser que certaines populations appartenant officiellement à un même groupe ethnique ne se comprennent pas forcément entre elles, car les variétés de langues, bien qu’elles soient classées sous la même appellation, sont trop dissemblables ; c’est surtout le cas dans les ethnies diola et sérère. Au Sénégal :

« Les descriptions les mieux reconnues parlent d’une vingtaine de groupes linguistiques éclatés dans une vingtaine, voire une trentaine d’ethnies. Face à de telles difficultés, les chercheurs s’accordent généralement sur une vingtaine de langues et de groupes ethnolinguistiques présents sur le territoire sénégalais. » [Cissé M., 2005 : 101]

Les langues vernaculaires, au Sénégal comme ailleurs, constituent pour la population un refuge identitaire, un moyen de se rattacher à la tradition. Aujourd’hui, suite aux décrets promulgués par l’Etat sénégalais à la fin des années 1960, les langues vernaculaires écrites en caractères latins sont utilisées surtout dans l’administration, pour les noms de lieux et les patronymes. Quant à l’arabe, ce fut la première langue étrangère dans le système éducatif en tant qu’option jusqu’au secondaire, en 1960. Suite aux échecs des campagnes d’alphabétisation réalisées seulement en français, dès les années 1970, s’est alors posé la question pour l’Etat

sénégalais de l'introduction d'un apprentissage dans quelques langues nationales, d'abord dans l'enseignement formel primaire en 1978. Il s'agissait de n'enseigner que dans ces langues pendant les deux ou trois premières années ; ensuite seulement, le programme devait être réalisé en français. Mais cet essai, tenté dans quelques classes pilotes, ne fut pas pérennisé, notamment parce que l'école formelle privée catholique rechignait à délaisser le français. De plus, les enseignants n'ayant pas été idéalement formés et les enseignements pas assez adaptés, il subsistait de nombreux problèmes pédagogiques et financiers. Enfin, malgré l'importance culturelle et symbolique de ces langues, les parents n'ont pas adhéré à ce système d'écoles bilingues. En effet, il semblerait que la population sénégalaise, bien que plus ou moins attachée à leur sauvegarde, les considère comme relevant de la sphère privée et domestique, et ne cautionne pas qu'elles soient enseignées au même titre que le français – et de plus en plus l'anglais –, langues de la “modernité” ; ou que l'arabe, langue sacrée de l'islam.

Depuis l'indépendance, sous les différents gouvernements sénégalais, l'Etat a toujours été réticent à promouvoir réellement les langues nationales dans l'enseignement formel, malgré les affirmations contraires et les timides tentatives. Cela est en partie dû à la volonté de sauvegarder le français comme langue officielle et de pouvoir, celle des classes supérieures. Léopold Sédar Senghor, le premier Président du Sénégal fut à ce titre un fervent défenseur de la langue de l'ancien colonisateur comme seul moyen selon lui de moderniser le pays, dans une vision universaliste. Mais c'est aussi dû au coût exorbitant d'une telle révolution dans le système d'enseignement, qui notamment à partir des années 1980 et de la mise en place des PAS, ne fut pas promue. Ceci malgré l'existence dès avant l'indépendance de groupes de partisans d'une politique d'ouverture des champs économiques, politiques et éducatifs aux langues nationales, qui devait passer par l'harmonisation officielle de leur transcription écrite.

En 1981, le Président Abdou Diouf a bien tenté de rénover le système éducatif sénégalais, notamment grâce à la mise en place des Etats Généraux de l'Education et de la Formation (EGEF), qui rassemblait pour la première fois divers représentants de la société civile, pour réfléchir à plusieurs questions : notamment la meilleure adéquation entre le coût massif de l'éducation dans le budget national, pour un résultat médiocre (plus de 70% de la population était analphabète) ; et l'élitisme de la langue française, alors que les langues véhiculaires nationales, surtout le wolof, se développaient. Le système éducatif ne semblait donc plus correspondre à la situation et aux besoins populaires en termes socioéconomiques ni d'alphabétisation. Les institutions de Bretton Woods eurent une influence certaine sur la non-pérennisation des décisions prises concernant l'utilisation de ces langues à l'école formelle, mais aussi dans certaines instances administratives locales. Malgré un début de mise en application, il ne fut donc pas

donné suite à ces réflexions, pour des raisons économiques mais aussi idéologiques. Les tenants du français comme langue de pouvoir y étaient réticents, ainsi que certains groupes de la population, tant chrétiens que musulmans, provenant de franges intellectuelles voulant sauvegarder la laïcité du Sénégal. Ces tensions donneront d'ailleurs lieu à des grèves et à des mouvements sociaux dans le milieu de l'enseignement, comme expliqué précédemment, ce qui a d'autant plus contribué à décrédibiliser le système éducatif formel.

A partir de cette époque, on verra donc s'accroître le fossé entre enseignement formel/non formel ; mais aussi par voie de fait entre langue française/langues nationales (et langue arabe) ; et entre classes sociales supérieures/classes populaires ; sans oublier la rupture rural/urbain. Suite à la prise en main du secteur non formel par les promoteurs de l'éducation de base et de l'alphabétisation massive, depuis quelques décennies des programmes locaux dans ces langues véhiculaires et dans quelques langues vernaculaires sont créés par des ONG.

Finalement, dans le cadre des profondes réformes de l'éducation mises en place en 2003-2004 par le gouvernement sénégalais sous la présidence d'Abdoulaye Wade sur lesquelles je reviendrai, les six langues nationales les mieux codifiées dans l'alphabet latin ont commencé à être enseignées dans l'enseignement primaire formel, suite aux injonctions des bailleurs de fonds, surtout la Banque Mondiale. Il s'est d'abord agi d'expérimenter cette décision dans 155 écoles primaires ; peu à peu, le panel de types d'établissements et de langues concernées s'étoffe, bien que ce processus rencontre des difficultés, du même ordre que celles précédemment citées – problèmes matériels, financiers, manque d'enseignants etc. [Charlier, 2002 : 105-106].

En ce qui concerne la problématique langagière, il semblerait que l'utilisation de la graphie latine pour la transcription des langues vernaculaires ait été considérée comme une marginalisation des lettrés en caractères arabes, qu'ils sachent écrire l'arabe ou le *wolofal* (le wolof transcrit selon l'alphabet arabe). De plus, la population n'a pas oublié que les premiers à avoir essayé de réaliser ces transcriptions furent les missionnaires, surtout en vue de faciliter l'évangélisation des peuples africains. On voit ici l'une des facettes des tensions encore actuelles internes à la société sénégalaise : entre d'une part les tenants du respect de la composante majoritairement musulmane de la population sénégalaise, qui a donc souvent suivi un enseignement coranique, basé sur l'arabe ou le *wolofal*⁵⁴. Et d'autre part ceux qui considèrent, notamment au regard du principe de la laïcité et du fait que le français est la seule langue

⁵⁴ Ainsi, en ce qui concerne par exemple la *muridiyya*, l'attachement au *wolofal* est prépondérant, en relation avec la mystique soufie et la volonté d'asseoir l'orthodoxie de cette confrérie : « Au-delà de sa dimension politique, en tant qu'épicentre du pouvoir mouride, Touba, est désormais également une citadelle du savoir, une Université islamique, la capitale de la science et de la théologie mourides. Dans ses murs fleurit une riche culture littéraire arabisante, tandis que la langue wolof, à Touba et à Touba seulement, est transcrite en caractères arabes et non pas dans l'alphabet latin habituel. C'est donc dans la capitale du Baol que se dessine toujours davantage l'image d'une nouvelle Mouridiyya sensible à la séduction d'une pédagogie orthodoxe et sévère, arabisante et élitiste. » [Piga, 2003 : 315]

nationale du Sénégal, que l'alphabet latin est le plus à même d'aider cette société à atteindre une forme de modernité et la population à s'insérer dans la sphère socioéconomique.

Dans le cadre du processus que j'ai explicité auparavant, l'Etat sénégalais avec l'aide de l'UNESCO voulut harmoniser officiellement la transcription en arabe des langues nationales véhiculaires comme le wolof et le pulaar, ceci afin de développer l'éducation de base et l'alphabétisation de masse. Ainsi au début des années 1980 fut aussi tentée la création d'enseignements en *wolofal* ou en *ajami* pulaar (*ajamiyu*). Mais suite aux effets des PAS, les bailleurs de fonds internationaux n'ont pas pérennisé cette expérience de classes expérimentales dans ces deux *ajami*, ni de transcription normalisée du wolof et du pulaar en graphie arabe. De plus, les parents n'ont pas adhéré à ce type d'enseignement, notamment parce qu'ils n'avaient pas assez été consultés lors de la mise en place de ces classes. On peut considérer qu'encore actuellement au Sénégal :

« Derrière cette digraphie des langues véhiculaires locales (caractères latins et caractères arabes) coexistent deux mondes qui s'ignorent mutuellement. L'un officiel utilise les caractères latins et tire sa force des décrets officiels, l'autre, bien que très répandu et bien intégré, ne bénéficie d'aucun soutien institutionnel. » [Cissé M., 2006 : 75]

L'importance de la langue arabe et de la culture arabo-musulmane

Aujourd'hui il existe toujours au Sénégal, en rapport avec l'importance de l'islam dans la société, une demande d'enseignement islamique en arabe, notamment dans l'éducation primaire, mais aussi secondaire et supérieure. Le savoir occidental est réservé aux familles plus ou moins aisées ; mais on observe un souci de préserver les valeurs centrales de la société sénégalaise, d'où la volonté d'exalter celles de l'islam comme supérieures aux autres et une certaine critique du système d'enseignement élaboré sur des principes non africains, même pour une partie de l'élite francophone. Le système éducatif formel chrétien et laïc, en français et en anglais, est accusé de provenir d'une culture à laquelle une partie de la population, toutes classes sociales confondues, refuse de se rattacher. L'arabe représente d'abord comme on l'a vu pour la majorité de la population sénégalaise une langue de religion, elle a un caractère sacré. Il est ainsi bien vu pour les personnalités évoluant dans le milieu politique ou économique de mettre en avant le fait qu'elles aient suivi un enseignement coranique enfants à côté de leur apprentissage dans une école formelle. La bonne connaissance de la religion musulmane est valorisée ; le côté le plus humiliant et dur des conditions d'apprentissage de leurs années de vie dans un *daara* est mis en exergue pour expliquer les qualités positives qu'ils ont acquises grâce à elles, et qui leur auraient permis de s'élever ainsi socialement. Pourtant les Sénégalais ne parlant pas français se retrouvent souvent hors des circuits effectifs et formels, car cette langue y est la seule officiellement utilisée, bien que

le wolof s'y développe de plus en plus. On retrouve donc ici toute l'ambiguïté expliquée auparavant concernant le formel et l'informel, et le statut des langues dans ce pays anciennement colonisé par la France, dont le système a laissé de fortes empreintes encore très visibles actuellement.

Depuis les années 1970, les rapports que le Sénégal a créés et entretient avec certains pays du monde arabe se sont renforcés, ces derniers considérant l'Afrique Noire comme une zone d'influence et d'expansion naturelle, notamment pour certains courants rigoristes de l'islam. Ces pays soutiennent les communautés musulmanes du Sénégal, en y entretenant d'importants liens culturels et religieux. Ils permettent la diffusion d'un islam non confrérique et de la langue arabe avec la création de mosquées, d'écoles, de centres culturels et d'associations islamiques, et l'octroi de bourses pour les jeunes Sénégalais désireux d'effectuer des études religieuses dans leurs universités. Certaines ONG et organisations internationales musulmanes, comme par exemple l'ISESCO (Organisation Islamique pour l'Education, la Science et la Culture), s'ingèrent aussi dans la promotion de la culture islamique non confrérique, auprès des familles musulmanes mais aussi des enseignants coraniques, en développant des stages de formation en langue arabe et en sciences religieuses, surtout pour les maîtres exerçant dans les *madâris* [Gandolfi, 2003 : 269]. Ces institutions veulent lutter contre le système des *daara* informels, qui selon elles sont trop archaïques pour promouvoir une image positive de l'enseignement islamique moderne et de la langue arabe. Mais cette idéologie ne rencontre pas un fort engouement auprès de la majorité de la population musulmane sénégalaise, car elle s'oppose trop aux spécificités culturelles et religieuses traditionnelles, telles que le confrérisme et l'utilisation de *l'ajami* dans l'enseignement ; j'y reviendrai. Comme me l'a dit le linguiste Mamadou Cissé lors d'une entrevue en mars 2010 :

« Le fonds de commerce de l'ISESCO, c'est qu'ils veulent enlever les daara au Sénégal pour moderniser, uniformiser l'enseignement religieux. Donc les vrais daara ne sont pas associés à leurs formations. Ils veulent institutionnaliser le droit à l'éducation coranique des enfants, mais en fait ce qu'ils font c'est une sorte d'éducation de la famille musulmane. (...) L'ISESCO a voulu annuler l'ajami et mettre à la place l'arabe wahhabite, car l'ajami est selon eux la langue des mécréants. C'est une création d'écoles arabes que la population refuse. Car le wahhabisme est contre les confréries, alors que Cheikh Ahmadou Bamba s'est battu pour que l'islam s'adapte au contexte local. Car musulman ne veut pas dire arabe ! »

Il s'agit donc aussi pour la population de ne pas confondre arabité et islamité : on a vu toutes les controverses qui émaillent depuis longtemps la perception de l'islam pratiqué au Sénégal. Aujourd'hui, il cherche comme les autres pays d'Afrique de l'Ouest à légitimer la validité et l'orthodoxie de son islam confrérique soufi face aux critiques, qu'elles émanent des pays du nord, ou des pays arabes. Mais les liens se développent aussi avec d'autres pays africains, où l'islam pratiqué peut se révéler plus fondamentaliste que celui du Sénégal ; la situation actuelle est

donc complexe et ambiguë. Ainsi, Ousmane, le maître de la *daara* confrérique tijane de Tivaouane m'a expliqué en mai 2010 :

« Les anciens taalibe [du daara] se rassemblent pour voir comment ils peuvent aider les enfants dans l'enseignement. Ils ont l'initiative de mettre en place un cadre de diplômés du Soudan (c'est toujours en cours) sur l'enseignement arabe, pour l'intégration des enseignants futurs de Tivaouane dans la fonction publique, donc pour être fonctionnaires. »

Lorsque je lui demande pour quelle raison il ne préférerait pas un diplôme sénégalais au lieu d'un soudanais, il me dit :

« C'est dû au fait qu'après le bac, on envisage un diplôme international, comme au Caire, ou au Maroc. Le Sénégal a des diplômes, des brevets comme le bac, mais certains diplômes étrangers peuvent être faits au Sénégal. On peut donc avoir un diplôme soudanais sans quitter le Sénégal. Je veux que ce daara noue un partenariat avec le Soudan, c'est mon souhait. »

On voit donc ici l'influence que d'autres systèmes de supervision de l'enseignement religieux peuvent avoir sur le Sénégal, et qui ne correspondent pas à sa laïcité républicaine et constitutionnelle : en effet, au Soudan l'école coranique est depuis longtemps contrôlée officiellement par l'Etat [Gandolfi, 2003 : 266]. Ainsi, la question religieuse innervant le fonctionnement politique depuis l'indépendance, cela a induit le fait que la problématique de l'enseignement religieux en arabe dans les écoles publiques est devenue rapidement un thème emblématique, qui départage les différents types de défenseurs de l'islam au Sénégal. Déjà dans la décennie 1980 :

« Mais s'il y a un thème cher aux islamistes et qui gagne de plus en plus en audience au sein de l'élite intellectuelle musulmane, favorable dans sa grande majorité à la laïcité, c'est bien celui de l'introduction de l'enseignement religieux dans les écoles publiques sénégalaises. Déjà en 1981, les « Etats généraux de l'éducation » convoqués par le président Diouf, quelques semaines après son accession au pouvoir, en avaient retenu le principe. (...) Pour tous ceux qui, de plus en plus nombreux, militent pour [cette] introduction (...), cela est devenu une « nécessité urgente », voire un objectif capital. Partisans et adversaires de la laïcité ne se trompent guère sur l'importance capitale que revêt l'enseignement dans la lutte qui les oppose. » [Magassouba, 1985 : 185]

Malgré le fait que le Sénégal est et reste un Etat laïc, l'importance de l'apprentissage de l'arabe et de la religion a induit le développement des cours d'arabe et de religion en dehors des heures et des jours de cours formels en français. Certaines familles préfèrent quant à elles inscrire leurs enfants au *daara* quand ils sont très jeunes, avant d'atteindre l'âge pour intégrer l'école officielle. Ces deux sortes d'enseignements, basées sur deux langues différentes, et deux systèmes de pensée (très schématiquement laïc/chrétien/occidental contre musulman/arabe/traditionnel), peuvent donc cohabiter pour la plupart des familles sans que cela ne pose de réels problèmes. L'apprentissage de l'arabe est indispensable pour la religion, tandis que la connaissance du

français, et de plus en plus de l'anglais, est devenue incontournable pour acquérir des diplômes et ainsi un statut socioprofessionnel enviable. Pour la majorité des Sénégalais, l'enseignement formel ne peut se faire que dans ces langues occidentales. Pour une partie d'entre eux, il s'agit d'articuler cet état de fait avec le principe que dans ce pays majoritairement musulman, l'enseignement religieux en arabe doit perdurer, au risque d'une dénaturation de référents culturels fondamentaux. Ce besoin d'entretien et de perpétuation d'un enseignement coranique et d'une éducation confrérique et communautaire selon des pratiques traditionnelles s'est renforcé aussi depuis que l'école française laïque a perdu de son aura et de sa crédibilité, notamment au regard de sa mauvaise organisation (classes à double flux depuis la mise en place des PAS, classes surpeuplées etc.). Malgré qu'elle reste l'école de référence en tant que système officiel, la population est consciente du fait qu'elle permet beaucoup moins actuellement à leurs enfants d'intégrer ensuite la fonction publique et des postes enviés.

« En dépit de ce statut particulier, le français est aujourd'hui en perte de vitesse face aux langues nationales et au wolof en particulier. Le français n'est jamais devenu une langue de communication nationale. (...) Rarement parlé en famille, il n'est pas la langue de la vie quotidienne qui demeure le domaine réservé des langues nationales. Le français n'est pas pour autant ressenti par les Sénégalais comme une langue étrangère, mais plutôt comme une langue seconde, celle de l'Etat, de l'élite (une frange de la population pour qui la maîtrise du français est un capital primordial) et surtout de l'école, qui reste encore un des moyens institutionnels de réussite et de promotion sociale. » [Cissé M., 2005 : 105]

Avant d'explicitier les différentes dispositions prises par l'Etat sénégalais concernant la formalisation de l'enseignement religieux et de la langue arabe depuis le début des années 2000, il convient tout d'abord de revenir rapidement sur la manière dont il a été envisagé et réglementé par l'administration coloniale. Car même si la situation a bien changé au Sénégal entre la première moitié du XX^e siècle et le début du troisième millénaire, il n'en reste pas moins que dès la fin du XIX^e siècle apparaît une dichotomie entre l'enseignement formel (religieux ou laïc) et l'enseignement non formel – même si à cette époque la problématique n'était pas définie en ces termes –, dont la particularité est dans ce pays sa composante majoritairement musulmane.

3. L'évolution du système d'enseignement religieux au Sénégal

Les colons et l'enseignement coranique

L'enseignement coranique dans ses nombreuses formes constitue un système parallèle, en place depuis longtemps dans pratiquement toute l'Afrique. Mais ce système communautaire et

endogène a été dès le début mis en concurrence avec le système éducatif importé et imposé par les colons.

L'administration coloniale a accompagné le développement de l'enseignement religieux (catholique et musulman) dans ce pays à majorité islamique ; dès que les rapports avec les responsables et les chefs religieux se sont améliorés, ils ont tenu à le comptabiliser et le contrôler, notamment celui donné dans les *daara*. La colonisation française était basée sur une politique d'assimilation et d'acculturation pour transmettre ses propres valeurs culturelles par l'éducation, elle a donc cherché à canaliser les écoles coraniques dans ce sens, à avoir la mainmise sur la formation qui y était donnée. Le souci fondamental des colonisateurs était de défendre leur système face à une autre langue, l'arabe, et une autre religion, l'islam. Selon eux, l'enseignement confessionnel seul prodigué dans les écoles coraniques avait un impact négatif sur les jeunes générations.

Rapidement, il y eut des tensions ; mais le pouvoir colonial ne chercha pas à supprimer les écoles coraniques, car il se serait attiré l'animosité des marabouts et de la population ; il s'agissait plutôt de composer afin que la population respecte les valeurs et l'influence de la France. L'administration coloniale édicta donc plusieurs circulaires, qui lui permettront de contrôler rigoureusement les maîtres des écoles coraniques et le fonctionnement de celles-ci. En 1857, Faidherbe, Gouverneur de 1854 à 1864, édicta un arrêté selon lequel une personne voulant ouvrir une école coranique devait obligatoirement en demander l'autorisation auprès de l'administration coloniale. La capitale de l'AOF étant à l'époque Saint-Louis, le requérant devait y habiter, pouvoir prouver devant une commission composée de notables coloniaux mais aussi musulmans (*qâdi* et professeurs d'arabes désignés par les colons, qui devaient connaître le français) qu'il possédait les connaissances jugées adéquates pour cette fonction de maître, et demander auprès du maire un certificat de bonnes vie et mœurs. D'autres arrêtés (en 1892, 1896, 1898 notamment) élargissaient l'application de cette loi à tout le territoire sous administration directe et stipulaient en sus, sous peine d'amende ou même d'un court emprisonnement, que les *taalibe* âgés de six à quinze ans devaient être obligatoirement inscrits dans une école publique française. L'enseignement coranique se déroulait donc forcément en dehors des heures consacrées à cet apprentissage formel : le maître devait exiger de chaque élève un certificat de scolarité français. Les décrets qui suivirent dès le début du XX^e siècle furent de plus en plus drastiques concernant les conditions requises pour la création et la pérennisation d'un *daara*. Outre les conditions déjà citées, les écoles coraniques étaient surveillées, le maître étant obligé de tenir à jour un registre contenant un état civil des *taalibe*, qui devaient être au minimum vingt. Il est important de remarquer que la quête

des élèves était interdite, bien que la rémunération du maître par les parents fut laissée libre [Cissé S., 1992 : 85-86 ; Mbacké, 1994 : 21-26].

Voici résumée la manière dont l'administration coloniale envisageait le comportement qu'elle devait adopter face à la population dans ses colonies, selon l'inspecteur de l'enseignement en AOF de 1912 à 1919, et idéologue du système éducatif colonial Georges Hardy :

« Pour transformer les peuples primitifs de nos colonies, pour les rendre le plus possible dévoués à notre cause et utiles à nos entreprises, nous n'avons à notre disposition qu'un nombre très limité de moyens, et le moyen le plus sûr, c'est prendre l'indigène dès l'enfance, d'obtenir de lui qu'il nous fréquente assidûment et qu'il subisse nos habitudes intellectuelles et morales pendant plusieurs années de suite, en un mot, de lui ouvrir des écoles où son esprit se forme à nos intentions. » [Hardy, 1917 : VIII]

Les "écoles des otages" visaient à l'assimilation des fils de notables et de fonctionnaires autochtones à qui était prodigué un enseignement français laïc, afin d'en faire des agents indigènes capables de s'insérer dans le tissu social et professionnel de la colonie : infirmiers, instituteurs, commerçants etc. Outre cette initiative, l'administration coloniale a cherché à créer une élite musulmane, ceci afin de contrôler l'enseignement coranique puisque les décrets susnommés ne rencontrèrent pas le succès escompté. En effet, les maîtres coraniques ne suivaient pas ces directives ; et il s'agissait aussi de s'attacher l'allégeance des grandes familles musulmanes et confrériques, tout en contrecarrant l'influence des marabouts sur la population et le développement de l'islam.

Ainsi en 1908 fut créée la *medersa* de Saint-Louis, tenue par un colon, qui visait à former en français et en arabe des interprètes locaux, des magistrats musulmans, et des maîtres d'école coranique qui resteraient ensuite sous le contrôle de l'administration coloniale. Cette *medersa*, qui conditionnait l'admission des élèves à la réussite d'un concours en arabe et en français, est donc la première école franco-arabe formelle : y étaient donnés des cours de français, de mathématiques, d'histoire, de géographie et aussi d'arabe. Comme me l'a expliqué Mamadou Cissé, linguiste à l'université dakaroise, lors d'un entretien en mars 2010 :

« Faïdherbe a voulu moderniser les daara en en faisant des medersas : il s'agissait d'apprendre dans des centres d'enseignement avec de l'arabe classique. C'est ce qui a introduit l'école arabe au Sénégal, d'abord à Saint-Louis. Donc c'est d'abord les colons et pas les Sénégalais qui s'en sont occupés, avec toujours le même système qui existe aujourd'hui : ça va de l'école coranique, la moins bien cotée, à la medersa, et enfin à l'école française. Donc du moins reconnu au plus reconnu. »

L'administration coloniale tenta aussi, avec un arrêté de 1906, d'élaborer un compromis avec les éducateurs musulmans, notamment à l'aide de l'octroi de subventions, dans le but de développer parallèlement l'enseignement du français dans les écoles coraniques. Ainsi, un maître coranique qui s'employait à enseigner au moins deux heures de français par jour à ses *taalibe*

pouvait recevoir une faible somme annuelle, après un contrôle positif des responsables coloniaux de l'enseignement [Cissé S., 1992 : 85-86]. Ces deux essais de cohabitation des enseignements français et musulman en arabe préfigurent dans une certaine mesure les actions ultérieures mises en place après la décolonisation.

Quelques années avant l'indépendance, en 1957, l'administration coloniale a arrêté que les écoles coraniques n'étaient plus considérées comme des établissements d'enseignement, étant basée sur la religion. Au même titre que les écoles de catéchisme catholiques, et dans le cadre de la poursuite de la séparation entre pouvoir temporel et pouvoir religieux, les *daara* ne pouvaient plus être subventionnés par l'administration. Donc le système colonial a toujours entretenu un rapport ambigu avec les maîtres coraniques, comme on l'a vu en ce qui concerne les grands chefs religieux. Quoi qu'il en soit, à travers ces différents actes et arrêts, et au gré des perceptions plus ou moins islamophobes ou islamophiles des responsables coloniaux en place, on voit bien que l'administration française a toujours tenté de contrôler l'attitude des maîtres à son égard et l'enseignement qu'ils donnaient [Cissé S., 1992]. Après l'indépendance, bien que l'Etat sénégalais laïc soit moins drastique envers l'enseignement dans les *daara*, une loi promulguée en 1967 interdira tout de même toute subvention aux différentes écoles d'enseignement religieux islamiques. Comme je l'explique ci-dessous, il faudra attendre les années 1970 pour que ce climat de méfiance s'améliore, nonobstant les controverses encore actuelles entre deux visions concurrentes de l'apprentissage coranique.

Malgré tout, l'enseignement coranique traditionnel, notamment dans le cadre de l'élaboration du cadre éducatif des *turnuq* qui se développent à la même époque, continuera de s'accroître notamment dans les centres confrériques mourides et tijanes, surtout dans les régions du Cayor, du Baol et du Saloum. Car malgré toutes les stratégies élaborées par les colons, la population musulmane continue à se détourner de l'enseignement français. Celui-ci est assimilé à une peur de la christianisation forcée des jeunes s'ils ne vont pas à l'école coranique, alors même que l'école française est devenue laïque suite à la sécularisation dans la métropole dans le dernier tiers du XIX^e siècle (lois de Jules Ferry de 1881 et 1882). Aujourd'hui les villes de Louga, Diourbel et Kaolack, sont encore beaucoup plus ouvertes à l'enseignement coranique qu'à l'enseignement formel laïc ; sans oublier Touba et Tivaouane, les emblèmes des deux confréries susnommées [Villalón et Bodian, 2012 : 9].

Aujourd'hui, le système éducatif formel laïc étant entré dans un processus de décrédibilisation sociale, sans oublier les conséquences de la paupérisation des masses les plus vulnérables, une frange de la population est tentée de se tourner à nouveau vers l'enseignement religieux. Cette attitude répond à un besoin de repli sur les valeurs traditionnelles et rassurantes

face à la complexité du système éducatif actuel, à la perte de légitimité de l'école française et à la cherté des autres types d'écoles formelles disponibles. Dans cette optique, l'école franco-arabe paraît être le type d'école le plus adéquat, comme lien entre les systèmes formel et informel d'instruction. C'est la raison pour laquelle l'Etat sénégalais s'est vu contraint de réglementer l'enseignement religieux, afin de limiter la rupture entre ces deux composantes majeures de la société : laïcité *versus* islam. Ainsi, le *daara* bénéficiera aussi de ces nouvelles dispositions légales.

Une laïcité ambivalente

Comme on l'a vu, le Sénégal est l'un des pays africains anciennement colonisé par la France qui a importé son système d'école publique et privée alors qu'une forme de scolarisation traditionnelle, dont la particularité est d'être basée sur l'islam et la langue arabe, y existait depuis longtemps. Cela a provoqué, malgré l'histoire prestigieuse de l'enseignement de l'islam en Afrique Noire, une fracture entre l'école coranique traditionnelle reconnue, mais peu attrayante sur le plan de l'évolution socioprofessionnelle et les autres types d'enseignement en français. Les écoles publiques ou privées, laïques ou confessionnelles subissent le feu des critiques, car elles ne permettent que rarement aujourd'hui à l'enfant de s'insérer sur le marché du travail. Afin de se réapproprier les différents types d'écoles, formelles et non formelles, présentes sur son territoire, tout en composant avec les velléités populaires et émanant des chefs religieux – confrériques ou pas – selon leur importance culturelle, politique et économique, l'Etat sénégalais se doit d'élaborer des stratégies, qui peuvent paraître quelque peu ambiguës et contradictoires. Sans oublier l'influence des bailleurs de fonds occidentaux, devenus des partenaires techniques et financiers, dont les aides et les programmes sont indispensables pour la réalisation des changements éducatifs mis en place. Les points de vue et les injonctions de ces organismes internationaux ont eux aussi évolué au cours des dernières décennies, ce qui permet d'expliquer les décisions prises depuis le début des années 2000 en vue d'intégrer l'enseignement religieux musulman dans les écoles formelles. C'est donc l'école franco-arabe qui doit dans cette optique permettre de faire le lien entre les sphères formelle et non formelle de l'éducation au Sénégal, avec comme autre point de mire la prise en compte et le contrôle des *daara*.

Or le Sénégal est un pays laïc, indépendant depuis le 4 avril 1960, qui reconnaît la liberté de croyance et d'enseignement ; mais il a toujours entretenu une ambivalence dans ses lois concernant l'enseignement privé et notamment religieux. Ainsi selon la Constitution de 1963 :

« La République est laïque, démocratique et sociale. (...) Il est pourvu à l'éducation de la jeunesse par des écoles publiques. Les institutions et les communautés religieuses sont également reconnues comme moyen d'éducation. (...) Des écoles privées peuvent être ouvertes avec l'autorisation et sous le contrôle de l'Etat. (...) Les institutions et les communautés religieuses (...) sont dégagées de la tutelle de l'Etat. »

On voit donc bien que même s'il est censé contrôler le fonctionnement et les différentes écoles existant sur son territoire, l'Etat sénégalais avec sa neutralité vis-à-vis des "institutions" et des "communautés religieuses" laisse en réalité une grande liberté de manœuvre à la sphère confrérique et musulmane concernant les types d'éducation qu'elle coordonne. En 2004, l'article 4 de la loi 91-22 (Loi d'Orientation de l'Education Nationale), à l'origine créée en 1991 après la Conférence de Jomtien sur l'éducation de base, et qui précisait l'organigramme et les objectifs de chacune des composantes du système éducatif sénégalais et qui en réaffirmait le caractère laïc, va être modifié :

« L'Education nationale est laïque : elle respecte et garantit à tous les niveaux, la liberté de conscience des citoyens. Au sein des établissements publics et privés d'enseignement, dans le respect du principe de laïcité de l'Etat, une éducation religieuse optionnelle peut être proposée. Les parents choisissent librement d'inscrire ou non leurs enfants à cet enseignement. »

On peut donc considérer que « le caractère laïc de l'école n'a pas changé, mais c'est l'interprétation du caractère séculier de l'école qui a évolué » [Villalón et Bodian, 2012 : 23]. De plus, l'Etat à partir des années 1980 se désengage progressivement du contrôle de l'enseignement, au profit des instances infra-étatiques (décret de 1996) ou privées, dont le rôle sera précisé et renforcé avec la Constitution de 2001 :

« L'Etat a le devoir et la charge de l'éducation et de la formation de la jeunesse par des écoles publiques. (...) Toutes les institutions nationales, publiques ou privées, ont le devoir d'alphabétiser leurs membres et de participer à l'effort national d'alphabétisation dans l'une des langues nationales. »

Les sortes d'enseignement qui se sont développées au Sénégal autres que l'enseignement formel, donc non-gouvernementales, se voient ainsi reconnaître le droit de mettre en œuvre des programmes d'éducation très différents. L'Etat ayant un rôle plus restreint avec la mise en place de la décentralisation, elles confrontent leurs conceptions concurrentes de l'enseignement [Charlier, 2004 : 39-40]. On peut remarquer qu'encore actuellement, la politique éducative formelle et non formelle est éparpillée entre plusieurs Ministères au Sénégal, car les Plans Décennaux de l'Education et de la Formation (PDEF) existant depuis 1981 provoquent des remaniements successifs, ce qui induit un émiettement et des dysfonctionnements, d'autant plus depuis la mise en place de la décentralisation.

Surtout depuis les années 1970, plusieurs mouvements ont régulièrement eu lieu, visant à permettre au Sénégal en quelque sorte d'opérer une "décolonisation" de son système éducatif. Car pour une grande part de la population, notamment les composantes musulmanes, celui-ci ne prenait auparavant pas assez en compte les spécificités religieuses et culturelles de cette société.

Dès 1977, le Parti Socialiste, alors au pouvoir, s'était intéressé aux questions de la reconnaissance officielle des *daara* et de l'amélioration des conditions de vie et d'apprentissage des *taalibe*, en proposant de doter ces écoles d'un statut juridique s'apparentant à celui d'un enseignement privé formel [Villalón et Bodian, 2012 : 12]. Un peu plus tard lors des Etats Généraux de l'Education et de la Formation en 1981 que j'ai déjà cités, la population qui avait été consultée avait demandé à ce que l'enseignement religieux soit introduit dans l'enseignement formel public. En 1986, le Ministre de l'Education nationale de l'époque avait réaffirmé cette volonté, avant qu'il ne soit démis de ses fonctions, et que ce projet ne soit enterré [Charlier, 2002 : 106]. Ensuite, il faudra attendre la décennie 1990, suite à la Conférence de Jomtien promouvant l'Education Pour Tous et le Forum de Dakar en 2000, pour que les organismes internationaux changent leurs conceptions concernant les types d'éducation à privilégier, afin de développer l'éducation de base et l'alphabétisation dans les pays auxquels ils attribuaient des fonds. Cela aura un impact sur la manière dont est dorénavant considéré l'enseignement musulman ; les organismes internationaux plaident en effet :

« pour l'appui et la coordination des écoles coraniques ou des médersas, tout en souhaitant une plus grande cohérence de ce type d'enseignement avec les plans éducatifs nationaux. Les raisons de cet intérêt pour l'enseignement islamique se situent sur le plan du rôle que jouent ces écoles dans la lutte contre l'analphabétisme et la promotion de la scolarisation des enfants. En effet, en Afrique noire, comme dans d'autres régions du monde, généraliser l'Ecole de base implique de prendre en compte l'enseignement islamique. » [Gandolfi, 2003 : 261]

Les innovations législatives de 2002-2004

Ainsi grâce à cette nouvelle configuration plus positive envers l'enseignement musulman, à la rentrée de 2002, l'Etat sénégalais a pris plusieurs décisions majeures. J'ai déjà abordé le fait que des expériences d'enseignement dans quelques langues nationales ont été tentées à partir de ces années-là. Mais les innovations les plus importantes au regard de cette recherche, sont d'une part le fait que l'enseignement religieux a été introduit au programme du cycle primaire dans toutes les écoles formelles de manière optionnelle. Cette loi fait suite aux effets de la mauvaise renommée de l'enseignement public, ainsi que pour lutter contre le faible taux de scolarisation primaire dans les zones où l'apprentissage coranique est traditionnellement plus important pour les populations musulmanes.

D'autre part, l'Etat sénégalais crée des écoles franco-arabes (EFA) publiques dès 2002. Comme on l'a vu, il en existait déjà au Sénégal, mais elles étaient tenues et organisées principalement par les hiérarchies confrériques. Toutes les EFA, publiques ou privées, sont enjointes dorénavant à organiser leur programme sur celui élaboré officiellement, afin de délivrer

des diplômes reconnus par l'Etat. Ce qui induit l'élaboration de manuels scolaires, et le fait que les compétences des enseignants doivent être contrôlées et sanctionnées étatique­ment. Les EFA qui sont encore à ce jour non formelles, car n'ayant pas d'agrément gouvernemental, profitent de la renommée acquise par celles qui le sont devenues.

Jusqu'à cette loi, les EFA non formelles utilisaient des manuels provenant d'autres pays (Maghreb, Machrek, Soudan etc.) ; cette loi suppose dorénavant la création de manuels plus représentatifs des spécificités de l'islam sénégalais. L'arabe, qui existait déjà comme une option jusqu'au secondaire, doit être utilisé dans ces EFA en tant que langue d'apprentissage pour les sciences religieuses, à égalité avec le français, qui lui concerne les matières profanes classiques. Tout d'abord, 150 EFA publiques pilotes ont été créées, notamment dans les villes religieuses, avant que cette initiative puisse être élargie à tout le territoire sénégalais si les résultats sont concluants. Ces écoles franco-arabes formelles sont encore peu nombreuses, mais cette initiative, bien que ne concernant que 1,3% du tissu éducatif en 2009, permet à l'enseignement public laïc de représenter 89,2% du réseau éducatif formel [Villalón et Bodian, 2012 : 13].

De plus tous les *taalibe*, même ceux vivant dans les *daara* les plus informels qui sont le sujet de cette recherche, sont désormais considérés comme scolarisés, ce qui permet d'augmenter le taux officiel d'enfants bénéficiant d'une éducation de base. Comme on l'a vu avec la création du PARRER, l'Etat sénégalais, en accord avec les bailleurs de fonds internationaux, cherche par ce moyen à améliorer les conditions de vie des maîtres d'écoles coraniques et de leurs élèves, notamment en réalisant des études visant à en connaître le fonctionnement sur le territoire sénégalais, et à les comptabiliser. Il s'agit aussi de mieux contrôler et encadrer ce type d'enseignement et d'éducation traditionnel et non formel, afin de l'inclure dans le système éducatif reconnu ; des programmes sont ainsi mis en place, afin de faire bénéficier les maîtres de financements pour ceux qui acceptent de composer avec l'Etat. La phase test réalisée dans 80 *daara* pilotes situés dans les régions de Dakar, Kaolack, Thiès et Diourbel, avec l'aide de l'UNICEF, vise à introduire des cours sur le modèle des Ecoles Communautaires de Base (ECB) en utilisant le trilinguisme langues nationales/arabe/français dans l'enseignement, couplés à des formations professionnelles pour les apprenants. A terme, les contenus des apprentissages dans les *daara* ne doivent donc plus être seulement basés sur les sciences coraniques. Les maîtres de ces *daara* doivent aussi bénéficier d'une formation d'enseignant, ainsi que d'aides matérielles et pédagogiques, afin d'améliorer les conditions de vie et d'endiguer les mauvaises pratiques, comme la mendicité des *taalibe*.

« Il est possible alors de dire qu'à travers la réforme, l'Etat du Sénégal cherche à adopter une démarche lui permettant de gérer les pressions de tout bord et trouver

un équilibre entre la logique des institutions internationales et la demande éducative au niveau domestique. » [Villalón et Bodian, 2012 : 24]

Il n'en reste pas moins que ces mesures prises il y a une décennie compliquent en quelque sorte le fonctionnement et les buts de l'enseignement sénégalais. Car ses problèmes internes existent toujours, et les rapports entre les différents groupes sociaux interagissant sont beaucoup plus ambivalents. Ainsi la multiplication de l'offre éducative incluse dans l'enseignement officiel induit une redistribution des financements publics alloués à l'éducation à un ensemble plus grand d'institutions, ce qui n'est pas sans poser de problèmes au regard des faibles moyens que possède l'Etat sénégalais, qui se trouve alors d'autant plus dépendant de l'aide des bailleurs de fonds internationaux. Par ailleurs, se pose aussi la question de l'harmonisation des différentes modalités existant à l'intérieur du champ éducatif musulman présent au Sénégal, ce qui demanderait une planification nationale à l'heure actuelle encore difficilement réalisable [Gandolfi, 2003 : 274].

On peut ainsi relever plusieurs questionnements qui émergent dans le cadre de ces nouvelles lois. En effet, comment articuler idéalement la perpétuation de la laïcité sénégalaise, réaffirmée dans la Constitution de 2001, avec l'ingérence dans le fonctionnement d'un type d'écoles qui jusque récemment n'était contrôlé que par les responsables religieux ? Quelles conséquences ces nouveaux rapports entretenus avec les maîtres de *daara* ont sur l'enseignement et l'éducation coraniques et confrériques ? Enfin, quelle est la réaction populaire, eu égard à l'importance symbolique et religieuse prise par cet enseignement pour la majorité musulmane de la société ? Celui-ci s'est en effet, comme on l'a vu, perpétué souvent en développant une attitude défiante et méfiante face aux différents pouvoirs en place, avant et après l'indépendance et vis-à-vis de l'enseignement formel issu des anciens colons. Or, il est clair que dans une vision occidentale et républicaine :

« Du moment que l'éducation est une fonction essentiellement sociale, l'Etat ne peut s'en désintéresser. Au contraire, tout ce qui est éducation doit être, en quelque mesure, soumis à son action. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il doive nécessairement monopoliser l'enseignement. (...) Mais de ce que l'Etat doit, dans l'intérêt public, laisser s'ouvrir d'autres écoles que celles dont il a plus directement la responsabilité, il ne suit pas qu'il doive rester étranger à ce qui s'y passe. Au contraire, l'éducation qui s'y donne doit y rester soumise à son contrôle. Il n'est pas admissible que la fonction d'éducateur puisse être remplie par quelqu'un qui ne présente pas des garanties spéciales dont l'Etat seul peut être juge. » [Durkheim, 2006 [1922] : 59-60]

Suite aux échecs de leurs politiques d'ajustement, le Fonds Monétaire International (FMI) et la Banque Mondiale (BM) ont mis en place une autre stratégie, en privilégiant les politiques de "faire-faire" avec les acteurs locaux et la création d'initiatives conjointement publiques et privées. Cela induit une perte d'influence de l'Etat sénégalais, dans ses volontés d'encadrement et de contrôle des pratiques dans les types d'éducation qui ont été intégrées dans le formel. En ce qui

concerne la problématique des écoles coraniques, l'Etat sénégalais se trouvant dans l'impossibilité de garantir un accès universel à l'école officielle, ces organismes lui recommandent donc de collaborer avec les responsables religieux dans la manière dont doivent être organisés l'enseignement et la formation dans les *daara*. Car pour les chefs religieux confrériques ou non, il semble aussi de plus en plus indispensable de réformer le système des écoles coraniques, afin que l'enseignement religieux traditionnel puisse perdurer ; j'y reviendrai.

L'Etat sénégalais entretient donc une ambiguïté vis-à-vis de ce type d'enseignement religieux informel et de l'enseignement de l'islam en général. Cette loi permet ainsi au Sénégal de s'aligner sur les autres pays d'Afrique de l'Ouest qui sont censés comptabiliser les enfants suivant l'enseignement coranique dans leur taux brut de scolarisation (TBS). Dans le but d'atteindre la scolarité universelle, suite aux conférences de Jomtien en 1990 et de Dakar en 2000, la prise en compte de l'existence de cet enseignement permet au Sénégal de remplir les conditions des Objectifs du Millénaire pour le Développement (ODM) adoptés par les Nations-Unies en 2000, dont l'objectif n°2 cherche à « favoriser l'accès à l'éducation primaire pour tous ». En faisant le choix de comptabiliser les élèves des écoles coraniques informelles dans son TBS primaire, celui du Sénégal atteint ainsi les 95%, ce qui lui permet de continuer à bénéficier des aides extérieures octroyées par les grands bailleurs de fonds internationaux. Mais beaucoup d'analystes et de chercheurs, même au sein d'organismes internationaux comme l'UNESCO et l'UNICEF, s'inquiètent du fait que ces ODM se basent sur des nombres et des calculs interrogeant peu et prenant mal en compte ce que contient cet enseignement et ce que recouvre le terme d'« éducation primaire » dans les pays en voie de développement, notamment au Sénégal. Comme on l'a vu, la question est complexe vis-à-vis du système des écoles coraniques dont le fonctionnement et les buts, qui ne correspondent pas dans certaines de ses composantes au référentiel de ce que doit être une « école » formelle, sont très profondément ancrés dans les référents sociaux, culturels et culturels sénégalais. Quoi qu'il en soit, les effets de ce remaniement profond du système scolaire sénégalais ne sont pas encore réellement visibles ni assez profondément analysés. Mais il semblerait que le TBS a de nouveau augmenté lentement depuis le début des années 2000, surtout pour les filles ; notamment grâce à la création d'EFA publiques, qui attirent les parents. L'une des difficultés majeures, comme je l'ai déjà signalé, est le manque de données fiables et nationales sur les TBS, qui permettent de comparer précisément les taux d'entrées dans les différents types d'EFA publiques et privées, et leurs taux de réussite. Quant aux données sur les *daara*, on sait qu'elles sont quasiment inexistantes ; seules les écoles coraniques pilotes peuvent être analysées, qui sont encore peu nombreuses pour l'instant. Car :

« Compte tenu de la nature non formelle des *daaras* qui sont gérés par des entrepreneurs éducatifs complètement indépendants de l'Etat, leur modernisation

pourrait rencontrer quelques problèmes si l'Etat – à travers l'inspection des *daaras* – s'inscrit dans une logique de gestion hyper centralisée de ces instances, c'est-à-dire de haut en bas. Le meilleur scénario pour la modernisation des *daaras* serait, peut-être, de les gérer de façon décentralisée en élaborant leur contenu de manière participati[ve] et démocratique. » [Villalón et Bodian, 2012 : 43]

Il convient maintenant d'explicitier les réactions et le comportement des chefs religieux confrériques vis-à-vis de ce changement capital promu par l'Etat sénégalais depuis une décennie relatif au système éducatif. Ce dernier avait évité depuis la fin de la colonisation, étant un pays très attaché au principe de sa laïcité, de s'ingérer de manière trop visible dans ce qu'il considérait comme appartenant au domaine de la religion, afin d'entretenir de bonnes relations avec les systèmes confrériques dont on a vu l'importance. Cette réforme capitale induit des bouleversements politiques, économiques et sociaux encore difficilement analysables, notamment en rapport à la sphère religieuse, composée des chefs confrériques mais aussi des arabisants influencés par les pays arabes. Mais la situation actuelle est très complexe, notamment en ce qui concerne le système scolaire en général, et les multiples sortes de *daara* en particulier ; la mendicité, pratiquée ou non dans le cadre de la religion ; l'importance de la tradition religieuse et/ou confrérique spécifique à ce pays. Car il est clair que la société sénégalaise est tiraillée par plusieurs courants islamiques, qui influent d'une manière certaine sur les évolutions récentes du système éducatif.

4. Les réactions des groupes d'acteurs sociaux

La pluralisation de l'islam sénégalais

Au Sénégal, comme dans les autres pays d'Afrique de l'Ouest, les transformations sociales et politico-économiques des dernières décennies (libéralisation politique, désengagement de l'État, migrations, urbanisation, mondialisation etc.) ont induit, non pas un phénomène de sécularisation comme en Occident, mais plutôt une dynamique de modernisation s'opposant plus ou moins aux formes religieuses traditionnelles confrériques, couplée à une pluralisation des composantes musulmanes coexistant sur le territoire. La démocratisation de cette société a eu des effets sur les systèmes confrériques : alors que ceux-ci préféraient jusque là se détacher, officiellement tout du moins, des affaires politiques et publiques, on voit certains chefs charismatiques issus des dernières générations maraboutiques s'y immiscer. De plus, les nouveaux courants musulmans qui émergent concurrencent les confréries. Ces dernières étaient avant les

seuls interlocuteurs musulmans face au pouvoir temporel ; mais leur monopole sur le “marché religieux” sénégalais est mis à mal.

« Par pluralisation du religieux nous faisons référence à un ensemble de phénomènes, de dynamiques et de processus de diversification religieuse qui se traduisent par l'émergence de nouveaux groupes, de nouvelles figures d'entrepreneurs religieux, par une démultiplication de l'offre religieuse, un éclatement des dénominations existantes et par une fragmentation des acteurs. (...) L'Afrique en effet, n'a vécu ni la sortie du religieux ni la sécularisation que l'on prophétisait comme inhérentes au monde moderne. Au contraire, sur la terre africaine, il serait plus juste de parler d'une intensification, d'une amplification et d'une redynamisation des croyances et pratiques religieuses et, partant, d'une complexification des rapports entre sociétés, politique et religion. » [Ba, 2012 : 584-585]

Je ne réaliserai pas ici une description trop fouillée de l'évolution des différentes composantes de l'islam sénégalais depuis l'indépendance. L'histoire des rapports entre l'Etat et les confréries, puis ensuite l'émergence et l'influence des mouvements religieux plus ou moins pro- ou anti-laïcité au Sénégal est très complexe. On peut tout de même rappeler que les confréries sénégalaises ont depuis l'époque coloniale acquis une grande importance et une certaine puissance à tous les niveaux de la société, et notamment sur le plan politique et économique. Mais à partir des années 1950, elles furent contestées, par deux types de mouvements : tout d'abord, ceux créés par les jeunes intellectuels ayant séjourné en Europe, qui fustigent l'islam confrérique soufi sénégalais comme empêchant le Sénégal d'atteindre la modernité, et le développement d'une laïcisation idéale de la société.

Par ailleurs, d'autres groupes créés par des étudiants ayant bénéficié de bourses pour faire leurs études religieuses dans les grandes universités du Maghreb et au Proche-Orient dénoncent à leur retour l'islam confrérique comme s'étant éloigné des préceptes basiques de cette religion. Une partie de ces étudiants développeront à leur tour des écoles religieuses, et remettront en cause les pratiques soufies comme étant des *bid'a* (“innovations blâmables” en arabe) et notamment la forte allégeance d'un disciple à son marabout, et le pouvoir d'intercession (*ramu* en wolof) de ce dernier. A côté de ces mouvements plus ou moins rigoristes, encore marginaux au Sénégal, il existe depuis la même époque une autre frange de la population musulmane, intellectuelle et aisée, qui, elle, prône la continuation et la préservation du principe laïc de la République sénégalaise. Ces musulmans vivant en milieu urbain sont souvent de même anti-confrériques.

Quant au système symbolique et religieux interne aux confréries sénégalaises, lui aussi évolue : alors que jusqu'aux années 1970 et 1980 c'étaient les *dahira* qui permettaient surtout l'expression des confréries en milieu notamment urbain, aujourd'hui les mouvements néo-confrériques (par exemple les Moustarchidines de Moustapha Sy pour la *tijâniyya* [Samson, 2005] ;

le Mouvement mondial pour l'unicité divine de Modou Kara pour la *muridiyya*) sont les nouvelles ramifications des *turuq*. Ils profitent du développement de la démocratie, et notamment des libertés d'expression (libéralisation de l'audiovisuel en 1994 etc.) pour prendre place sur la scène religieuse et sociale, et promouvoir leurs idées à l'aide de prêches (*da'wa*, "prédication" en arabe) qui pourfendent le principe laïc de la Constitution et prônent le retour aux fondamentaux islamiques de la société. Ces réformistes s'appuient sur les difficultés socioéconomiques actuelles pour susciter un regain du sentiment religieux, dans les classes sociales pauvres ; mais ils sont aussi écoutés et suivis notamment par des jeunes citadins, dont les repères et les espoirs de réussite sociale et professionnelle ont été mis à mal.

Mais le système confrérique et les nouveaux mouvements néo-confrériques ne doivent pas être confondus avec les autres composantes fondamentalistes de la société sénégalaise. Ces dernières ont en commun d'être contre les pratiques mystiques soufies des confréries et les formes traditionnelles d'islam populaire. On a donc vu émerger depuis les années 1950 des mouvements, des associations et des groupes peu ou prou fondamentalistes musulmans au Sénégal. Malgré leurs divergences d'action et de points de vue, ils ont tous comme point commun de s'opposer à la laïcité, de fustiger la dégradation des mœurs et des comportements sociaux. Ils prônent une islamisation plus radicale de la société et de l'Etat.

L'islamisme est une doctrine qui prêche le retour à l'utilisation exclusive du Coran et de la *sunna* prophétique comme fondement de toute rénovation de l'islam et de toute réforme sociale musulmane. A l'intérieur de cette vaste catégorie, il existe des sous-groupes ne devant pas être amalgamés. Ainsi, le réformisme est apparu dans la décennie 1950 au Sénégal, avec la création de l'UCM en 1953 par des jeunes arabisants partis étudier dans les universités du Proche-Orient et d'Afrique du Nord. Ces nouveaux intellectuels musulmans se rattachent à la *salafyya* (du mot arabe *salaf* : c'est-à-dire les trois premières générations "bien guidées" de l'islam) : c'est un courant islamique réformiste majeur théorisé aux XIX^e et XX^e siècles par des penseurs du Machrek. Le réformisme prône un islam rigoureux basé sur un respect strict des textes coraniques et rejette le confrérisme et le capitalisme. Cette doctrine est aussi moderniste et fait la part belle aux idées de progrès populaire et à la lutte contre la pauvreté. Son leader charismatique Cheikh Touré (1925-2005) désirait imposer l'enseignement de la langue arabe dans tout le système éducatif sénégalais. L'UCM s'accommode de l'Etat laïc et de coexister avec l'islam confrérique soufi, et ne s'intéresse qu'à agir sur les sphères éducatives et culturelles, avec la création d'écoles arabes et la prédication.

C'est lorsque l'UCM va se scinder en 1978 que se développera le premier courant islamiste au Sénégal : notamment avec la Jamatou Ibadou Rahmane (JIR, ou Association des serviteurs de Dieu), qui veut instaurer une société véritablement islamique basée sur l'arabe.

L'islamisme est un fondamentalisme beaucoup plus politique, qui remet en cause les courants réformistes. Le salafisme quant à lui, le troisième courant fondamentaliste présent au Sénégal, est très conservateur mais il n'a pas de vellétés politiques. En prônant un retour aux fondements religieux, il cherche à influencer les comportements sociaux et à réislamiser la population, à purifier la croyance populaire. Il ne fustige pas les confréries soufies et agit surtout dans les domaines caritatifs, l'éducation et la formation, dans des *madâris* [Ba, 2012].

Le radicalisme islamique subsaharien, ainsi que les défenseurs d'un Etat laïc, se sont donc basés plus ou moins tous sur de l'"anti-confrérisme". Parallèlement à ces mouvements, les nouvelles générations au sein des grandes familles confrériques savent s'accommoder de certaines évolutions sociétales, tant que leur position sociale élevée n'est pas menacée ; tout en étant sensibles à certains de ces thèmes radicaux importés d'Orient, que quelques-uns ont tenté d'utiliser en politique, avec plus ou moins de succès. Elles sont plutôt dans un processus de reconnaissance et de participation, d'intégration plus importante et visible au niveau économique, administratif et politique.

Les franges les plus conservatrices de la population musulmane sénégalaise n'envisagent généralement pas la conquête du pouvoir étatique, dans ce pays ayant une forte tradition républicaine et laïque, mais passent par le biais du contrôle de l'islam au niveau de la société : par l'entremise de l'enseignement, des mosquées et des associations communautaires et religieuses.

Depuis l'indépendance du Sénégal, les musulmans sénégalais cherchent surtout à composer régulièrement avec l'Etat afin de conforter leur position privilégiée, en contestant certaines composantes fondamentales du fonctionnement de la société, comme l'a prouvé par exemple en 1972 l'opposition quasi unanime de tous les dignitaires musulmans, grands chefs religieux confrériques ou arabisants réformistes anti-confrériques, au vote du Code de la famille. Certains d'entre eux auraient voulu qu'il soit basé sur la *sha'ria*, l'ensemble des règles et des conduites du droit islamique. Ils perçoivent les changements de ce Code comme un apport occidental négatif. De nouveau plus récemment, en 2003, des voix se sont élevées pour demander l'application de cette même *sha'ria* par les tribunaux nationaux, en profitant des débats suscités par l'introduction de l'enseignement religieux dans le système éducatif formel. Beaucoup de responsables musulmans s'opposent au principe de la laïcité du Sénégal : elle expliquerait selon eux les dérives sociales et comportementales importées d'Occident dans une société à forte majorité musulmane, qui devrait sauvegarder les fondements et les principes issus de l'islam. La laïcité est donc perçue comme antireligieuse par toute une partie de la population ; ces thèmes de contestation rencontrent un certain engouement dans la société actuelle, d'autant plus depuis qu'elle se retrouve fragilisée par la vulnérabilisation et la paupérisation.

Les réactions des responsables musulmans aux lois de 2002-2004

Depuis son indépendance, le fonctionnement politique et social du Sénégal pouvant être considéré plus libre et démocratique que dans beaucoup d'autres pays ouest-africains, il perdure tout de même un consensus entre les autorités étatiques et les institutions musulmanes, confrériques ou non, qui explique que chacune des parties négocie avec l'autre les grands changements sociétaux. L'islam au Sénégal, eu égard à sa position majoritaire et fortement ancrée dans la culture et la vie sociale, vit actuellement un processus de développement culturel, comme l'affirmation de son identité non occidentale. Ses différents représentants doivent aussi composer avec la volonté de démocratisation de la société sénégalaise depuis quelques décennies. C'est donc par le biais de la sauvegarde de l'enseignement religieux et de la langue arabe dans différents types d'écoles, et sur le questionnement de leur incorporation dans la sphère formelle du système éducatif, que s'expriment ces stratégies de compromis.

C'est la raison pour laquelle une partie de la population, représentée par les chefs religieux qui ont voix au chapitre, a accepté assez difficilement pendant longtemps les critiques émises par les différents promoteurs d'une modernisation de ce système d'enseignement représenté par les *daara*. C'est une remise en cause que certains de ces responsables religieux jugent trop radicale et dangereuse pour la préservation de l'enseignement coranique et de l'éducation confrérique traditionnels sénégalais. Ils se considèrent en effet comme les garants d'une forme de spiritualité qui permet une certaine stabilité sociale au Sénégal.

Malgré tout la situation évolue, notamment grâce à la prise de conscience des responsables religieux de la déviance que le type d'enseignement étudié ici, celui prodigué par des maîtres dans des *daara* migrants, articulé aux difficiles conditions de vie des *taalibe*-mendiants, représente par rapport à la tradition. Ainsi, leur volonté de concertation avec les autres sphères de la société civile sénégalaise et des instances étatiques et internationales semble dorénavant réelle, notamment parce qu'ils refusent que l'école coranique traditionnelle soit cataloguée comme un enseignement non formel dans sa définition la plus négative. L'évolution de ces rapports concerne surtout les *daara* et les maîtres des écoles coraniques qui sont présents en milieu urbain. En effet, à la condition que l'Etat sénégalais et ses partenaires accompagnent de manière concrète et effective la dynamique de modernisation des *daara* promise, ils semblent considérer que cette initiative pourrait permettre de sauvegarder ce type d'enseignement coranique le plus traditionnel face à l'accroissement de l'influence des EFA publiques. Par ailleurs, ces chefs religieux perçoivent cette catégorisation entre "bonnes" et "mauvaises" écoles coraniques comme discriminante face à une éducation formelle représentée par l'enseignement laïc et chrétien, qui ne

valorise pas l'apprentissage de la religion musulmane et de la langue arabe. Ils luttent contre le monopole d'une définition normative de ce que serait, encadrée par des lois issues des colons, la "vraie" éducation et par conséquent la "vraie" école. La majorité des responsables musulmans ont donc, après une période de méfiance, accueilli favorablement l'introduction de l'enseignement de l'islam et de la langue arabe dans l'école formelle, ainsi que la création d'écoles franco-arabes formelles. Pour une partie d'entre eux, l'Etat doit chercher à ce que ces dernières deviennent équivalentes, dans leur considération et les fonds qu'il leur alloue, aux autres écoles. Ils reconnaissent, leurs conditions de vie n'étant pas les mêmes qu'en milieu rural, que la gestion des *daara* devient très complexe, eu égard aux conditions économiques difficiles des dernières décennies.

Certains chefs religieux, surtout citadins, considèrent que le *daara*, bien que comptabilisé dans l'enseignement non formel encore actuellement, devrait faire partie du formel, ne serait-ce que parce que dans leur vision, cet enseignement est aussi universel que l'école française, puisque s'adressant à la *umma* islamique dans un pays à forte majorité musulmane [Charlier, 2004 : 45]. Selon eux, le contenu et la méthode d'apprentissage dans une école arabe et dans un *daara* se révélant peu ou prou les mêmes partout dans le monde musulman, l'école coranique permet bien l'acquisition de connaissances fondamentales et universelles pour tout être humain. Conjointement, les *daara* typiquement sénégalais permettent aussi la reproduction des principes d'éducation culturellement et symboliquement très valorisés, que j'ai auparavant spécifiés. Ainsi pour eux, la formalisation officielle des *daara* pourrait même être la solution qui permettrait de juguler la mendicité des *taalibe* telle que pratiquée dans les grandes villes sénégalaises, à laquelle s'intéresse cette étude. En effet, un contrôle étatique et civil pourrait alors être mis en place, visant à harmoniser les écoles coraniques pour qu'elles fonctionnent toutes de la même manière (formation des enseignants, diplômes, autorisation d'installation etc.).

Mais d'autres chefs religieux, surtout parmi les maîtres d'écoles coraniques et d'écoles arabes les plus traditionnels surtout installés en milieu rural, ont une position beaucoup plus tranchée et intransigeante vis-à-vis des écoles formelles et de l'enseignement laïc et par voie de fait envers la prise en main de l'enseignement musulman par l'autorité étatique. Selon eux, la laïcité est trop dangereuse, et ne correspond pas à la société sénégalaise actuelle. Le système éducatif officiel devrait être totalement refondé, afin que l'enseignement musulman en devienne l'axe central. Ils considèrent souvent que l'ingérence des personnels étatiques, internationaux ou des ONG dans le fonctionnement des écoles coraniques et franco-arabes constitue une atteinte à l'islam et une remise en cause du bien-fondé, de l'utilité de l'enseignement coranique dans cette société à forte majorité musulmane. Pourtant, force est de constater que la loi promue par l'Etat

sénégalais n'a fait qu'officialiser des usages qui avaient déjà lieu dans beaucoup d'écoles publiques laïques, où se trouvaient souvent des endroits réservés à la pratique religieuse, ce qui complexifie la situation :

« Beaucoup d'écoles publiques abritaient déjà un lieu de prière fréquenté par les élèves, y compris pendant les heures de cours, au mépris de toutes les réglementations. La position des responsables paraissait plus simple qu'aujourd'hui : ils fermaient les yeux sur les manifestations publiques de piété en se réservant le droit de faire respecter la norme si les circonstances l'imposaient. Leur autorité potentielle était donc considérable, même si elle ne pouvait en aucun cas être mise en œuvre. La modification du cadre légal, qui réserve une place aux maîtres de religion, redistribue le pouvoir sans préciser clairement les nouvelles règles du jeu. » [Charlier, 2004 : 53-54]

Pour certains d'entre eux, la pratique de la mendicité religieuse fait partie d'une tradition qu'il ne faut pas dénigrer, même s'ils reconnaissent que celle pratiquée en milieu urbain représente une déviation ; ils craignent ainsi le risque de perdre leurs prérogatives sur l'enseignement coranique. C'est notamment le cas dans les grands centres religieux confrériques, où vivent les marabouts : des écoles franco-arabes y existent, mais l'enseignement du français et de l'anglais y est très inférieur à celui de l'arabe. Ces EFA, qui devraient suivre le programme dorénavant officiel depuis la loi de 2003, rechignent fortement à s'y conformer. Car par exemple à Touba :

« (...) les responsables de l'institut [Al-Azhar de Touba] considèrent leur autonomie d'action comme une condition fondamentale de leur orientation éducative, et comme un élément constitutif de l'identité mouride de leur école. (...) A ce titre, ils démontrent de la méfiance à l'endroit de ce qui apparaît à leurs yeux comme une tentative des autorités étatiques [visant] à désorienter l'institut de sa mission première qui est de former [un véritable musulman]. » [Villalón et Bodian, 2012 : 30]

Ainsi, les stratégies élaborées et mises en place sont politiques et économiques en ce qui concerne les grands chefs religieux confrériques, qui ferment encore actuellement plus ou moins les yeux sur les dérives des pratiques de certains maîtres d'écoles coraniques. Mais elles sont aussi symboliques et idéologiques : permettre la remise en cause de l'enseignement religieux traditionnel sénégalais de manière trop systématique paraît dangereux pour le fonctionnement et l'importance sociale et culturelle de l'islam au Sénégal. Pourtant le dialogue s'élabore peu à peu depuis quelques années avec l'Etat sénégalais et les organisations internationales, entre tensions et négociations, les chefs religieux tentant de collaborer pour encadrer et contrôler ce système.

Cette attitude de discussion et de recherche de synthèse au niveau du système éducatif se différencie fortement des critiques radicales qui s'expriment dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest et qui assimilent éducation laïque, christianisme, influence occidentale et décadence morale. Booko Haram au Nigéria en est l'exemple le plus extrême.

Les leaders musulmans dans le débat sur l'enseignement religieux

Il faudra attendre le début des années 1970 pour que les maîtres d'écoles coraniques soient officiellement associés à des séminaires ou à des journées d'étude consacrés à leurs pratiques et au fonctionnement de leur enseignement. Ainsi les 17 et 18 décembre 1973, l'Institut Islamique de Dakar a organisé un séminaire sur *l'Enseignement du Coran*, en partenariat avec le ministère de l'Education nationale, l'Institut Fondamental d'Afrique Noire (IFAN), et la Fédération des Associations Islamiques du Sénégal (FAIS).

« La plupart des écoles traditionnelles les plus anciennes y étaient représentées (...) par leurs directeurs, qui n'ont pas manqué de déplorer la situation actuelle des *taalibe* surtout en milieu urbain et celle des méthodes et des programmes d'enseignement. Ils ont (...) [exprimé] la volonté de conjuguer leurs efforts pour sauver l'école coranique, rétablir sa mission initiale et permettre à l'enseignement coranique d'être plus efficace et plus rationnel pour garantir aux *taalibe* un meilleur devenir. » [Ndiaye M., 1985 : 253-254]

Ce séminaire abordait déjà plusieurs points, que l'on retrouve dans les controverses actuelles sur l'enseignement islamique dans les écoles arabes et les *daara*. Ils avaient traité à l'introduction dans les écoles coraniques de l'enseignement d'autres matières que seulement l'étude du Coran et des sciences religieuses ; les moyens de réguler l'exploitation des *taalibe* par certains maîtres ; le contrôle de la qualification professionnelle des enseignants ; les relations entre les parents des *taalibe* et le maître d'école coranique. Un autre Séminaire du même genre et réalisé dans le même Institut s'est tenu en mai 1978, qui a réuni une dizaine de chefs religieux de grandes écoles coraniques et portait sur les mêmes sujets, notamment la modernisation des *daara* [Villalón et Bodian, 2012 : 12].

L'année suivante fut conceptualisée une loi qui élaborait un Fonds d'aide à l'enfance, qui permettait de financer différents établissements ou associations s'occupant d'un minimum de cinquante *taalibe* ou enfants en difficulté ; mais suite à des problèmes de clientélisme, cette initiative ne connut pas l'effet escompté. Ces concertations multipartites ont notamment débouché sur la création le 5 mai 1981 – la même année que les EGEF par l'Etat - de l'Union Nationale des Ecoles Coraniques (UNEC) par l'Institut Islamique de Dakar ; c'est une institution chargée de faire le lien entre les pouvoirs publics et les responsables de *daara*. Sa mission est d'encadrer et de sauvegarder le *daara* comme moyen privilégié pour éduquer les jeunes musulmans et ainsi pour contribuer à la diffusion de l'islam au Sénégal ; ce qui induit de promouvoir les conditions matérielles, intellectuelles et d'apprentissage des *taalibe*, et de lutter contre leur mendicité. Mais cet organisme a lui aussi rencontré des difficultés, notamment d'ordre clientéliste, au fur et à mesure de son développement [Ndiaye M., 1985 : 259 ; Mbacké, 1994 : 35-

37]. L'UNEC avec la collaboration de la Direction de l'Action Sociale du Sénégal, l'Institut Islamique de Dakar et plusieurs ONG et bailleurs de fonds internationaux commencera à réfléchir en 1988, notamment dans le cadre d'un séminaire, sur une Réforme et une Consolidation des Ecoles coraniques, à Dakar tout d'abord. C'est ainsi l'une des premières fois que ces différents partenaires discutent officiellement le fait d'expérimenter dans des *daara* l'introduction d'autres disciplines que les sciences religieuses et le Coran, ainsi que d'autres techniques d'apprentissage (initiations à la lecture et à l'expression écrite, apprentissage de l'arabe moderne etc.). Donc même si des EFA informelles existaient déjà, notamment dans les milieux religieux, il s'agit là réellement d'établir un lien entre les *daara* les plus informels, et l'enseignement de matières non religieuses, afin d'harmoniser les différents types d'établissements islamiques présents au Sénégal.

Ce ne sont là que quelques exemples de différentes sortes de réflexions et d'initiatives, qui seront suivies de beaucoup d'autres, visant à promouvoir la sauvegarde du système des écoles coraniques, tout en cherchant à en améliorer les pratiques jugées les plus négatives (sanctions des maîtres exploitant les enfants, ouverture de centres d'accueil pour les *taalibe* fugueurs etc.). Mais ces actions, malgré la bonne volonté affichée par tous les partenaires, ne donneront souvent pas les résultats escomptés. Il semblerait que cela soit notamment dû, outre les problèmes de fraude et/ou de clientélisme, à un réel manque de concertations entre les partenaires, qui gardent souvent leur propre point de vue sur ces problématiques, nonobstant leurs discours officiels ; ainsi qu'à un manque de capitalisation et de mutualisation des données préexistantes.

Peu à peu à partir des années 1980, les initiatives vont de plus en plus se concentrer sur la question hautement problématique de la mendicité des élèves de *daara*, articulée à celle des enfants de/dans la rue, suite à l'émergence de ces sujets sur la scène internationale et dans les objectifs et les intérêts des organismes internationaux ; j'y reviens plus loin. Il n'en reste pas moins que la complexité et le foisonnement de ces multiples procès d'intention n'étant que rarement suivis d'effets visibles et concluants, cela provoque la méfiance et quelquefois le rejet de ces projets par les maîtres d'écoles coraniques, notamment ceux des *daara* à ancrage communautaire, comme j'ai moi-même pu le constater.

Cette conjoncture a donc permis la prise en main de ce questionnement par des organismes et des institutions provenant des sociétés arabes, qui imposent leur point de vue réformiste de ce que doit être l'enseignement islamique au détriment d'une vision sénégalaise plus traditionnelle. En s'adressant directement aux responsables musulmans indépendants, ils ont d'autant plus complexifié le paysage des différents types d'établissements religieux présents au Sénégal. C'est aussi cette situation que l'Etat a tenté de contrôler avec le corpus législatif adopté

au début des années 2000. Aujourd'hui même si le budget qu'il alloue au secteur de l'éducation est de 40% et donc en hausse, principalement consacré au paiement des salaires des enseignants, il bénéficie aussi de l'aide d'organisations internationales musulmanes, comme la Banque Islamique de Développement (BID) pour le financement et la construction d'EFA publiques ces dernières années, au niveau primaire mais aussi secondaire (collèges et lycées) [Villalón et Bodian, 2012 : 41].

ENCART N°17 : L'école coranique et les autres types d'enseignement

Un premier *jawriñ* Ibrahima, qui gère une daara-exploitation dans la région de Touba m'explique : « *Le problème c'est qu'on soutient seulement les écoles françaises, mais pas les daara qui prennent leurs propres charges. L'Etat apporte son aide que dans les écoles françaises, tu le vois même on les subventionne, on les assiste surtout matériellement, et dans les daara il n'y a pas de suivi.* » Il ne connaissait pas la loi de 2004 sur l'introduction de l'enseignement coranique dans le système formel d'éducation : « *Je ne l'ai pas encore vu ni entendu depuis 2004, c'est toi qui viens de m'informer. Ceux qui viennent aider les daara en général critiquent notre fonctionnement et l'enseignement du Coran, mais ça nous mène sur la bonne voie, l'adoration de Dieu... Alors mieux tu restes dans le daara, plus tu as de bénédiction.* »

Un second *jawriñ* Papis dit la même chose : « *Il n'y a pas d'aide franchement, dans les daara. Le gouvernement devrait d'abord entrer à l'intérieur des daara pour observer leur situation. Mais on constate seulement qu'il intervient au niveau des écoles françaises.* » Concernant la loi de 2004, il rétorque : « *J'en ai entendu parler, mais jusqu'à présent j'ai pas vu de réalisations. Même le président Abdoulaye Wade avait dit qu'il va nous appuyer, mais rien.* »

Un maître d'école coranique dakarois, Bathie, qui donne quelques cours de français dans son école coranique, m'explique : « *L'Etat ne connaît pas mieux le sujet que moi ! L'Etat, il gère l'école française ; mais moi je sais comment gérer mon daara sans avoir jamais été dans une école française... Beaucoup d'écoles françaises avec de l'enseignement coranique, que l'Etat a créées, mais y a pas d'arabe dans ces écoles. Mais ça doit être pareil : les daara ont des cours français, donc ils commencent à en faire parce que de plus en plus de familles refusent d'envoyer leur enfant dans un daara où y a pas d'enseignement français.* »

Un maître toubien, Maktar, est quant à lui très disert sur le thème des écoles coraniques par rapport aux autres types d'enseignement. Ainsi suite à la question de savoir ce qu'il pense des programmes étatiques visant à réglementer les écoles coraniques, il répond : « *J'ai mes propres idées, mais j'ai pas le temps de lire leurs programmes. Est-ce que l'Etat a fait sa mission intégralement avant... (hésitation) Si vraiment on considère les taalibe comme des citoyens à part égale avec les élèves des écoles gouvernementales, je pense qu'il y a une solution, parce que l'école coranique est voulue par les parents. Est-ce que c'est la meilleure façon... (hésitation) Mais je pense que l'Etat doit d'abord comprendre pourquoi les parents préfèrent l'école coranique et essayer de voir, comme étant le premier responsable de la nation, comment faire pour conjuguer avec les parents pour amener les enfants à devenir de bons citoyens, un citoyen conscient, un citoyen productif. Et pour faire ça, il faut discuter avec les parents et discuter avec les enseignants coraniques, et il faut faire son devoir à l'égard des taalibe. D'abord il faut discuter, l'Etat ne peut tout faire... »*

Plus tôt lors de l'entretien, de lui-même après qu'il m'ait dit qu'il enseigne le français en cours du soir (de 16h30 à 19h), il m'avait expliqué : « *Il y a un problème⁵⁵ que je dois vous signaler ; ici*

⁵⁵ Le "problème" de l'enseignement du français à Touba fait référence à un évènement qui a eu lieu il y a une quinzaine d'années à Touba, et qui est resté très vif dans les mémoires. « En novembre 1996, le khalife [Saliou Mbacké, un fils de Cheikh Ahmadou Bamba, ancien Xalif général de la *muridiyya*] a décidé unilatéralement et de manière autoritaire de fermer 35 classes construites à la périphérie de la ville sur un financement de 150 millions de francs CFA de la Banque mondiale dans le cadre d'un Plan de développement des ressources humaines (PDRH 2). Pourtant, on avait pris soin de construire les classes en question au-delà des limites régies par le statut particulier officiel de la ville. (...) Il semble qu'elles aient été construites à l'insu du khalife, les autorités académiques pensant

on ne s'oppose pas à l'enseignement du français, mais on a peur d'éduquer les enfants d'une autre façon. Le problème est que les parents ne veulent pas que leurs enfants perdent leur apprentissage coranique, et en même temps recevoir une éducation qui fait défaut. Nous ne sommes pas contre l'enseignement du français, mais il faut d'abord que les enfants apprennent l'éducation de base, le Coran, et partir de la doctrine islamique, et aller jusqu'à devenir un ingénieur, un médecin, n'importe quoi. » Plus loin, concernant l'engagement de l'Etat depuis la loi de 2004, il rétorque : « J'ai entendu parler, mais ça c'est sur les papiers. L'Etat ne donne pas des sous comme ça, l'Etat aussi quand il donne des sous doit exiger une certaine condition. » Lorsqu'il s'agit qu'il me précise ces conditions, il me réplique : « J'aimerais bien les savoir, mais j'ai pas le temps de les lire. De toute façon, l'Etat est le premier responsable de la nation, donc non seulement les daara, mais il doit contrôler tout, contrôler dans une démocratie. L'Etat ne doit pas venir me dire, « Hé ! N'enseigne plus le Coran ». »

Tout d'abord, on remarque que les deux *jawriñ* sont unanimes sur le fait que l'aide de l'Etat n'est accordée selon eux qu'aux « écoles françaises », et pas aux *daara*. Visiblement, aucun représentant de l'Etat n'était jusqu'à cette date venu visiter leur *daara*-exploitation. Cela démontre que les responsables de ces *daara* seraient potentiellement en demande d'attention de la part de l'Etat, et qu'ils se sentent déconsidérés par rapport aux autres types d'enseignement formels⁵⁶. Mais l'amalgame est vite réalisé entre l'enseignement français/laïc/formel, et la crainte de l'ingérence des instances étatiques et internationales dans les “affaires religieuses” paraît réelle, dans ces *daara*-exploitations rurales ayant peu de liens avec l'extérieur et la modernité. La remarque de Talla sur le fait que le fonctionnement des écoles coraniques et l'enseignement religieux pourraient être remis en cause par ces actions le démontre bien.

Sur les deux premiers interviewés, seul le second *jawriñ* connaissait l'existence de la loi de 2004 sur l'intégration des écoles coraniques dans le système formel d'éducation sénégalais, sans qu'il n'en ait jamais vu de « réalisations ». Quant à Maktar, qui connaissait lui aussi cette loi, il est plus réaliste : selon lui, l'Etat ne donne pas facilement de l'argent. Il faut des conditions pour que ce projet soit réellement appliqué ; sans que lui-même ne me les explique... L'Etat selon lui doit se concentrer sur les raisons pour lesquelles les parents, malgré tout, restent attachés aux *daara* les plus traditionnels, avant de réaliser des évolutions. La méfiance vis-à-vis de la laïcité et de l'enseignement du français transparait dans ses paroles : l'enfant ne doit pas « recevoir une

que l'aval des marabouts de ces villages suffisait. Quoi qu'il en soit, cela a coûté son poste au président de la Communauté rurale de Touba relevé de ses fonctions, et les clés ont été ramenées au khalife qui a promis de rembourser les frais de construction en attendant de trouver une autre destination aux locaux. » [Gueye, 2002 : 293-294] Mon informateur Khadim – dont la famille est mouride et vit à Touba, où lui-même a suivi un enseignement coranique petit dans un *daara* - m'a dit avoir dû partir à Mbacké, ville proche de Touba, pour étudier dans un lycée français, car il n'y en a pas dans cette dernière ville. Il m'a aussi expliqué en janvier 2010 que des enfants de grands marabouts étaient dans le même établissement à la même époque, ce qui démontre selon lui que « les chefs religieux mourides ne sont pas contre l'apprentissage français et laïc, en plus de celui coranique. Mais pas à Touba, qui est la ville sainte du mouridisme ». En 2009, une nouvelle tentative d'implantation d'écoles publiques à Touba échoua elle aussi, lorsque le *Xalif général* successeur de Saliou Mbacké, Bara Mbacké, a refusé à son tour un projet d'implantation d'écoles publiques françaises dans la ville sainte du mouridisme. Ceci malgré que le Ministre de l'éducation Kalidou Diallo de l'époque se soit déplacé lui-même jusqu'à Touba pour en faire la demande auprès du chef suprême de la confrérie, et qu'il ait annoncé à grand frais et à tort l'acceptation de ce dernier, ce qui provoqua des remous dans les rapports entre l'Etat et les responsables de la *muridiyya* [Villalón et Bodian, 2012 : 31].

⁵⁶ Lors d'un entretien le 9 mars 2010, Mamadou Cissé, linguiste à l'UCAD, m'a expliqué qu'une controverse avait éclaté en 2006, concernant le fait que : « la population s'est rendu compte en 2006, il y a eu un scandale, que les écoles catholiques sont subventionnées par l'Etat, mais qu'il faut que les autres écoles puissent en bénéficier. » Et dans un reportage au journal télévisé d'une chaîne sénégalaise le 5 janvier 2010, lors d'une réunion du Préfet, de l'Inspecteur de l'éducation et du Collectif des chefs d'école coranique tous trois du département de Mbacké, l'un des membres de ce dernier expliquait que « 40% du budget de l'Éducation nationale va à l'école française », et que « si les *daara* font partie du système éducatif sénégalais, si on dit qu'à Diourbel le taux de scolarisation est faible, c'est qu'on ne compte que l'école française. » On voit donc bien ressurgir ici les controverses relatives à l'intégration du système des *daara* dans l'enseignement formel : c'est avec une arrièrepensée financière que les maîtres accepteraient ce fait, surtout dans les régions rurales pauvres. D'ailleurs, une confusion entre “école formelle” et “école française/catholique” est ici entretenue : en effet, les 40% du budget national pour l'éducation concernent aussi les EFA publiques depuis 2004 ; et certains *daara* pilotes sont bien financés en partie par l'Etat...

éducation qui fait défaut ». On retrouve ici l'idée que l'éducation coranique permet à l'enfant de devenir un "bon citoyen" : comme si seul le *daara* correspondait au substrat idéologique et culturel sénégalais, l'« *éducation de base, le Coran* ». Pourtant, il met bien en avant le fait que l'Etat doit contrôler l'enseignement prodigué sur son territoire : il a des « *devoirs* » en tant que « *premier responsable de la nation* », sans toutefois devoir remettre en cause fondamentalement l'école coranique. Ainsi, Maktar est conscient du fait que l'accent doit être porté sur la discussion et la concertation entre les maîtres, les familles et les instances gouvernementales, afin de considérer les *taalibe* des *daara* comme les autres élèves sénégalais. On voit bien ici le malaise qui semble exister dans le milieu de l'enseignement sénégalais, entre des élèves qui ne seraient pas tous considérés de la même manière. Mais l'intérêt que l'Etat porterait au système d'enseignement coranique pourrait aussi représenter un danger ; ainsi, ce même maître redoute cette intervention. Quant à Bathie, il semble considérer que les *daara* sont plus prompts à inclure des cours en français dans leur enseignement, que les écoles "françaises" ne sont prêtes à prodiguer des enseignements coraniques ; là encore, ce maître est très méfiant face à la situation actuelle.

De manière informelle, après la fin de l'entretien, ce dernier maître Maktar m'explique qu'il fait partie de la Ligue de l'Enseignement Coranique du Sénégal, dont il est le Vice-président de la Commission de la Section culturelle. « *La section de Touba est la plus importante dans le pays. Mais j'ai du mal à m'occuper de ma fonction, car ma présence au daara est indispensable. J'ai personne qui peut me remplacer dans le daara. Je veux bien jouer un rôle dans la Ligue, mais d'abord le daara, après la Ligue.* » Je lui demande ensuite quels sont les rapports entre la Ligue et l'Etat sénégalais : « *Il y a un regroupement des écoles coraniques ; donc l'Etat cherche à avoir des interlocuteurs coraniques. Mais est-ce qu'il y a la personne qu'il faut de l'Etat ? Personne n'a la place qu'il faut dans ce domaine [de l'enseignement coranique]. Récemment le Xalif général a donné l'instruction pour recenser les daara et ensuite inspecter régulièrement les daara avec des personnes compétentes pour être éducateurs. Mais est-ce que avant de former quelqu'un, il faut un formateur coranique ? (de manière emportée) Le premier responsable de la nation est l'Etat, qui est hypocrite. Les daara internats, on les donne à quelqu'un qui n'a pas les compétences ; c'est un clientélisme, au niveau politique. Beaucoup d'institutions sont gérées par des personnes qui ont pas de formation adéquate pour enseigner ou alphabétiser.* » Lorsque je lui demande de préciser les actions menées par la Ligue, il explique : « *Il y a des attaques contre les écoles coraniques, donc il faut se regrouper. Il faut une conscientisation de certains chefs d'écoles coraniques ; pour s'aider entre les membres de ces écoles, qui sont souvent accusés de violence et de viol. Et il y a un besoin pour l'Etat, pour avoir un interlocuteur.* »

Il paraîtrait donc que même si peu à peu les responsables religieux mourides, et le premier d'entre eux, le *Xalif général*, acceptent de s'intéresser à la situation des *daara* et des *taalibe* en concertation avec l'Etat, cela ne va pas sans complications. Notamment en ce qui concerne l'existence de personnes capables d'être les interlocuteurs des maîtres d'écoles coraniques. Comme on l'a déjà vu, l'une des difficultés majeures concernant ces questionnements est le fait qu'il n'existe pas encore actuellement de réelle capitalisation, entre les différentes études réalisées par les Ministères s'occupant de ces sujets, par les OI et par les ONG. De même, Maktar est dubitatif concernant la qualité des compétences des formateurs de maîtres. Il semble remettre en cause les enseignants promus par l'Etat ; on peut penser qu'il désigne ceux des EFA publics, ou des *daara* internats pilotes créés suite à la loi de 2004. Ce maître fustige aussi le clientélisme au niveau politique dans le domaine de l'enseignement religieux ; mais l'Etat cherche à avoir un « *interlocuteur coranique* », ce que se propose de représenter la Ligue. Car les maîtres sont de plus en plus conscients des problèmes hautement délicats persistant actuellement dans le milieu des enseignants coraniques. Il existe ainsi plusieurs associations regroupant des chefs religieux et des maîtres de *daara* au Sénégal, même s'il est difficile de toutes les connaître. J'ai moi-même essayé de rencontrer d'autres responsables de cette Ligue, mais après une prise de contact au début positive, je n'ai finalement jamais réussi à réaliser un entretien avec l'un d'eux ; ce qui prouve s'il en était besoin le climat de tension qui règne autour de cette problématique.

Les différents responsables religieux, confrériques ou non, ont donc des réactions diverses. Entre ceux qui considèrent que la création d'EFA formelles, et le contrôle des *daara*, peut permettre aux enfants d'intégrer ensuite d'autres écoles plus cotées ; et ceux qui restent méfiants et dubitatifs face à ces bouleversements, la situation reste très complexe. D'une part, parce que cette évolution, malgré l'aide des bailleurs de fonds, reste très coûteuse et longue à mettre en place : les problèmes sont multiples, entre la coordination des programmes, le recrutement et la formation des enseignants, la création de manuels scolaires adéquats – devant correspondre à l'islam modéré pratiqué au Sénégal -, la construction des locaux etc. Outre ces difficultés d'ordre économique et pratique, il en est une autre, qui traverse en filigrane toute la société sénégalaise : il s'agit, comme j'ai commencé à l'aborder, de la controverse entre deux types de pratiques musulmanes présentes actuellement dans cette société. Ce sont celles des courants traditionaliste et réformiste, qui entrent en tension sur le marché religieux ; elles ont une incidence certaine sur l'évolution de l'enseignement musulman et en langue arabe, et partant donc sur la manière dont sont considérés les *boroom daara* et les *taalibe*, notamment ceux qui sont le sujet de cette recherche.

Les traditionalistes et les réformistes et l'enseignement coranique

Les visées en termes d'apprentissage et d'intériorisation de connaissances dans les écoles coraniques correspondent aux volontés sociales en milieu traditionnel, mais sont aujourd'hui critiquées par certains groupes réformistes de la société qui considèrent qu'elle n'est plus en adéquation avec la modernité actuelle. Ainsi, les EFA publiques semblent être plus aptes à faire le lien entre d'une part les compétences cognitives seules enseignées dans les écoles publiques formelles classiques ; et d'autre part les EFA privées et les *daara*. L'enseignement dans ces dernières est plutôt axé sur les aspects éducatifs, dont j'ai décrit auparavant toute l'importance au Sénégal ; sans oublier les aspects socio-affectifs, visant traditionnellement à entretenir un lien plus personnalisé entre le maître et l'apprenant [Villalón et Bodian, 2012 : 27-28].

« Les écoles coraniques transmettent un style cognitif différent de celui de la pédagogie occidentale. (...) Le style cognitif des écoles coraniques, basé sur l'apprentissage oral et sur la mémorisation, influence les comportements et la reproduction des valeurs morales et sociétales ainsi transmises. (...) Sans doute, encore aujourd'hui, l'Ecole coranique a-t-elle tendance à poser des objectifs éducatifs à court terme, en laissant de côté les objectifs cognitifs d'ordre scientifique et culturel à long terme. » [Gandolfi, 2003 : 271-272]

Donc l'école coranique traditionnelle permet au *taalibe*, par l'entremise de l'allégeance à un marabout/maître inséré dans la communauté et souvent membre de réseaux islamiques ayant trait au commerce et au pouvoir, de s'insérer socialement et économiquement après ses études. Ainsi,

par exemple dans les grands centres religieux comme Touba et Tivaouane, la poursuite d'études coraniques et confrériques poussées permet au jeune de s'insérer ensuite dans la sphère hiérarchique, notamment en devenant enseignant au sein des établissements islamiques, comme on a vu que ce fut le cas pour Ousmane, l'enseignant de l'école confrérique de Tivaouane. Mais aujourd'hui, ce principe a muté, dans le système des *daara* informels urbains étudiés ici.

Ainsi dans ce cadre, on voit la confrontation entre deux visions concurrentes de la manière dont doit être réalisé l'enseignement coranique et arabe, suite à la pluralisation des courants islamiques présents au Sénégal. Il s'agit de la controverse, depuis quelques décennies, entre les courants traditionalistes et réformistes de l'islam. Je n'utiliserai pas le terme "traditionaliste" d'un point de vue réducteur ni passéiste. Il ne s'agit pas ici de prescrire un jugement de valeur sur les pratiques des maîtres appartenant à cette composante musulmane, mais de les différencier des réformistes, dont j'ai expliqué que leur inscription dans le paysage de l'islam sénégalais est beaucoup plus récente.

Nous avons vu précédemment que l'enseignement coranique dans les *daara* sénégalais, que ce soit ceux à ancrage communautaire, présents en milieu rural – *daara*-exploitation - ou dans les villes religieuses, et en partie aussi dans les écoles coraniques citadines se rattachant peu ou prou aux *turuq*, repose sur une certaine vision de l'islam et du texte coranique. Ce dernier est sacralisé, et la relation qui s'instaure entre l'enseignant et son élève est basée sur l'imitation, la répétition, l'oralité, ceci afin d'une part d'apprendre par cœur le livre saint. Mais d'autre part il s'agit d'acquérir un ensemble de compétences et de capacités morales et comportementales symboliquement très valorisées, dans une optique de reproduction intergénérationnelle et d'entretien de liens d'alliance et d'entraide. Le raisonnement individuel n'est donc que peu sollicité par le maître avant que l'étape de la connaissance parfaite du Coran ne soit atteinte par le *taalibe* ; ceci au risque dans le cas contraire d'une perversion de ce principe sacré. L'élève doit donc symboliquement "ingérer" la parole pieuse, à l'aide d'une discipline de vie et d'apprentissage très dure, qui représente une forme d'éducation traditionnelle. Les rapports entre le maître et son élève/disciple, bien que reposant sur la crainte de ce dernier, sont normalement sous-tendus par un respect de l'enseignant. Celui-ci est dû au fait qu'un lien d'interconnaissance est souvent préexistant et entretenu avec les parents et la communauté d'appartenance, qui exercent un certain contrôle symbolique et effectif, basé sur un échange de prestations mutuelles. Quant à l'autorité religieuse, elle ne peut être reconnue que grâce à une *ijāza*, transmise seulement de maître à élève, afin de replacer les musulmans dans la chaîne des transmetteurs coraniques, ceux qui sont chargés de perpétuer idéalement la parole divine et prophétique.

« Pour les hommes islamisés, la communication avec le divin se fait par un truchement littéraire, par des « techniques » que le Coran et ses commentateurs ont

définies, par la soumission à un formalisme, qui impose souvent la conformité au détriment de l'aventure spirituelle. L'islam est ici lié à l'école coranique et au prestige du lettré – même médiocre ; il reste le produit d'une civilisation où la démarche « littéraire » est estimée très au-dessus de toutes les autres. » [Balandier, 1957 : 65]

Mais pour les réformistes, qui s'opposent souvent comme on l'a vu au fonctionnement selon eux hétérodoxe des confréries soufies sénégalaises sur lequel est basé, comme dans nombre d'autres sociétés musulmanes, l'enseignement coranique traditionnel et son corolaire éducatif, l'apprentissage des préceptes islamiques ne repose pas sur les mêmes principes. J'avais par ailleurs commencé à esquisser la complexité de cette question fondée sur un jugement de valeurs dans le cadre de la discussion sur les composantes “cachées” et “claires” de la fonction de marabout. Dans l'optique réformiste, même si bien sûr le Coran reste le Livre saint par excellence, il est possible d'évaluer les connaissances acquises par l'apprenant, au même titre que d'autres matières. Dans ce cadre, l'instruction du Coran et de la langue arabe peut être couplée aux disciplines profanes, et sanctionnée par des diplômes où la transmission du savoir n'entre pas dans le cadre de l'*ijâza* interpersonnelle. Ainsi, on comprend que beaucoup d'EFA, tout d'abord privées, aient été créées par des arabisants réformistes ; et que ceux-ci ont ensuite accueilli très positivement la loi qui introduit l'enseignement religieux à l'école, et qui permet la construction d'EFA publiques.

« Si l'on voulait réduire la différence entre « traditionalistes » et « réformistes » à un seul principe, on pourrait dire que les premiers sont convaincus de l'opacité du signe, là où les derniers retiennent avant tout la transparence. Pour les « réformistes », le Coran se réduit au sens de la Parole. Quiconque maîtrise la langue a ainsi accès au contenu du livre et peut donc déchiffrer le message. L'école religieuse est alors exemplairement la médresa, sinon l'école franco- ou anglo-arabe. En principe, l'enseignement de l'arabe y suit les mêmes méthodes que l'enseignement du français ou de l'anglais ; l'apprentissage commence par l'alphabet et se poursuit par le vocabulaire et la grammaire, tandis que les élèves sont séparés par niveau. » [Launay et Ware, 2009 : 139]

Ces réformistes, qui sont plus enclins à utiliser stratégiquement les nouveaux médias – télévision, radio, internet etc. - et moyens de communication, afin de diffuser leurs points de vue et leurs idées par la prédication, induisent une perception plus impersonnelle de la manière dont peuvent être transmis la science et le savoir islamiques. Par ailleurs, certains des chefs néo-confrériques déjà cités, tout en restant fidèles à la sauvegarde du fonctionnement spécifique des *turuq* et aux prérogatives du statut de marabout, s'approprient et utilisent certaines de ces innovations apportées par les réformistes sur la scène publique. En effet, le principe de l'oralité, incontournable pour les *sëriñ* traditionalistes, est aussi important pour les chefs religieux réformistes. Nonobstant leurs divergences de point de vue sur la manière dont doit être diffusée la parole pieuse de génération en génération, et sur sa sacralité qui interdit pour les traditionalistes son interprétation par des jeunes non autorisés, ces deux courants islamiques

présents au Sénégal sont tout de même d'accord vis-à-vis de la laïcité sénégalaise. Depuis que l'enseignement formel classique a perdu de son attrait, pour toutes les raisons auparavant présentées, ces différents responsables musulmans entrent en concurrence pour se réapproprier le marché religieux sénégalais, dont l'enseignement représente l'une des pierres angulaires.

Il est ainsi important de remarquer que depuis les années 1970, des membres d'organisations réformistes, notamment de la JIR, ont eu des postes dans les Ministères de l'éducation nationale, ce qui leur a permis d'exercer des pressions en vue notamment de la promulgation de la loi en 2003 intégrant l'enseignement religieux dans l'école primaire formelle [Ba, 2012 : 594 (note 19)].

« (...) la structure actuelle des EFA est une sorte de reproduction des formes scolaires promu[es] par les organisations islamiques depuis plusieurs décennies. (...) dès sa création dans les années 70, la JIR – de même que le mouvement Al Fallah [Pour la Culture Islamique Authentique] a investi le secteur de l'éducation en créant des écoles franco-arabes privées. L'objectif était d'initier les enfants à la compréhension du sens des textes religieux et l'apprentissage de la langue arabe plutôt qu'à la mémorisation du Coran telle qu'elle est pratiquée dans les *daara*. Dans cette perspective, il est possible de présumer que les promoteurs éducatifs réformistes seront plus réceptifs à la réforme que les promoteurs confrériques. » [Villalón et Bodian, 2012 : 30]

Cette nouvelle manière d'envisager l'apprentissage et l'enseignement coranique peut ainsi être rapprochée de l'évolution individualiste de l'éthique du *boroom daara* en milieu urbain, qui repose sur une dépersonnalisation des rapports entre celui-ci et ses *taalibe*, et une relative perte d'influence du cadre communautaire traditionnel sur ses pratiques et ceux de ses élèves. Car c'est bien en milieu citadin, comme je l'ai montré avec l'exemple de l'école coranique créée tout d'abord à Touba ayant muté pour devenir une école franco-arabe lorsque le maître, Ousseynou, en a édifié une autre à Dakar, que les maîtres de *daara* sont les plus enclins à opérer ces changements de principes fondamentaux. On comprend donc que les hiérarchies confrériques soient difficilement prédisposées à promouvoir une nouvelle manière d'envisager l'enseignement coranique, dans des EFA formelles où les sciences religieuses seraient enseignées au même titre que les matières profanes ; et où le français et de plus en plus l'anglais, langues associées à la modernité, à l'occidentalisation et à la laïcité mal considérées, deviendraient égales à la langue sacrée arabe.

Les chefs confrériques sont donc partagés entre la nécessaire négociation avec les représentants étatiques, de la société civile et des organismes internationaux, afin de juguler les dérives existant dans l'enseignement traditionnel, face aux critiques des courants les plus réformateurs. Ceci afin de tenter de contrôler les maîtres d'écoles coraniques qui ne sont plus dans son giron, et de lutter contre la vision négative de leur fonctionnement et de leurs pratiques

prônée par les courants réformistes. En même temps, ils sont réticents à l'idée de voir s'ingérer d'autres protagonistes non musulmans et réformistes, dans ce qu'ils considèrent comme leur pré carré : à savoir la perpétuation des liens d'allégeance de leurs disciples. Sans oublier ici, sujet sur lequel je reviendrai, l'importance économique régulièrement réactivée du système des dons, dans le vaste champ de l'économie de la prière.

Pourtant, alors que certains discours provenant tant des partisans de la laïcité que des réformistes prédisaient une baisse inévitable d'importance du système des écoles coraniques les plus traditionnelles, il semble que ce ne soit pas le cas actuellement. Face à la complexification de l'offre éducative au Sénégal, et à la dureté de la vie actuelle ; ainsi qu'aux effets des PAS et de la perte d'influence de l'Etat dans la mise en place et le suivi des actions en faveur des populations les plus fragilisées, on observe un repli populaire sur certaines valeurs culturelles rassurantes.

Les stratégies populaires et familiales

Pendant longtemps la société civile et les familles sénégalaises, comme dans les autres pays d'Afrique de l'Ouest, n'ont été que très peu consultées et associées dans les décisions étatiques, sauf en ce qui concerne la mise en place de certaines initiatives relevant du non conventionnel et de l'extra-scolaire – écoles communautaires de base, alphabétisation fonctionnelle, écoles des parents etc. -, souvent mises en place avec l'aide d'associations et d'ONG. Mais ce ne fut pas le cas pour les grandes décisions qui, avec l'aide de plus en plus conséquente des bailleurs de fonds, ont été prises concernant l'évolution du système éducatif - formel et informel - afin de développer l'éducation de base et l'alphabétisation, notamment après les conférences internationales des années 1990 relatives au droit à l'Education Pour Tous.

La baisse relative de l'attrait, autre qu'au niveau économique, de l'enseignement musulman traditionnel s'est effectuée au détriment de la qualité des écoles coraniques, des enseignements qui y sont donnés et des compétences réelles des maîtres. Cette fracture sociale entre les familles selon leurs capacités économiques et le développement de l'école moderne, surtout dans les pays francophones anciennement colonisés, a fait « dégénérer l'enseignement coranique » [Gandolfi, 2003 : 266] et l'a discrédité auprès d'une partie de la population musulmane, qui cherche à s'en détourner. A cela s'ajoute le fait qu'à part l'enseignement de l'islam dont l'élève d'école coranique devenu adulte peut vivre en créant son propre *daara*, il n'existe aucun débouché au sortir des six ans d'apprentissage. Mais alors, que représente actuellement ce type d'enseignement et pour quelles raisons connaît-il toujours malgré tout un important succès ?

Il existe une inadéquation entre la demande d'éducation populaire, selon les espaces et les milieux – rural/urbain, religieux/laïc, classes sociales élevées/moyennes/défavorisées...-, et la politique éducative nationale. Ainsi en milieu urbain, les représentations sur l'école et le droit à l'éducation des enfants sont diversifiées du fait de la pluralité des catégories sociales et professionnelles qui y coexistent. Alors qu'en milieu rural, cette différenciation étant souvent moindre, les familles ont elles aussi une perception de plus en plus positive de ces paradigmes élaborés supra-nationalement mais ne l'envisagent pas de la même manière.

« Pour comprendre les expressions et les significations de la demande familiale d'éducation, il est nécessaire d'étudier les représentations de l'Ecole. (...) On peut définir les représentations sociales comme un acte de pensée par lequel un acteur se rapporte à un objet. Lorsqu'un acteur se représente un objet – ici en l'occurrence l'Ecole – il le reconstruit et l'interprète pour le rendre intelligible selon ses propres connaissances et ses appartenances sociales et culturelles : les représentations sociales se forment, s'ordonnent et s'opposent au sein d'interactions multiples. » [Lange, 2003 : 156]

Tout d'abord, comme on l'a déjà vu, faire intégrer à leur enfant une école coranique non formelle représente une stratégie pour les familles socialement et économiquement défavorisées, car c'est souvent le seul moyen d'enseignement abordable pour elles. On observe donc les effets d'une fracture sociale au sein de la société sénégalaise, puisque souvent, pour les familles qui possèdent plus de moyens, l'apprentissage coranique a lieu en plus de l'école formelle, “seulement” en vue d'apprendre à devenir un bon musulman, et un adepte idéal des confréries. Ceci bien que la situation soit fortement corrélée aux différents types d'écoles dont peuvent disposer les familles autour de leur lieu d'habitation, même en milieu rural, notamment pour l'enseignement primaire⁵⁷.

Pourtant, pour une grande partie des familles qui choisissent le *daara* pour leur enfant, il s'agit d'être aussi conscients, comme l'ont montré les extraits d'entretiens précédents, que la composante éducative visant à la reproduction d'une pratique culturelle traditionnelle fondatrice de ce qu'est le système musulman confrérique sénégalais est actuellement celle à laquelle elles semblent être le plus attachées. Ceci notamment parce qu'encore maintenant en ce qui concerne les *daara* situés en milieu rural, le système existant permet plus ou moins au jeune de s'insérer dans sa communauté, en reproduisant un schéma social adapté à la vie dans son milieu.

« Aux yeux des parents, la fréquentation de l'école coranique est considérée comme un atout pour l'insertion des jeunes dans une communauté fondée sur les valeurs de l'Islam. A défaut d'une scolarisation aléatoire dans les écoles “*des Blancs*” qui n'aboutit

⁵⁷ Ainsi, selon l'étude [FAFO/ENEA, 2010 : 114] : « L'existence d'une école primaire dans une localité réduit surtout la probabilité de transfert vers une école coranique. L'existence d'une école secondaire, par contre, réduit la probabilité de tout transfert, y compris lorsqu'on exclut les transferts pour scolarisation formelle. Le fait que l'existence d'une école secondaire n'agisse pas sur les départs vers l'école coranique est probablement lié à l'âge très jeune auquel on commence les études coraniques. »

que rarement à un travail, l'école coranique présente l'avantage de rapprocher l'enfant de valeurs culturelles jugées plus proches de la tradition. » [Gilliard, 2005 : 119]

Ainsi, le système d'enseignement musulman traditionnel se trouve être plus ou moins tiraillé entre deux visions quelque peu contradictoires au Sénégal. D'un côté son importance culturelle et religieuse, face à un certain discrédit subi par le système d'enseignement formel laïc et religieux ; de l'autre, la perte de légitimité dont il pâtit pour une frange de plus en plus conséquente de la population sénégalaise.

Outre le manque de moyens économiques qui élimine les écoles formelles du panel à leur disposition, le fait pour les parents de faire intégrer à leur enfant une école coranique comme seul moyen d'enseignement, pour ceux qui sont conscients du fait que le maître risque de migrer avec ses élèves, répond probablement à plusieurs visées. L'une d'elles tient à ce que ces enfants qui iront chercher leur subsistance au loin, allègeront les charges de nourriture et d'entretien des parents. Mais la situation est plus ambiguë qu'il n'y paraît à première vue : pour certaines familles, envoyer leur enfant dans une école coranique peut se révéler coûteux, notamment s'ils avaient eu besoin de lui pour travailler, ou s'ils ont accepté de financer son maître, même de façon aléatoire [Gilliard 2005 : 120].

Au-delà de ces stratégies purement économiques, on peut remarquer que les familles musulmanes sénégalaises ont développé la capacité de manipuler et de réinterpréter les préceptes et les principes islamiques, mais aussi appartenant au cadre éducatif confrérique. Cela leur permet de naviguer parmi l'offre éducative plurielle, afin d'adapter leurs *desiderata* en termes d'éducation et de socialisation de leurs enfants aux possibilités disponibles. Les familles doivent adapter leurs représentations sociales sur les différents types d'écoles en sélectionnant, de manière flexible, les critères les plus primordiaux dans leurs vellétés d'apprentissage pour leurs enfants. Dans ce cadre, l'histoire sociale, économique – réussite suite à l'apprentissage dans une école formelle ; insertion positive sur le marché du travail etc. -, religieuse – affiliation ancienne et/ou bénéfique à un chef religieux ; prestige communautaire dû à un apprentissage coranique et confrérique etc. - de chaque famille aura donc un effet certain sur le choix qu'elle effectuera concernant le placement de son enfant dans un *daara* informel.

Donc bien que l'on ne puisse pas réaliser une taxinomie précise de toutes les stratégies familiales sénégalaises vis-à-vis de l'école, il est indéniable que l'accroissement de la pauvreté et de la vulnérabilité socio-économique influe fortement sur leurs négociations en termes de placement d'un enfant dans un *daara* ou dans un autre type d'établissement. J'ai déjà abordé ce sujet lors de ma discussion concernant les différentes raisons pour lesquelles un *taalibe* peut être confié à un maître migrant : il semblerait que les "chocs" - "covariants" ou "idiosyncratiques" – que les

parents ou les familles subissent, indépendamment ou pas de leur communauté d'appartenance, influent fortement sur leur comportement vis-à-vis de l'école. Au-delà de la méfiance des familles musulmanes envers les écoles laïques et formelles, ou leur attachement à l'enseignement coranique en tant que référent identitaire permettant la reproduction d'une certaine forme de socialisation, dans le cadre de l'allégeance et de l'alliance avec un chef religieux, le choix d'un *daara*, migrant ou pas, peut aussi correspondre à une stratégie de prévention ou d'adaptation à des risques. On observe ainsi que certaines familles, surtout rurales, choisissent de confier un seul de leurs enfants, quasiment toujours mâle, à un maître coranique, alors que les autres resteront avec eux ou seront placés ailleurs pour d'autres raisons (scolarisation dans le formel, travail, formation professionnelle etc.). Dans ce cadre, il s'agit bien de diversifier stratégiquement les moyens de lutter contre les aléas vécus ou à venir, en réactivant les différents réseaux d'alliance et d'entraide. Ainsi, on peut considérer, de la même manière que les *boroom daara* migrants urbains ont négocié l'évolution de leurs pratiques et de leurs activités en développant une éthique individualiste, que les décisions des familles en termes de choix d'école religieuse pour leur enfant sont fortement influencées par le contexte socio-économique, mais aussi relationnel et culturel.

La non prise en compte jusque récemment des désirs et des vues des acteurs locaux comme les familles, les représentants communautaires, les enseignants et aussi au Sénégal les chefs religieux confrériques, a un impact sur la relative non adéquation entre le fonctionnement et l'offre actuels du système d'enseignement et les vellétés, les demandes d'éducation, de la population.

« Cependant, si l'ensemble des bailleurs de fonds ont bien été reconnus comme partenaires, on peut se demander si les populations, à savoir les familles, les élèves et les enseignants l'ont été également. Dès le départ, en dépit du recours à la nécessité du partenariat et de l'affirmation selon laquelle l'éducation pour tous est *une responsabilité sociale* qui engage la participation de tous les acteurs, il semble bien que les familles n'aient pas bénéficié de la même reconnaissance que les différents bailleurs de fonds ou que certaines ONG internationales. De fait, la Conférence de Jomtien s'est située essentiellement sur le plan du développement de l'offre éducative, ignorant de la sorte tant la demande familiale d'éducation que les rapports à l'Ecole des populations ou leurs représentations des institutions éducatives. » [Lange, 2003 : 148 ; surligné par l'auteur]

Les stratégies éducatives élaborées par les familles s'opposent souvent à la manière dont les bailleurs de fonds envisagent le fonctionnement du système éducatif sénégalais ; d'où des tensions et des inadéquations au niveau local. Ainsi, on peut considérer ici que deux idéologies semblent s'affronter : celle promue par les OI, visant à la généralisation de l'éducation pour tous par le biais du renforcement d'une éducation de base, selon un consensus et des critères élaborés au niveau international (« un ordre éducatif mondial » [Lange, 2003]). Dans ce cadre, les

financements de ces partenaires sont conditionnés à la mise en place de ces programmes éducatifs, auxquels l'Etat sénégalais ne peut déroger, sous peine de voir ces subventions disparaître. L'autre idéologie est relative à une certaine vision locale, traditionnelle et religieuse, de ce que doit contenir le système d'éducation sénégalais ; elle repose sur l'importance, notamment pour ce qui nous intéresse ici, de la composante musulmane dans la société.

« (...) le paysage éducatif du Sénégal se caractérise par la variété des opérateurs qui y agissent. Parce qu'aucune instance n'est en mesure de leur imposer des règles de fonctionnement, c'est à eux qu'échoit la tâche de mettre en place les procédures de régulation, qui visent plus à préserver leurs intérêts qu'à offrir le meilleur service aux apprenants. La gestion étatique, basée sur le "faire-faire" et le "laisser-faire", aboutit à la fois à augmenter l'offre éducative et à en accentuer la segmentation autour de noyaux dont chacun est identifié à une logique forte, incompatible avec celles qui lui sont concurrentes. » [Charlier, 2004 : 52]

Cette analyse démontre bien que la question de la manière dont la population sénégalaise rurale et traditionnelle envisage son rapport à l'école est basée sur des stratégies d'ordre collectif, et non pas individuel. Comme on l'a vu, c'est bien souvent en relation avec la communauté dans son ensemble – principalement les hommes, chefs de famille ou responsables temporels ou religieux, dans cette société fortement patriarcale – qu'une famille prend les décisions touchant au placement d'un enfant dans tel ou tel type d'établissement scolaire. Dans cette optique, il s'agit donc de replacer l'importance du capital économique, mais aussi relationnel et socioculturel d'une famille au sein de sa communauté d'appartenance au centre de la compréhension du rôle toujours important que joue le *daara* parmi l'offre de scolarisation disponible, qui s'étoffe fortement depuis quelques décennies. Ainsi :

« Le nouvel ordre scolaire mondial se construit en juxtaposition de dynamiques sociales qui réinterprètent, contournent et travestissent l'idéologie dominante. La tendance à l'uniformisation des systèmes et le triomphe de l'idéologie scolaire se heurtent à la production et à la reproduction de normes sociales et culturelles autonomes. (...) Le consensus global et apparent des différents acteurs face à l'Ecole s'effrite à la lecture des stratégies familiales d'éducation et des rapports des populations à l'Ecole et les soubassements de ce consensus peuvent apparaître antinomiques. » [Lange, 2003 : 162]

Il s'est agi donc ici de chercher à appréhender l'évolution des dynamiques familiales et sociales, en perpétuelle renégociation, qui sont à l'œuvre dans les raisons pour lesquelles un enfant, malgré le développement récent de l'offre éducative religieuse islamique, est placé dans le "pire" type d'école coranique. Celui dont le fonctionnement et les activités qui vont lui être imposés sont les plus éloignées des normes internationales relevant des Droits de l'Enfant, dont fait partie le droit à l'éducation de base. Ainsi, suite à l'explicitation ci-dessus de la complexité et de l'ambiguïté de la situation actuelle relative au statut de l'enseignement coranique le plus

traditionnel dans le paysage éducatif sénégalais, on voit bien que l'intérêt de l'enfant - le *taalibe*-mendiant pour ce qui nous intéresse -, ne semble pas encore avoir été assez pris en compte par les différents acteurs interagissant dans la mise en œuvre de ces stratégies éducatives. Ceci tant de la part des familles, que des chefs religieux, des instances étatiques et des bailleurs de fonds. Car c'est bien en termes de rôle que joue le *taalibe*-mendiant au sein des différentes interactions sociales dans lesquelles il prend part, et du statut dont il bénéficie alors, que la compréhension de la perpétuation de l'existence de *daara* non formelles au Sénégal doit être appréhendée.

L'intérêt des instances étatiques et des bailleurs de fonds pour la problématique de la manière dont les populations perçoivent et s'approprient les Droits de l'Enfant, articulée à la négociation qu'elles opèrent entre ces normes provenant d'ailleurs et leurs référents traditionnels est très récent. Il s'agira ainsi maintenant de définir dans quelle mesure cette conception des droits infantiles entre en contradiction avec tout un ensemble de particularismes sociaux, culturels et religieux, parmi lesquels le rôle de la quête infantile des *taalibe*-mendiants dans le champ de l'économie de la prière et en relation avec la théorie du don n'est pas le moindre.

CINQUIEME PARTIE : Le *taalibe*-mendiant et la catégorie des enfants des rues

J'ai auparavant explicité mon sujet de recherches, à savoir les raisons économiques, religieuses et socioculturelles qui permettent d'expliquer pourquoi dans la société sénégalaise actuelle, le phénomène de la mendicité infantile réalisée dans le cadre de l'apprentissage coranique existe et perdure. Le Sénégal étant en processus de modernisation qui induit un certain nombre de changements socioéconomiques importants, la population sénégalaise est dans une situation de pauvreté et de précarisation croissante et manifeste, dont les effets sont multiples et touchent tous les domaines de la vie sociale. Il s'est agi d'articuler cette discussion avec la mutation dans une forme monétarisée de la quête religieuse réalisée par des enfants ayant été confiés par leur famille à un maître ; le type de marabout qui nous intéresse plus spécifiquement ici étant celui qui a choisi de migrer dans les grands centres urbains pour y créer une école coranique informelle. Ensuite, j'ai expliqué l'évolution récente du système d'enseignement sénégalais et son rapport avec l'apprentissage coranique en articulation avec la promotion, étatique et internationale, des thèmes actuels relatifs aux Droits de l'enfant, à l'éducation de base et à l'alphabétisation pour tous. Nous avons ainsi vu les stratégies mises en place par différents acteurs – familles, maîtres coraniques, chefs religieux, Etat, organismes internationaux et de la société civile – pour s'adapter à ces changements.

Dans cette troisième et dernière partie, il sera question d'une part de revenir sur la pauvreté au Sénégal : j'analyserai d'abord les ambiguïtés de la politique de l'Etat sénégalais vis-à-vis des mendiants, avant mais surtout après son indépendance, tant dans ses pratiques à leur rencontre que dans les lois successives qu'il a promulguées. D'autre part, j'aborderai ensuite un autre volet des Droits de l'enfant : à savoir la lutte contre la mendicité, l'exploitation et le travail infantiles au Sénégal, avec la mise en place de programmes d'ONG et en accord avec l'Etat, financés par les bailleurs de fonds. J'expliciterai leur difficile adéquation avec la perception sénégalaise du rôle des pratiques traditionnelles relatives à l'éducation et à la socialisation des jeunes enfants musulmans. Ainsi, selon les termes et les thèmes utilisés par ces organismes, dont on verra l'évolution complexe et problématique dans le cadre des normes internationales, les différents groupes de la société n'ont pas la même réaction face à ces programmes et à ces projets, et aux bouleversements qu'ils provoquent. Mais là aussi, l'ambivalence règne entre les différents acteurs sociaux qui interagissent dans la prise en compte et la réglementation touchant à ce phénomène de la mendicité infantile musulmane.

J'ai jusqu'à maintenant peu discuté du *taalibe*-mendiant en lui-même, ce qui sera plus le cas dans cette partie. Ce sera aussi l'occasion de revenir de manière approfondie sur la question de la labilité problématique entre les différents sous-groupes composant la population des enfants en situation de rue, et notamment les rapports, les ressemblances et les dissemblances existant entre les *faxman* et les *taalibe*-mendiants. Le détour par l'explicitation de certains thèmes – notamment la stratégie de survie, l'“agency”, la supposée carrière déviante de ces enfants - représentera un moyen de préciser de quelle manière la population sénégalaise urbaine considère, à un niveau plus symbolique, le “personnage” du *taalibe*-mendiant. Car on observe aussi une évolution dans la façon dont elle appréhende les franges les plus pauvres de ses membres ; ce qui induit des tensions et des recompositions quant à la difficile adéquation entre d'un côté le respect du corpus de pratiques et de croyances traditionnelles ; et de l'autre côté la prise de conscience plus ou moins réelle d'un besoin incontournable de les adapter à une certaine forme de modernité.

Mais toutes ces explications ne me permettront pas encore idéalement de comprendre de manière plus approfondie tout un ensemble de rapports sociaux internes à la société sénégalaise. Ceux-ci sont basés sur l'échange de dons et sur l'aumône, phénomènes primordiaux à prendre en compte dans cette recherche. L'analyse qui suivra visera ainsi à définir plus théoriquement le rôle et le statut du *taalibe*-mendiant, et les raisons pour lesquelles cette mendicité infantile, pourtant décriée tant par certains membres de la société civile – population, chefs religieux, ONG... -, que par l'Etat et par tous les organismes d'aide perdure malgré tout au Sénégal.

1. La perception et la législation de la pratique mendicante

L'Etat sénégalais et les pauvres mendiants

Pendant plusieurs siècles l'Etat ne se chargeait pas, ou peu, des pauvres. En Europe et notamment en France, c'était l'Eglise qui organisait principalement la charité. Ensuite, les Etats occidentaux tout d'abord, notamment dans le cadre du développement de la sécularisation, ont peu à peu décrédibilisé et déprécié les pauvres mendiants, et ont périodiquement développé des politiques visant à réprimer la mendicité et le vagabondage. Ce fut aussi le cas au Sénégal, avant et après la période de colonisation, qui aura un fort impact sur la manière dont sera envisagée cette problématique. La différenciation entre les “bons” et les “mauvais” pauvres mendiants, notamment en milieu urbain, s'est accentuée corrélativement à l'émergence du thème de la réinsertion sociale par le travail. Ainsi, je discuterai plus loin la différenciation réalisée entre les mendiants valides et invalides au Sénégal : les premiers ont été pendant longtemps souvent

considérés comme des “mauvais” pauvres, qui profiteraient de la société, et seraient plus ou moins responsables de leur situation. Aujourd’hui, la perception de la pauvreté et de la mendicité est très complexe et ambivalente : il est dorénavant établi que c’est l’analyse multifactorielle qui permet de l’expliquer et d’en comprendre les enjeux sociaux, économiques et relationnels au sein de chaque société.

« Le pauvre est tantôt un bon ou un mauvais pauvre, au gré des courants de pensée. (...) Aujourd’hui victimes, ils sont les “*exclus*” d’un système social, hier des “*surnuméraires*” et avant-hier “*la lie du peuple*”. (...) Il faut attendre le retour de la pauvreté structurelle à la fin des années 1980 pour que le débat ressurgisse sous le vocable de “*l’exclusion sociale*” à propos de nouvelles figures de pauvreté (...), victimes d’un dysfonctionnement social (...). [Dans les pays du Sud] le discours de la pauvreté se dirige vers les nouvelles victimes d’une économie urbaine aux dimensions mondiales, laissées en marge d’un développement accéléré : les ruraux, les enfants, les femmes... » [Gilliard, 2005 : 45-46]

Je ne vais pas entrer ici dans les discussions et les controverses vis-à-vis de l’utilisation des termes et des concepts de disqualification [Paugam, 1991 ; 1996] et de désaffiliation [Castel, 1990], qui concernent surtout les pauvres et les marginaux des sociétés industrielles et post-industrielles occidentales. Au Sénégal, on peut tout de même considérer que les pauvres mendiants en milieu urbain sont dans une situation de précarisation et plus ou moins d’exclusion sociale :

« La pauvreté est donc un processus social, économique et politique d’inégalité. Quelle que soit la figure considérée, on y retrouve les étapes d’un processus d’exclusion, entendu dans le sens de « sortie du corps social ». Terme “mou”, l’exclusion n’en est pas moins un terme fédérateur. » [Fall A. S., 2007 : 50]

Alors qu’en milieu rural, les pauvres bénéficient plus ou moins d’un système d’entraide communautaire : la perception de la pauvreté et de la vulnérabilité y est moins négative et stigmatisée, car moins anonymisée. Les représentations sociales sur les mendiants en milieu urbain ont donc muté, concomitamment à la dépersonnalisation et à l’individualisation des rapports sociaux. Dans ce cadre, je reviendrai ultérieurement sur les effets de ces changements sur la relation de don et d’aumône existant entre différents acteurs sociaux. La représentation du pauvre et les actions réalisées envers ce groupe au Sénégal, sur le plan politique et social, sont elles aussi différentes, que l’on soit en milieu rural ou urbain. Quant au *taalibe*-mendiant, il fait officiellement partie de ce groupe marginalisé des pauvres mendiants. Mais en réalité, comme nous le reverrons, du fait de son rôle social et de sa participation spécifique aux échanges symboliques de *baraka*, on peut considérer que malgré ses conditions de vie qui peuvent être précaires et dangereuses, il ne peut pas être catégorisé comme exclu de la même manière que les autres types de mendiants urbains.

Pendant la colonisation dans les années 1950, les Français avaient mis en place des programmes de “déguerpissements” avec la création de quartiers périphériques dans les grandes villes dévolus aux groupes marginaux, aux vagabonds et aux migrants. Notamment à Dakar, les “classes dangereuses” ont été relocalisées dans le nord-est de la péninsule. Cette ségrégation spatiale reproduisait la ségrégation sociale et économique interne à la société, avec tous les poncifs relatifs à la saleté, la dangerosité, l’incivilité, l’archaïsme attribués à cette catégorie d’individus. Quant aux centres-villes, ils concentraient le pouvoir et les quartiers où habitaient les classes moyennes et les élites.

Les représentations sociales, politiques et populaires sur cette catégorie générale des mendiants sont empreintes de stigmatisation et d’infériorisation ; on peut considérer qu’elles furent depuis des décennies – et sont encore dans une moindre mesure – entretenues par les différents pouvoirs qui se sont succédé au Sénégal. Cette politique de contrôle des marginaux et des mendiants dans les espaces urbains va perdurer après l’indépendance, et osciller entre des tentatives d’intégration et d’assistance sociale, et une répression plus ou moins vive.

« La construction nationale, appuyée sur les cultes du travail et du civisme, et la référence au « socialisme africain », perçu comme une idéologie de désaliénation et d’intégration sociale, ont induit l’effacement de l’espace public des mendiants et des prostituées. (...) Rappelons que les premiers acteurs de la mendicité urbaine se recrutèrent parmi les enfants mineurs libérés de la condition captive, les populations affamées des zones rurales proches des villes comme Saint-Louis et les élèves de l’école coranique. Ils forment la catégorie de mendiants focalisant l’attention des pouvoirs publics coloniaux, soucieux du rayonnement de l’école coloniale et influencés par la lutte engagée en Europe au XIX^e siècle contre l’enfance errante et le travail des enfants. » [Faye et Thioub, 2003 : 97]

Peu à peu le pouvoir sénégalais mettra en place des programmes en vue de réintégrer socialement les mendiants avec la création envisagée d’un camp de travail et l’ouverture de centres de rééducation surveillée, notamment pour les *taalibe*. Il s’agira donc dans les décennies 1960 et 1970 d’exercer un contrôle politique sur ces populations déconsidérées en vue de les mettre au pas et de les rendre moins visibles, notamment pour favoriser le développement du tourisme, à l’aide de la promulgation d’un ensemble de lois qui encadreront peu à peu la pratique de la mendicité (cf. *infra*). Dans les espaces relatifs aux lieux de culte ou dans les quartiers périphériques, celle-ci fut mieux tolérée que dans les centres urbains, les endroits passants et les lieux touristiques. Cet accroissement du contrôle étatique donna lieu à des rafles visant ces “fléaux sociaux”, avec la création d’une brigade de police spécifique à cet effet, surtout en prévision d’événements officiels ou culturels. Il s’agissait de cacher ces mendiants en les éloignant, sans réellement œuvrer sur les causes de l’existence de cette population, ni régler leur situation. Les migrations dans les centres urbains se développeront dans ces deux décennies à

cause notamment de la sécheresse, de la nationalisation de la traite de l'arachide, d'une libéralisation des déplacements ; ce qui induira un accroissement des rafles et de ces politiques de déguerpissements [Collignon, 1984].

Au début des années 1970, on verra apparaître l'expression d'"encombres urbains" de la part du parti socialiste au pouvoir, pour désigner les marginaux dont le nombre s'accrut : vendeurs ou travailleurs des rues (enfants et adultes), délinquants, handicapés, lépreux... mais aussi les *taalibe*-mendiants. Ce sera le président socialiste en exercice Léopold Sédar Senghor lui-même qui utilisera le premier ce vocable discriminant en 1972. On voit donc que cette catégorie désignait un ensemble très hétérogène de groupes sociaux marginalisés. Les *taalibe*-mendiants seront ensuite peu à peu considérés et décrits négativement comme des voleurs et des délinquants, à l'instar des autres enfants mendiants et/ou vivant dans la rue, à cause de la hausse de leur nombre en ville, et de l'évolution de leurs pratiques que je décrirai ultérieurement.

Dès la fin des années 1970, avec les effets des changements sociaux et économiques consécutifs à la mise en place des PAS, la pauvreté s'accroît au Sénégal, et la mendicité est de plus en plus visible. Elle n'est plus seulement le fait de migrants venus des territoires ruraux, mais se développe aussi dans des groupes d'individus nés en ville. On voit notamment apparaître à cette époque les bandes d'enfants des rues sur lesquels je reviens plus loin. Mais les politiques de répression (rafles, internements etc.) mises en place auparavant se révèlent inefficaces.

Peu à peu à partir des années 1980 et jusqu'à la fin des PAS en 1994, de la même manière que concernant le système d'enseignement formel et non formel, l'Etat sénégalais se trouve dans l'obligation de composer avec d'une part les injonctions des Organisations Internationales et des bailleurs de fonds ; et d'autre part avec les responsables religieux et confrériques. On observe un changement de point de vue au niveau étatique à cause de la non-efficacité de la répression et l'apparition d'autres acteurs qui s'intéressent à cette population (ONG, associations locales). Suite au relatif désengagement de l'Etat vis-à-vis des affaires sociales et économiques, cette situation induit une réorientation des politiques brusques et très répressives élaborées auparavant concernant les marginaux et les mendiants urbains.

« Contrainte de remodeler son approche de la gestion de la marginalité, la puissance publique a effectué une discrimination entre les marginaux économiques et les déviants pour bénéficier de l'argent provenant de l'aide internationale relative à la prise en charge de la misère. L'évolution des structures institutionnelles publiques intervenant dans ce secteur rend compte de sa volonté de s'entendre avec les bailleurs de fonds extérieurs et de capter une partie de leurs donations. Ainsi, on est passé d'un secrétariat d'Etat à l'Action sociale avant le Sommet mondial pour les Enfants (New-York, 20-30 septembre 1991) à un ministère délégué devant s'occuper de la condition de la femme et de l'enfant. » [Faye et Thioub, 2003 : 107]

Depuis le début des années 2000, le nombre d'organismes – étatiques, internationaux, relevant de la société civile... - qui s'intéressent à la question de la régulation de la pauvreté et de la mendicité en milieu urbain s'accroît, sans que leurs programmes n'aient eu de réels effets positifs. En ce qui concerne plus spécifiquement les *taalibe*-mendiants, la non-différenciation longtemps réalisée avec les *faxman* est problématique. Mais cette nouvelle visibilité du questionnement relatif à l'enfant travailleur/vivant dans/de/à la rue (cf. *infra*) permet aussi probablement – bien que difficilement - de remettre en cause et de dépasser les clichés et les amalgames négatifs et stigmatisants concernant les *taalibe*-mendiants. On verra ainsi que depuis quelques années, les pays occidentaux s'intéressent à ce phénomène, en relation avec la problématique de l'application des Droits de l'enfant dans les pays en voie de développement.

Quoi qu'il en soit, les ambivalences et les ambiguïtés entretenues par l'Etat sénégalais, comme nous allons le voir, sur la question de la mendicité infantile en rapport avec la religion sont indéniablement l'une des raisons, outre celles que j'ai précédemment discutées, qui expliquent la permanence de la quête des *taalibe* en milieu urbain, ainsi que la manière dont cette pratique est considérée et "excusée" socialement et populairement.

Les lois nationales et internationales sur la mendicité

Le Sénégal a ratifié tous les Conventions et les Pactes élaborés par les Organisations Internationales ; en voici quelques exemples. Le 16 décembre 1966 est créé le Pacte international relatif aux droits civils et politiques du Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme ; il est ratifié par le Sénégal le 13 février 1978. La Charte africaine des Droits et du Bien-Etre de l'Enfant fut adoptée en juillet 1990 et ratifiée par le Sénégal le 29 août 1998. Elle fait sienne la convention adoptée par l'OUA (Organisation de l'Union Africaine, qui a fonctionné de 1963 à 2002, et fut ensuite remplacée par l'Union Africaine (UA) et la CIDE : c'est-à-dire la Convention Internationale relative aux Droits des Enfants de l'UNICEF (adoptée le 20 novembre 1989, et ratifiée le 31 juillet 1990), dont j'ai déjà parlé. Le Sénégal a aussi ratifié la Convention n°138 de l'OIT, ainsi que la n°182 sur les Pires Formes de Travail des Enfants adoptée le 17 juin 1999 et entrée en vigueur le 19 novembre 2000, qui reconnaît la mendicité comme l'une d'entre elles (cf. *infra*).

En 1991, le Sénégal met en place avec l'aide notamment de l'UNICEF le Plan National d'Action pour l'Enfant ; il sera suivi d'autres Plans du même ordre, mais on observera le passage ensuite du thème de l'"action" à celui de la "survie" de l'enfant ; j'en reparlerai plus loin.

En ce qui concerne la mendicité, l'Etat sénégalais la régit avec des textes législatifs : dans le Code du travail, le Code de la sécurité sociale et le Code pénal. Par exemple, on peut tout

d'abord citer le décret 64-088 qui dès le 6 février 1964 stipule que toute forme de mendicité est interdite aux mineurs de 18 ans et notamment celle qui consiste : « à solliciter des secours gratuits pour lesquels il n'est offert en échange aucune valeur appréciable ; à présenter à la compassion du public des plaies ou malformations congénitales ou accidentelles ; à procéder à des quêtes sans autorisation de l'autorité ». L'article 3 de ce même décret précise que les mineurs qui enfreindraient cette loi seraient appréhendés et remis rapidement à leurs parents, s'ils vivent avec eux ou bien aux personnes qui exercent sur eux le pouvoir de tutelle ou de garde à quelque titre que ce soit. Donc cela peut être le maître d'école coranique pour un *taalibe*-mendiant, puisque comme on l'a vu il lui a été confié par ses parents ; ceci bien que cette tutelle n'ait pas de caractère officiel pour l'Etat. Dans cette décennie, on retrouve l'accent mis par l'Etat sur la faute du *taalibe*-mendiant, articulée à celle de la personne qui a autorité sur lui. De plus, l'article 5 de ce même décret implique dans son exécution les ministères de la Justice, de l'Intérieur, de la Santé Publique et des Affaires Sociales : sa mise en place pose donc d'importants problèmes concernant la structure qui sera chargée d'appréhender et de juger les mineurs qui mentent.

« En 1963 (...) une image d'irresponsabilisation du taalibe, une condamnation des maîtres véreux sont notés dans la lutte contre la mendicité. (...) L'attitude qui apprécie la mendicité en 1963, peut-on dire, de façon générale, est ambivalente. La religion, l'humanisme qu'elle alimente font que la condamnation plus lisible s'accompagne de la fatalité quant à l'existence de pauvres qui tendent leur main – ils sont un des aspects des piliers de l'islam, garants du paradis. Mais ce paradoxe, s'il existe, est résolu quant aux exigences du développement moderne de Dakar et des préoccupations du pouvoir politique – qui plus est, ces idées reculent devant la rationalisation et la compréhension objective de la pauvreté. » [Ndiaye A. M., 1979 : 68]

Les lois ultérieures réglementent encore plus précisément l'interdiction de la mendicité : on peut citer les articles 245 à 247 du code pénal qui date du 21 juillet 1965 ; l'article 245 a par ailleurs été modifié par une loi de 1975.

« Article 245 : La mendicité est interdite. Le fait de solliciter l'aumône aux jours, dans les lieux et dans les conditions consacrées par les traditions religieuses ne constitue pas un acte de mendicité. (Loi n° 75-77 du 9 juillet 1975) Tout acte de mendicité est passible d'un emprisonnement de trois mois à six mois. Seront punis de la même peine ceux qui laisseront mendier les mineurs de vingt et un ans soumis à leur autorité. Tous mendiants qui auront usé de menace ou seront entrés, sans permission de l'occupant ou des personnes de sa maison, soit dans une habitation, soit dans un enclos ou dépendant ; ou qui feindront des plaies ou infirmités ; ou qui mendieront en réunion, à moins que ce ne soient le mari et la femme, le père ou la mère et leurs jeunes enfants, l'aveugle et son conducteur, seront punis d'un emprisonnement de six mois à deux ans. »

« Article 247 : Tout mendiant ou vagabond qui aura exercé ou tenté d'exercer quelque acte de violence que ce soit envers les personnes sera puni d'emprisonnement de deux à cinq ans, sans préjudice de peines plus fortes, s'il y a lieu, à raison du genre et des circonstances de la violence. »

Sur la question de la mendicité infantile pour autrui, on voit bien que cet article 245 du Code pénal permet de réprimer officiellement ce phénomène. Ce délit est le fait d'organiser la mendicité d'un individu en vue d'en tirer un profit ; le marabout qui exerce son autorité sur son *taalibe* avec une pression pour qu'il mendie moyennant un don sur la voie publique est donc en infraction. Mais cette loi pose problème parce qu'elle comporte des clauses dérogatoires qui ne considèrent pas comme acte de mendicité le fait de quêter dans le cadre des pratiques religieuses. On peut donc faire encore ici un lien avec la différence déjà auparavant discutée entre la mendicité dans un sens général et la quête du *taalibe*-mendiant, qui est toujours officiellement effectuée en relation avec l'islam. Ces deux articles insistent aussi sur la pénalisation de la mendicité lorsqu'elle s'accompagne de violence ; alors que la mendicité en famille est tolérée. C'est en se basant notamment sur ces lois de 1964 et de 1975 que l'Etat justifiera sa politique de rafles, de déguerpissements visant les "fléaux et les encombrements humains" représentés par les marginaux et les mendiants présents dans ses villes.

L'Etat sénégalais a très tôt réfléchi à la question de la mendicité religieuse effectuée par des élèves d'école coranique, à l'aide de l'organisation de séminaires dès la fin des années 1970, comme expliqué auparavant, qui seront suivis de nombreuses autres concertations du même genre jusqu'à aujourd'hui. Mais dans cette décennie, il est encore ambivalent sur cette problématique ; et comme le note déjà Collignon en 1984, les lois qui incriminent le fait d'obliger un individu et plus précisément un *taalibe* à mendier ne sont que très rarement mises en application envers les maîtres d'écoles coraniques :

« Le conseil interministériel du 14 juillet 1977 a décidé de renforcer les moyens de la brigade spéciale et met en place un groupe de travail sur la réglementation de l'école coranique, dont les marabouts incitent leurs jeunes taalibes à mendier. Le problème est embarrassant dans un pays à forte dominance des sectaires de l'Islam. Si le Code pénal prévoit dans un souci de protection des mineurs, des peines sanctionnant ceux qui laisseront mendier des mineurs confiés ou soumis à leur autorité ou qui les auront incités à le faire, aucun directeur d'école coranique faisant mendier ses taalibes n'a été inquiété jusqu'à une époque très récente. » [Collignon, 1984 : 578]

Ensuite ces concertations multipartites se tourneront de plus en plus vers une meilleure organisation de la solidarité nationale et l'adoption de mesures incitatrices pour promouvoir l'insertion des *taalibe*-mendiants dans les structures sociales. On peut citer comme précurseur de ce genre de discussion et de mise en place de stratégies de lutte contre la mendicité les Journées Nationales d'Etude sur la Mendicité des 16, 17 et 18 septembre 1998 à Dakar, qui se sont plus précisément intéressées à la situation des *taalibe*-mendiants.

En 2003, lors d'un Séminaire qui s'est déroulé à Dakar à l'initiative du Programme international pour l'abolition du travail des enfants (IPEC), qui est élaboré par l'Organisation

Internationale du Travail (OIT) - regroupant représentants d'ONG, d'associations, de ministères sénégalais, de centres de recherche, de l'UNICEF -, les différents participants sont parvenus à la conclusion que l'amalgame entre apprentissage de la religion islamique et mendicité devait être évité, car c'est moins « la mendicité dans le cadre de la quête de l'humilité » que « l'exploitation des enfants par la mendicité » qui est ciblée dans les programmes mis en place. Malgré tout, cette confusion paraît être volontairement entretenue par certains groupes de pression au Sénégal : d'une part du côté de certains chefs religieux, qui cherchent ainsi à sauvegarder la pratique la plus traditionnelle de l'islam. Et d'autre part par les tenants de la modernisation de la société sénégalaise, qui passerait selon eux par la lutte contre des comportements et des croyances socioculturelles accusés de pérenniser le phénomène de la mendicité religieuse infantine. Pendant plusieurs décennies, les *taalibe*-mendiants d'un côté ont été déconsidérés, en relation avec leur perception d'être nocifs. D'un autre côté, les marabouts/maîtres ont été critiqués et accusés eux – notamment dans le cadre des controverses entre les visions traditionaliste et réformiste de l'islam – de ne pas s'adapter à une nécessaire modernisation des composantes musulmanes de la société, et d'entretenir la mendicité comme un corollaire indispensable de l'apprentissage coranique. Mais depuis une dizaine d'années, les réflexions élaborées, basées sur une mutualisation des points de vue et des avis des différents acteurs interagissant dans cette problématique, tentent d'harmoniser leurs actions et leurs programmes, notamment en ce qui concerne plus spécifiquement les *taalibe*-mendiants. Ainsi, les thèmes de l'« exploitation infantile », et de la compréhension des « stratégies de survie » élaborés par ces enfants sont ceux qui sont de plus en plus abordés par ces acteurs ; j'y reviens plus loin.

L'Etat sénégalais avec l'aide de ses partenaires et de la société civile, s'est peu à peu éloigné d'une vision des mendiants basée sur des « encombrements urbains » qu'il faudrait « déguerpir », pour s'orienter plutôt vers une lutte contre la mendicité : il ne s'agit plus de s'en prendre aux individus, mais à l'état de mendicité lui-même, donc à la vulnérabilité, la pauvreté, l'exclusion, qui en sont les explications. Cette lutte contre la mendicité en général repose notamment sur : le respect des lois et des normes internationales ; la création d'un plan d'action étatique plus précis et effectif pour lutter contre l'exclusion et la mendicité ; la réalisation de suivis et d'évaluations précis régulièrement (cf. les ESPS et les DSRP auparavant cités) ; la réflexion sur une réadaptation des lois existantes, afin de mieux prendre en compte les spécificités socioculturelles que j'ai déjà longuement discutées. Dans le domaine de l'enseignement religieux, comme on l'a vu des dispositions très novatrices, dont les effets ne sont pas encore tous visibles, ont été prises depuis une décennie.

Il s'agit aussi de réfléchir profondément aux raisons qui expliquent la migration infantile et de légiférer sur cette problématique en s'intéressant aux familles des *taalibe*-mendiants, afin de recentrer les questionnements et les démarches sur les fonctions d'éducation, d'intégration et de responsabilité de ces dernières. Par exemple, la Convention relative aux Droits de l'Enfant de l'UNICEF qui date de 1989 stipule dans son article 11 que : « Les Etats parties prennent des mesures pour lutter contre les déplacements et les non-retours illicites d'enfants à l'étranger. A cette fin, les Etats parties favorisent la conclusion d'accords bilatéraux ou multilatéraux ou l'adhésion aux accords existants ». Mais la complexité et l'ambivalence de la situation provient aussi du fait que le Sénégal a toujours été une terre d'accueil pour de nombreux migrants internationaux, ce qui a induit un trop faible intérêt pour la réglementation de cette question. L'Etat sénégalais a donc été jusque récemment très tolérant envers les maîtres d'écoles coranique et leurs *taalibe*-mendiants étrangers, au détriment des mendiants sénégalais, envers lesquels la lutte et les actions de « déguerpissements » furent beaucoup plus drastiques.

« De manière générale, depuis 1960, date de l'indépendance du pays, tous les gouvernements ont tenté de présenter le Sénégal comme un pays ouvert, accueillant, le pays de la « téranga » [terme wolof désignant la tradition d'accueil des invités]. Le Sénégal a toujours voulu être un leader en matière d'intégration sous-régionale et même régionale africaine. (...) Cette tolérance est exprimée à travers la politique sénégalaise en matière de migrations, plus centrée sur le contrôle de l'exode rural qui, selon les autorités, contribue à l'urbanisation rapide et parfois anarchique et prive les campagnes de leur force vive. » [Ndiaye A. I., 2008 : 422]

2. Les « enfants en situation de rue » : une classification controversée

La mendicité infantile : « forme d'exploitation » ou « travail » ?

Voici les articles de la Convention Internationale relative aux Droits de l'Enfant (1989) concernant le thème de l'exploitation infantile :

« Article 19 : Les Etats prennent toutes les mesures législatives, administratives, sociales et éducatives appropriées pour protéger l'enfant contre toute forme de violence, d'atteinte ou de brutalités physiques ou mentales, d'abandon ou de négligence, de mauvais traitements ou d'exploitation, y compris la violence sexuelle, pendant qu'il est sous la garde de ses parents ou de l'un d'eux, de son ou ses représentants légaux ou de toute autre personne à qui il est confié. Ces mesures de protection comprendront, selon qu'il conviendra, des procédures efficaces pour l'établissement de programmes sociaux visant à fournir l'appui nécessaire à l'enfant et à ceux à qui il est confié, ainsi que pour d'autres formes de prévention, et aux fins d'identification, de rapport, de renvoi, d'enquête, de traitement et de suivi pour les cas de mauvais traitements de l'enfant décrits ci-dessus, et comprendre également, selon qu'il conviendra, des procédures d'intervention judiciaire. »

« Article 32 : Les Etats parties reconnaissent le droit de l'enfant d'être protégé contre l'exploitation économique et de n'être astreint à aucun travail comportant des risques ou susceptible de compromettre son éducation ou de nuire à sa santé ou à son développement physique, mental, spirituel, moral ou social. (...) »

De plus en plus la réglementation sénégalaise s'oriente vers la lutte contre la traite des personnes et les pratiques assimilées et vers la protection des victimes. Ainsi par exemple une loi a été promulguée le 29 avril 2005 à ce sujet ; on passe à une lutte contre l'exploitation des enfants et des femmes par la mendicité en incriminant et en mettant l'accent sur les délits de trafic et d'exploitation de la mendicité d'autrui. L'article 298 du Code pénal criminalise les violences infligées à un enfant ; et la loi 2005-06, relative à la lutte contre la traite des personnes, considère comme un délit l'exploitation des enfants, conformément au Protocole des Nations Unies contre la traite des personnes. Cette loi punit de 2 à 5 ans de prison et d'une amende de 500 000 à 2 000 000 de Francs CFA le fait par quiconque d'organiser celle-ci afin d'en tirer profit ; d'embaucher, d'entraîner ou de détourner une personne en vue de la livrer à la mendicité ou d'exercer sur elle une pression pour qu'elle mendie ou continue à le faire [CHILD FUND SENEGAL/PARRER, 2010 : 28].

Ainsi les thèmes de l'exploitation et du travail sont ceux qui ont été utilisés pour définir la mendicité infantile religieuse, à partir du moment où l'accent n'a plus été porté sur la criminalisation des *taalibe*-mendiants, mais plutôt sur leur statut de victime. La mendicité des enfants, dont celle des *taalibe*-mendiants est dorénavant considérée par certains organismes d'aide, dans le cadre des grandes Conventions internationales, comme une forme d'exploitation puisqu'une partie d'entre eux subit des mauvais traitements corporels et psychologiques et est livrée quotidiennement à elle-même dans la rue, avec tous les dangers que cette situation comporte. Cette :

« approche « protectionniste » (...) connaît une large diffusion médiatique à cause des enjeux économiques, sociaux et surtout politiques. (...) La majorité des auteurs de cette première approche considèrent le travail sous l'angle de l'exploitation et de la victimisation de l'enfant par le système (UNICEF, Enda, BIT...). » [Aduayi-Diop, 2006 : 5]

Quant au thème du travail infantile, autant en sciences sociales, que pour l'Etat et la société civile sénégalaise, mais aussi pour les grands organismes internationaux et les ONG, il revêt des réalités très variées. Surtout depuis l'adoption en 1989 de la Convention Relative au Droits de l'Enfant de l'ONU, ces différents partenaires ont pris peu à peu la mesure de l'importance sociale, économique et politique de cette problématique, et organisé de nombreux séminaires, colloques, groupes de travail, programmes, projets sur ce sujet. Afin d'encadrer de

manière précise les différents aspects très complexes que recouvre ce phénomène, l'UNICEF en 1993 a défini les enfants travailleurs comme :

« des enfants qui, pour leur propre survie ou pour le compte de tiers, sont obligés de se livrer à des activités génératrices de revenus. Le mal vient de ce que ces activités mal rémunérées ou parfois pas rémunérées du tout, ont un impact négatif sur le développement physique et moral des enfants. » [Aduayi-Diop, 2006 : 2]

Mais tous ces organismes (internationaux, ONG...) ont rapidement constaté, à la fin du XXe siècle, qu'une définition générale du travail des enfants est trop complexe, en regard des situations spécifiques de chaque société. C'est la raison pour laquelle leur intérêt se porte de plus en plus sur les "pires formes de travail", l'"exploitation" infantile et les migrations les plus problématiques et dangereuses, ces concepts paraissant plus faciles à définir [Razy et Rodet, 2011].

Pourtant, il s'agit aussi de prendre en compte le fait que l'exploitation et le travail infantiles, basés sur la promotion des droits de l'enfant, entre souvent en contradiction avec le statut donné à celui-ci au sein d'une société, qui est différent selon les cultures, qu'elles soient au Nord ou au Sud.

« Le travail des enfants (à plus forte raison celui des adolescents) s'inscrit dans le droit-fil de la survie du groupe. (...) L'essentiel est alors de pouvoir faire clairement le partage entre ce qui relève de pratiques et de contraintes coutumières, culturellement admises dans un but éducatif, proportionnées aux capacités et besoins de l'enfant, et ce qui relève d'une exploitation pure et simple de sa force de travail, au préjudice de son développement physique, intellectuel, affectif et moral. (...) A l'évidence la frontière reste là-dessus très floue dans l'esprit de nombreux adultes, pour qui, dès son plus jeune âge, l'enfant doit être formé au dur combat de la vie. » [Poitou, 1994 : 512]

Les organismes internationaux ainsi que les ONG paraissent éprouver quelques difficultés à mettre en place leurs études et leurs programmes, ils rencontrent des problèmes de concertation et de compréhension mutuelle avec les différents acteurs concernés par cette problématique. Le fait que ces programmes doivent être adaptés et transposés dans les pays du Sud, comme au Sénégal, selon les spécificités sociales, juridiques et culturelles de cette société, qui diffèrent de celles issues du fonctionnement et de l'évolution des pays occidentaux, semble cependant être peu à peu pris en compte par les organismes opérant sur le terrain. Ces difficultés ont trait à la définition de ce qu'est l'enfance, et qui ne correspond pas à celle qui s'est développée en Europe, basée sur trois étapes (petite enfance, âge scolaire, adolescence [Ariès, 1975 [1960]]); on peut ainsi préciser que :

« Celle-ci se rapporte à une période de développement physique et psychique qui nécessite la protection des adultes. (...) Mais l'acception de l'enfance varie considérablement selon les pays. (...) Dans certaines [cultures], l'enfant est très tôt

considéré comme un membre productif de la communauté ; son développement et son ouverture à la vie passent alors par un apprentissage pratique, et non scolaire. » [Manier, 1999 : 18]

Ainsi, alors que le Bureau International du Travail (BIT) retient l'âge de quinze ans comme celui minimal autorisé du travail – une loi sénégalaise interdit le travail des enfants, même apprenti, avant l'âge de quinze ans -, les organismes internationaux considèrent que l'entrée dans l'âge adulte commence à dix-huit ans. Il s'agit donc tout d'abord d'opérer une distinction entre le travail, souvent domestique, des enfants comme faisant partie d'un processus de socialisation indispensable au fonctionnement des sociétés africaines, donc sénégalaise, encore actuellement. Cette socialisation qui vise à l'apprentissage des rapports sociaux selon des schémas propres à la société sénégalaise a d'ailleurs souvent lieu dans le cadre des instances primaires : la famille mais aussi l'école, coranique en ce qui nous concerne ici, comme on l'a vu avec les travaux qu'effectue le *taalibe* pour son maître, notamment dans les *daara*-exploitations. L'autre type de travail infantile est celui réalisé en vue de l'obtention d'un gain monétaire, en échange de services, qui peut devenir une forme d'exploitation ; situation quelquefois réellement problématique aujourd'hui dans nombre de pays du sud. Ce phénomène social est quant à lui beaucoup plus récent. Le travail et/ou les stratégies de survie des enfants et adolescents dans les villes sénégalaises sont dus aux évolutions et aux bouleversements socioculturels et socioéconomiques contemporains de la société sénégalaise, surtout depuis les années 1980, dans le cadre de la paupérisation de la population. Quoiqu'il en soit, les enfants travailleurs sont donc immanquablement mis en relation avec la problématique d'"enfant de la rue". Depuis 1996, l'UNICEF a défini que l'enfant travailleur est :

« tout enfant de 6-18 ans qui exerce une activité économique ou une stratégie de survie dans la rue. Bien que cette définition puisse être améliorée, elle a l'avantage, d'une part, de saisir les différentes catégories d'enfants qui forment cette population très hétérogène et, d'autre part, de permettre le ciblage du travail des enfants. » [Diop et Faye, 1997 : 158]

Il n'en reste pas moins que l'adoption par le Sénégal en 1989 de la Convention Internationale Relative aux Droits de l'Enfant et son engagement à respecter les résolutions du Sommet de New-York sur l'Enfance en 1990 ont relancé l'intérêt des autorités pour l'enfance en général et pour l'enfance en difficulté en particulier. Le Sénégal a réussi à inclure les *taalibe*-mendiants dans le cadre de la classification de Bogota (1989) qui définit les différentes catégories d'enfants en "situation difficile". Dans le cadre de ces grandes Conventions internationales que le Sénégal a ratifiées, des programmes ont été conçus par le Gouvernement, représenté par le Ministère de la Santé et de l'Action sociale et le Ministère de la Femme, de l'Enfant et de la Famille en collaboration avec l'UNICEF. On peut citer par exemple celui intitulé *Enfant en*

situation particulièrement difficile, dont la première période allait de 1996 à 2001. Il affirme ainsi que les *taalibe*-mendiants constituent la partie la plus importante de ces enfants au Sénégal, parmi lesquels on trouve aussi les “enfants de la rue” et les “enfants travailleurs” ; j’y reviens ci-dessous. A partir de 1997, l’UNICEF a ainsi commencé à s’intéresser plus particulièrement aux *taalibe*-mendiants par l’organisation de programmes et de projets les concernant plus spécifiquement (lutte contre leur mendicité, amélioration de leurs conditions de vie, de leur prise en charge sanitaire etc.).

Une enquête quantitative a d’abord été initiée en janvier 1996, par l’ONG Enda Tiers-Monde et l’UNICEF, dans le but d’alimenter le système d’information sur les enfants de la rue afin d’être ensuite utilisée dans les orientations politiques officielles, et en vue d’élaborer des programmes plus spécifiquement adressés à ce groupe cible. Elle cherchait à mieux préciser le concept d’“enfant de la rue”, à décrire les mécanismes et processus qui poussent les enfants à vivre dans la rue, ainsi qu’à analyser ce phénomène en milieu urbain : la localisation de ces enfants, leurs habitudes et leurs conditions de vie socioéconomiques. C’est la première étude d’envergure qui ait tenté de décrire les mécanismes et les processus, en liaison avec le contexte familial et environnemental, en vue de comprendre comment s’effectue l’arrivée dans la rue. Malgré ces velléités prouvant une réelle évolution quant à la prise en compte de ce phénomène, on constate l’existence encore actuelle de lacunes dans les informations et l’analyse des données récoltées. Ceci ne serait-ce que parce que, comme je l’ai déjà expliqué, elles pèchent par leur manque d’harmonisation et d’approfondissement, au Sénégal comme dans les autres pays de la région. L’évaluation et le suivi de la situation des enfants des rues est donc encore très complexe, d’autant plus en relation avec le grand nombre de types d’enfants “en situation de rue” que contient cette catégorie [Diop et Faye, 1997].

Les enfants “de/dans/à/en situation de rue”

Comme en ce qui concerne les thèmes de l’exploitation et du travail infantiles, ou d’ailleurs celui de la migration des enfants en Afrique comme précisé auparavant, force nous est de constater que les recherches sur le vaste et complexe débat relatif aux enfants des rues au Sénégal en sont encore à leurs balbutiements, elles sont peu nombreuses et récentes. Il existe surtout de la littérature grise sur ces sujets, des rapports produits par l’Etat, les bailleurs de fonds, les ONG, les acteurs de la société civile, principalement depuis les années 1990. Il va donc s’agir ici de tenter de débroussailler et de clarifier ces questionnements, à l’aide de l’analyse des grands points dont je vais relever les achoppements, en relation avec la manière dont les organismes

internationaux et les développeurs essaient de circonscrire les déterminants et les caractéristiques de cette population.

J'ai déjà relevé précédemment les limites de ces différents travaux : elles ont trait aux nombres d'enfants des rues et de *taalibe*-mendiants donnés, qui peuvent se révéler trop ou pas assez élevés – ceci peut-être afin de bénéficier de fonds plus élevés de la part des bailleurs. Mais aussi à l'inadéquation entre le discours produit sur ces catégories et les pratiques réalisées effectivement sur le terrain (cf. *infra* un exemple avec l'ONG ENDA Tiers-Monde). On ne peut manquer de se demander si malgré l'évolution et l'approfondissement des recherches quant à ce vaste groupe des enfants des rues, il ne subsisterait pas une homogénéisation dans les discours, suite à la mauvaise prise en compte encore actuellement des contextes sociaux, religieux, économiques, politiques locaux. Enfin, comme je l'ai expliqué dans ma méthodologie pour mon propre travail de terrain, les discours et les perceptions de ce phénomène sont encore trop souvent empreints de misérabilisme et de subjectivité. Il s'agirait donc de prendre plus en compte la propre construction de sens produite par l'enfant lui-même sur sa situation et le processus qui l'a amené à se retrouver "dans" ou "à" la rue.

Tout d'abord, on peut affirmer que le point commun entre les différentes composantes de cette catégorie des enfants des rues est d'être très majoritairement un phénomène urbain, propre aux évolutions et aux mutations modernes du milieu citadin, ce que j'ai déjà relevé et explicité auparavant dans cette recherche. De plus, on peut aussi noter que l'on observe sur le terrain, sénégalais comme dans d'autres pays africains, qu'une partie de ces enfants des rues ont dépassé l'âge de dix huit ans. On retrouve ici les questionnements relatifs à la différenciation entre la manière dont les sociétés africaines envisagent l'enfance, plutôt selon des critères liés au statut et au rôle qui sont octroyés à l'individu, qu'en termes d'âges *stricto sensu*. Il s'agit encore ici d'une inadéquation problématique entre une vision occidentalocentrée de l'enfant, basée sur des catégories institutionnelles rigides, et celle qui prévaut dans le fonctionnement de la société sénégalaise, où la réalité est plus mouvante et fluctuante.

«Le concept d'enfant implique donc également des déterminants culturels qui peuvent alimenter la conflictualité des représentations sociales. Le fondement idéologique de cette déclaration onusienne repose sur la conception de l'enfant en tant qu'être fragile qui mérite protection. Réduire la définition de l'enfant à sa caractérisation juridique c'est sans doute gommer les définitions sociales de l'enfant qui, comme en Afrique, tendraient à le considérer comme un acteur social, et pas simplement comme un être à protéger.» [Dramé, 2010 : 9]

Les catégories d'enfants "de" et "dans" la rue font toutes deux référence au fait que ces enfants y passent une grande partie de la journée. La différenciation entre ces deux types d'enfants des rues repose, selon les organismes d'aide, sur le fait que les enfants "de" la rue

seraient en rupture totale avec leur famille – ou leur *daara* et leur maître en ce qui concerne les *taalibe*-mendiants – et vivraient donc totalement dans la rue. Alors que l'enfant “dans” la rue, quant à lui, garde un contact plus ou moins régulier et approfondi avec sa famille restée dans son milieu d'origine, ou qui vit dans la même ville que lui. Cette seconde catégorie désignerait donc autant les enfants travailleurs en milieu urbain, quasiment toujours dans des emplois relevant de l'informel – on pense ici à Saliou et Insa, les deux anciens *taalibe* questionnés, qui ont quitté leur *daara* rural pour venir travailler en ville alors qu'ils étaient mineurs -, que tous les enfants qui passent leur journée dans la rue à mendier, effectuer de petits travaux ou même voler, mais rentrent dormir avec leur famille le soir plus ou moins régulièrement.

Cette classification, élaborée en 1985 lors du Forum de Grand Bassam en Côte d'Ivoire (organisé par l'ONG ENDA Tiers-Monde, le Bureau International Catholique pour l'Enfance (BICE) et l'UNICEF), est celle qui a eu le plus grand succès, jusqu'à aujourd'hui, dans l'élaboration et la mise en place de projets envers les enfants des rues. Ceci bien que de plus en plus, la communauté scientifique tende à mettre l'accent sur la labilité de la frontière entre ces deux dénominations [Dramé, 2010]. Par exemple, j'ai déjà expliqué auparavant que les *taalibe*-mendiants ne passent pas toute l'année dans les rues dans les grandes villes sénégalaises, puisqu'ils peuvent rentrer dans leur milieu d'origine plus ou moins fréquemment, notamment lors des fêtes religieuses ou pour les périodes de récolte. Ils ne restent pas non plus toute la journée dans la rue à mendier, étant donné qu'ils sont censés dormir au *daara* chaque soir.

« Par rapport à cette difficulté de saisir les frontières entre enfants et jeunes de la rue et enfants et jeunes dans la rue, il devient alors difficile de s'y retrouver et d'établir des corrélations qualitatives entre les différentes recherches [effectuées sur ces populations]. Ces deux types de jeunes se retrouvent dans la rue la plupart du temps. Ils sont confrontés à la lutte quotidienne, pour leur survie et/ou celle de leur famille. (...) Il est parfois proposé de considérer l'enfant de la rue comme un enfant travailleur : les activités « marginales » qu'il réalise que ce soit la mendicité, le vol ou la prostitution, qu'elles soient acceptées ou non socialement, ont pour objectif d'assurer sa survie ou celle de sa famille. » [Aduayi-Diop, 2006 : 4]

Si on cherche, ce que les études et les programmes tentent de plus en plus de réaliser, à prendre en compte l'enfant des rues comme un acteur social, dans une vision dynamique de ses activités, de ses choix et de ses comportements, et afin de ne pas figer ni essentialiser ce groupe, on peut alors noter la création par certains auteurs d'une troisième catégorie : celle des enfants “à” la rue. Elle correspondrait plus à la manière dont j'envisage mon questionnement de recherche, à savoir que le *taalibe*-mendiant, lorsqu'il quête toute la journée ou qu'il fugue de son *daara*, ne perd pas obligatoirement toutes ses attaches antérieures, ni avec ses coreligionnaires, ni avec sa famille ; il ne s'installe pas toujours de manière définitive dans la rue. Bien sûr là encore, on peut noter la complexité et l'ambivalence de ces subdivisions, qui en tentant de préciser et

d'affiner la compréhension de ce phénomène de la présence d'enfants dans les rues, peuvent paradoxalement provoquer un brouillage de sens ; tant il s'agit de ne pas oublier la spécificité du parcours et du processus de vie de chaque enfant ; j'y reviendrai.

Depuis le début des années 2000, les études consacrées à ce groupe des enfants vivant une grande partie de la journée dans la rue prennent en compte deux critères pour les sous-catégoriser : le lieu de leur logement (dans la famille, dans la rue, dans un *daara*...) ; ainsi que le fait qu'ils mendient et/ou travaillent ou pas. S'ils pratiquent la mendicité, il s'agit alors d'en définir les raisons : pour eux-mêmes, pour leur famille, ou pour un tiers, le marabout dans le cas des *taalibe*-mendiants. Pour le Sénégal plus spécifiquement, une étude réalisée en 2007 conjointement par des ONG et des OI a ainsi subdivisé le groupe des enfants plus spécifiquement mendiants, interne à celui "enfants en situation particulièrement difficile" : il serait constitué des « enfants *taalibe* », des « enfants de la rue », des « enfants handicapés » et des « enfants accompagnateurs de mendiants » [UNICEF/BANQUE MONDIALE/OIT, 2007 : 22-28]. Mais bien que :

« jugé moins stigmatisant (...), ce concept [d'"enfants en situation difficile"] paraît bien trop vague pour faire ressortir la différence entre la situation des enfants des rues, et celle d'autres enfants pauvres ou défavorisés. Il ne rend pas totalement compte de la situation de marginalité dans laquelle se trouvent les enfants en question. » [Dramé, 2010 : 11]

On retrouve donc ici l'importance de la marginalisation et de l'exclusion sociales dont pâtissent les pauvres, dont font partie les enfants des rues au Sénégal, qui restent deux de leurs marqueurs les plus fondamentaux. Une analyse récente déjà citée catégorise les enfants mendiants, - en se basant notamment sur la recherche de l'UCW [2007] -, comme ceci :

« **Les enfants « de la rue » ou « enfants des rues »** : Ils y vivent en rupture complète avec leur famille. Ils sont « des sujets qui échappent au contrôle de toute structure, même familiale, et qui vivent au jour le jour, grâce aux revenus tirés d'activités telles que le lavage des voitures, les petits travaux d'entretien, la mendicité, la vente de friandises, etc. » (UNICEF 1992). **Les enfants « dans la rue »**, qui y passent la majeure partie de la journée avant de regagner le foyer familial le soir venu. **Les enfants vivant dans la rue avec leur famille** font partie des nouvelles victimes de la pauvreté dans les centres urbains. **Les enfants handicapés** que l'absence de programmes de formation et de promotion à leur endroit prédisposent de facto à la mendicité. **Les enfants accompagnateurs de mendiants** : « il s'agit principalement d'enfants qui accompagnent soit leurs propres parents, soit des adultes en situation de handicap qui les ont « embauchés » en vue de mieux susciter la compassion du public ». **Les enfants taalibes** qui en fait constituent un sous-groupe des enfants mendiants pouvant appartenir à l'une des catégories citées ci-dessus. Cependant, étymologiquement le terme *taalibe* renvoie à un « élève qui apprend le Coran ». En Afrique de l'Ouest, ce terme est appliqué aux enfants qui sont confiés au marabout par leurs parents. » [PARRER/REPUBLIQUE DU SENEGAL/UNICEF, 2011 : 20-21 ; surligné par les auteurs]

Pour sortir de cette controverse qui peut se révéler réellement contreproductive, ainsi que de celle relative à la différenciation entre enfant “de” la rue et “dans ” la rue, d’autres projets préfèrent utiliser l’expression d’“enfant en situation de rue” (ESR), en se basant notamment sur les recherches de Stoeklin sur les enfants des rues en Chine [Stoeklin, 2000]. De même que l’expression d’enfant “à” la rue, ce concept d’ESR, qui connaît un engouement depuis une décennie dans les programmes d’aide, est lui aussi moins stigmatisant et a le mérite de prendre en compte l’enfant comme un acteur social, qui ne serait pas fondamentalement différent des autres enfants. Il s’agit aussi ici de replacer au centre du questionnement et de la compréhension du phénomène le contexte social, familial, religieux qui permet d’expliquer l’évolution de la situation de l’enfant des rues.

« Ce concept permet également de suggérer la possible réversibilité de la situation, de ne pas s’arrêter à l’idée que l’enfant aurait, par nature, vocation à rester définitivement en rue. Celui-ci appréhende donc mieux l’enfant en tant qu’acteur et rend plus compréhensibles ses interactions avec les autres acteurs sociaux. » [Dramé, 2010 : 12]

Sans entrer plus avant dans les détails, d’autres typologies peuvent porter l’accent par exemple sur des caractéristiques relatives à la pauvreté familiale : cette classification a alors l’avantage de s’intéresser à tous les enfants qui vivent dans la rue avec leur famille, et ainsi de ne pas opérer une coupure entre eux. Ceci tant il est vrai qu’on observe un nombre croissant d’individus qui mendient et vivent en famille dans la rue en milieu urbain, celle-ci devenant le lieu de vie normal de l’enfant, qui ne peut pas dans ce cas être envisagé comme étant en situation de rupture familiale ou communautaire :

« L’opposition spatiale entre la rue (de tous les dangers) et la demeure familiale (sécurisante) est ici brouillée car l’espace public et l’espace privé s’ajustent et se confondent. » [Dramé, 2010 : 13]

En 2003-2004, j’ai effectué (avec une autre étudiante de ma promotion, pendant sept mois) mon stage de maîtrise d’anthropologie dans une antenne de l’ONG ENDA Tiers-Monde, située dans le quartier de Médina Gounass à Guédiawaye, ville de la banlieue très populaire de Dakar. Le projet, qui devait durer deux ans, s’intitulait “Projet de réduction de la vulnérabilité des ESR” ; il était financé notamment par l’UNICEF. Selon l’équipe de cette ONG, il s’agissait ainsi de mettre l’accent sur la situation dans laquelle se trouve l’enfant, plutôt que sur l’enfant lui-même. L’ESR est donc celui qui reste un grand nombre d’heures dans la rue chaque jour, que ce soit pour travailler ou pour mendier ; seul, en famille ou avec un groupe de pairs. Ainsi, la réalisation d’une enquête préliminaire avec la passation de 250 questionnaires et de 56 entretiens auprès de 250 ESR, âgés de sept à dix-huit ans, dans les villes de Pikine, Thiaroye et Guédiawaye

a servi à définir le groupe cible du projet⁵⁸. L'analyse des résultats de cette enquête a permis de dégager deux profils d'ESR pour ce programme et dans ces localités : les "enfants exploités par un adulte" et les "enfants en rupture familiale". Les spécificités des endroits dans lesquels vivaient ces 250 ESR ont amené à ce que leur grande majorité furent des *taalibe*-mendiants ; ils appartenaient selon cette classification à la première catégorie, celle des "enfants exploités par un adulte" (données issues de mon rapport de stage personnel, écrit en juin 2004). J'explique rapidement ci-dessous l'évolution de la manière dont cette ONG envisage la compréhension du phénomène de la mendicité des *taalibe*, et comment elle a peu à peu pris en compte ses spécificités dans la mise en place et la réalisation de ses projets. Ceci s'accompagne de nombreuses inadéquations et difficultés dans l'effectuation réelle des activités sur le terrain, comme je le démontre à l'aide de mes propres observations et vécu (cf. encart n°18).

On le voit donc grâce à cette présentation des différents thèmes et expressions utilisées par les acteurs s'intéressant à ce phénomène de la population infantile vivant/travaillant/mendiant dans les rues urbaines, il est de plus en plus analysé en prenant plus ou moins en compte la parole et les activités de l'enfant. Dans le cadre de cette recherche, il va s'agir maintenant de discuter les similitudes et les différences entre les "véritables" enfants des rues, les *faxman* – bien que j'aie essayé de démontrer ci-dessus la complexité des catégorisations élaborées par les bailleurs de fonds et les développeurs – et les *taalibe*-mendiants. Je m'attacherai ainsi plus particulièrement à trois thèmes importants : la "stratégie de survie", la notion d'"agency" et celle de carrière/déviance, appliquées à ces deux types d'enfants présents dans les rues des grandes villes sénégalaises.

⁵⁸ Cette enquête était basée sur le "système enfant-rue" (SER), un outil conceptuel élaboré par le service du professeur Lucchini de l'université de Fribourg en Allemagne. Le SER comprend huit dimensions (l'espace, le temps, la socialisation, la sociabilité, la dynamique, l'identité, la motivation et le genre) qui constituent des aspects de l'expérience de la rue spécifiés, pour chaque enfant, à travers une observation empirique et des entretiens répétés. Cet outil méthodologique permet d'approfondir la connaissance des ESR et d'améliorer chez les intervenants les capacités à répondre aux situations vécues par ces enfants. Il constitue également une base pour le suivi obligatoire de ces enfants, en permettant l'élaboration de fiches de suivi de ceux auxquels s'adressait le projet. Cette démarche avait pour but une meilleure appréhension de la qualité de vie de ces enfants et une meilleure compréhension des comportements qu'ils adoptent et des stratégies de survie qu'ils élaborent en fonction des différents contextes qu'ils affrontent. Le SER se base sur le principe que l'enfant et le monde de la rue forment un système de relations qu'il s'agit de comprendre pour intervenir de manière adéquate. L'approche spécifique de cette antenne d'ENDA Tiers-Monde était basée sur la Recherche Action Formation (RAF), qui part du point de vue que les enfants donnent à leur situation, des perspectives et du sens à leur présence dans la rue, des perceptions qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur famille. Il s'agissait donc de valoriser les enfants comme des acteurs et des bénéficiaires des différentes actions mises en œuvre par le projet ESR. L'outil SER était utilisé comme un élément devant dynamiser la recherche-action. Les éléments collectés à partir de l'outil SER servaient dans la définition des stratégies d'action d'ENDA, et la RAF devait permettre de vérifier l'efficacité des approches développées. En effet, ENDA et l'un des bailleurs de fonds pour ce projet, Terre des Hommes Lausanne, considéraient qu'il existe une interdépendance entre la structure sociale et les compétences individuelles des enfants ; une action en faveur des ESR n'est donc selon ce point de vue efficace que si elle intervient simultanément à deux niveaux. D'une part, au niveau individuel, en permettant aux enfants de développer leurs propres capacités personnelles. D'autre part, au niveau structurel, à travers la défense et la promotion des Droits de l'enfant (explications issues de mon rapport de stage écrit en juin 2004).

ENCART N°18 : Un exemple d'évolution des initiatives envers les *taalibe*-mendiants : l'ONG ENDA Tiers-Monde

L'ONG ENDA Tiers-Monde fut créée en 1972 à Dakar en tant que programme conjoint au Programme des Nations Unies pour l'Environnement et le Développement du Tiers-monde. Le 27 Juin 1978, ENDA devint une organisation internationale à caractère associatif et à but non lucratif (ONG), dont le but est de contribuer au développement des populations. Agissant dans différents domaines liés à l'environnement et au développement, le siège de ENDA (situé à Dakar) se compose de 24 équipes aux thématiques diverses, et agit dans plusieurs pays du Sud : dont quatorze antennes en Afrique, cinq en Amérique du Sud et deux en Asie ; elle est également représentée en Europe.

C'est donc l'une des plus importantes ONG au Sénégal et en Afrique de l'Ouest s'occupant des ESR et surtout des *taalibe*-mendiants - elle bénéficie de financements importants, notamment de l'UNICEF. Elle a fait évoluer ses programmes, leur mise en place et leur réalisation pour les adapter au contexte sociétal, religieux et politique spécifique au Sénégal actuel et s'est trouvée dans l'obligation de réfléchir régulièrement sur ces problèmes et ses dysfonctionnements. En 2003, elle a réalisé un document intitulé *Soutien aux taalibes/garibous – Quelques actions d'amélioration du système éducatif des écoles coraniques au Sénégal, Mali et Burkina Faso*. Il s'attachait principalement à décrire les différents programmes et actions qu'elle a mis en place pour les *taalibe*-mendiants, mais comportait peu de réflexions sur les problèmes de concertation, de communication et de compréhension mutuelle rencontrés lors de la mise en œuvre de ce programme, vis-à-vis des autres acteurs concernés ou intervenant sur cette problématique.

Alors qu'en 2005, cette ONG a édité un autre document, *Situation des enfants dans les écoles coraniques au Sénégal* qui, après l'énumération des actions mises en œuvre et de leurs résultats, fait une belle part à l'évolution des différents processus de médiation, de concertation avec la société civile, l'Etat, les maîtres d'école coranique ; ainsi qu'aux difficultés rencontrées, et aux moyens de les surmonter et de les résoudre. Ce document comporte aussi les entretiens de plusieurs maîtres coraniques, de *taalibe*, de "marraines" (*ndeyi daara*), qui permettent de mettre en lumière les réflexions, les problèmes et les attentes de chacun des partenaires.

Enfin, en 2007, le document *Jenda 117*, titré *Taalibes au Burkina-Faso, de l'étude à l'action*, se base sur une étude qualitative menée entre décembre 2005 et mars 2006 dans trois grandes villes du Burkina-Faso à forte population musulmane. Il s'agit d'une synthèse sur l'organisation et le fonctionnement des structures éducatives que sont les écoles coraniques ; elle expose leurs contraintes et leurs possibilités d'amélioration. L'étude cette fois est considérée comme « un point de départ », qui a permis d'engager ensuite des actions sur le terrain. Après une présentation succincte du contexte et de la méthodologie de recherche, ainsi qu'un descriptif des populations enquêtées, ce document émet des recommandations pour mieux connaître cette problématique. Par exemple, comment réglementer les écoles coraniques, améliorer la qualité de l'éducation dans ces écoles, promouvoir l'implication des écoles coraniques dans les financements locaux destinés à l'éducation. Cette étude fait cette fois intervenir la parole des maîtres, mais aussi des responsables locaux de l'éducation et de la société civile, ce qui élargit l'approche et approfondit la connaissance de ce phénomène.

Bien que n'étant pas la seule à s'intéresser à ces questionnements et à faire évoluer ses projets et la manière dont elle envisage la prise en compte du discours personnel du jeune, deux historiens de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar considèrent dans un des rares articles écrits à ce jour sur le thème des rapports entre les jeunes, les autorités et les associations d'aide s'adressant aux enfants des rues au Sénégal que :

« ENDA Tiers-Monde, par le biais de son démembrement *Jeunesse-Action*, se distingue par une démarche innovante. Celle-ci se résume en peu de mots : aller vers les jeunes, les écouter, leur apporter un appui significatif en fonction de leurs demandes en matière d'insertion et de réinsertion sociales. Ce renouvellement, qui se fonde sur une

philosophie de valorisation du jeune en situation difficile ou en conflit ouvert avec la loi (rétrogradé désormais comme un acteur conscient et incontournable du devenir historique), procède d'une lecture critique des formules d'intervention caritative et rééducatrice. » [Diop et Faye, 1997 : 195-196]

Pourtant, voici ce que l'étudiante avec qui j'ai effectué le stage et moi-même avons retranscrit dans notre rapport de stage de maîtrise en juin 2004, concernant par exemple la manière dont se déroulaient les profilages, ainsi que les entretiens entre les enquêteurs de rue et les *taalibe*-mendiants questionnés en utilisant le Système Enfant-Rue (SER) :

« Le profilage :

Ainsi, notre premier travail au centre de Médina Gounass [lieu du stage], fut d'apprendre à réaliser des profilages sur les enfants recensés par les animateurs à partir de récits de vie, et d'établir des regroupements en fonction des informations que l'on retirait de ces entretiens.

Il s'agit, après que l'entretien ait été effectué, de pratiquer, sur une fiche déjà pré-imprimée une analyse des différentes dimensions prises en compte par le SER : l'espace, le temps, la socialisation, la sociabilité, la dynamique, l'identité, la motivation, et le genre. Après avoir regroupé ces différentes informations, le travail consiste à établir des liens de causes à effets entre ces différentes catégories qui expliqueraient les actions de l'enfant, son comportement, comment il se définit... Grâce à ce travail de profilage, les différentes caractéristiques de l'enfant sont mises à jour, cela facilitant le travail de suivi et d'action des animateurs.

Nous effectuions cela en groupe, entre stagiaires ; chacun devait noter dans chaque case correspondant aux huit dimensions, ce qu'il pensait être le plus important et le plus représentatif d'après les réponses de l'enfant. Chaque stagiaire avait un entretien à analyser, et ce n'était qu'ensuite que nous nous consultations tous. Nous pouvons déjà remarquer ici qu'une certaine subjectivité entraine en compte lors de cet exercice, car aucun de nous n'avait tout à fait la même notion de ce qui lui paraissait intéressant à noter. S'ensuivaient donc quelquefois des débats, car après le remplissage de ces huit cases, nous devons effectuer des croisements entre les différentes dimensions ; cela afin de faire ressortir les traits marquants de la personnalité de chaque « taalibe », toujours dans le souci de mieux appréhender le moyen adéquat pour le réinsérer socialement. Enfin, nous devons décrire par une phrase assez simple les quelques grandes conclusions sur la personnalité de l'enfant (les croisements entre les dimensions), et les raisons de sa situation actuelle ; par exemple :

- « C'est parce que son modèle de rôle familial est son frère, qui est un bon mécanicien (case 3, socialisation), qu'il a pour ambition plus tard de faire de la mécanique (case 7, motivation) » ;

- ou « C'est parce qu'il subit des mauvais traitements de la part des passants (case 4, sociabilité), qu'il qualifie ses activités et ce qu'on lui fait de négatif (case 7, motivation), et qu'il a une image de lui négative (case 6, identité) ».

Ce travail de profilage permet d'établir le profil de chaque enfant concerné par le projet, de faire ressortir ses caractéristiques afin de suivre son évolution et d'adapter le projet aux réalités et aux attentes de l'enfant. Là encore, nous avons essayé de démontrer à plusieurs reprises aux animateurs et stagiaires ce qui nous paraissait intéressant à noter : à savoir, les spécificités de chacun, et pas seulement l'image que l'enfant donnait à voir.

Les entretiens :

Nous avons également participé à l'élaboration de récits de vie, à Médina Gounass et à Thiaroye [ville proche des locaux de l'ONG], ce n'est pas nous qui menions directement l'entretien (nous ne parlons suffisamment bien ni le wolof ni le poular), mais nous demandions à l'animateur de traduire pour nous quand nous avions des questions. L'animateur demande à un

enfant de venir dans son bureau pour effectuer l'entretien. L'enfant s'assoit face à l'animateur de l'autre côté du bureau, l'entretien débute. L'animateur est muni de sa grille d'entretien et d'une feuille où il note les réponses de l'enfant. La principale difficulté est que l'entretien se déroule soit en wolof ou en poular, mais l'animateur le retranscrit en français. Ainsi, lors de la transcription une grande partie des informations sont perdues. En effet, l'animateur, en transcrivant l'entretien, interprète les réponses de l'enfant. Par exemple, quand un enfant explique les difficultés qu'il rencontre dans la rue avec les passants, l'animateur notera : « je me sens stigmatisé ». La parole de l'enfant n'est donc pas exploitée, prise en considération, il s'agit plus d'obtenir des informations clés que de laisser la parole à l'enfant. Ceci entraîne des conséquences sur tout le travail de recherche puisque le profilage découle de ces entretiens et certaines informations manquent quand il s'agit de reprendre ces entretiens.

L'animateur suit le déroulement de sa grille d'entretien qu'il connaît par cœur. Il retranscrit au fur et à mesure les réponses de l'enfant, vérifie qu'il n'a oublié aucune question. L'enfant est souvent mal à l'aise durant l'entretien, il ne regarde pas l'animateur et se contente de baisser la tête et de répondre strictement aux questions posées. La plupart du temps ses réponses sont succinctes et se font par onomatopées. Les entretiens durent en général une demi-heure, et l'enfant semble content quand l'entretien se termine. Les conditions d'entretien ne sont pas notées et l'animateur ne prend pas souvent la peine de créer un lien, une atmosphère de confiance, ce qui sans doute faciliterait l'échange et le contact avec l'enfant, l'amenant ainsi à se livrer plus. Notre rôle était d'essayer d'approfondir les questions posées et de connaître au mieux le contexte dans lequel évolue l'enfant. De part notre formation de socio-ethnologues, il nous semblait important pour chaque entretien de préciser la date, le lieu...; bref, de donner les conditions, le contexte de l'entretien, souvent négligées, celles-ci sont pourtant incontournables car elles révèlent des informations précieuses sur l'enfant, sa façon de se comporter, de répondre aux questions, qui sont autant d'indicateurs aussi importants que la parole même de l'enfant.

Nous avons donc participé aux entretiens en notant les conditions de celui-ci (date, lieux, mise en scène, réaction de l'enfant face aux questions posées, attitude de l'animateur et de l'enfant, prise en compte de notre présence...) et en demandant à l'animateur de traduire nos questions quand il nous semblait intéressant d'approfondir certains points. Cependant, ne participant pas de manière directe aux entretiens, il nous était difficile de faire des relances systématiques, nous n'avions que la parole pour nous exprimer, mettant de côté tout signes (expressifs ou visuels) non parlés qui alimentent et servent à la discussion, à l'explication.

Ainsi en relisant les entretiens lorsqu'ils sont recopiés sur l'ordinateur par la secrétaire, on peut se rendre compte que tous se ressemblent, comme si les enfants avaient tous le même vécu et la même vision de la vie, et des attentes identiques ; ce qui bien sûr n'est pas le cas. En fait, quand l'animateur écrit ce que l'enfant répond à ses questions, il traduit lui-même les phrases automatiquement en français, en les créant, par soucis de gain de temps, donc sans porter aucune attention aux réponses telles qu'elles ont été données par l'enfant : aucune mention n'est faite des réponses effectuées par monosyllabes ou signes de tête, ou au contraire par des phrases claires. Nous avons aussi remarqué que l'animateur suivait le déroulement des questions très linéairement, sans approfondir des points ou des réponses qui pourraient lui paraître incomplètes ou insuffisantes ; et sans prendre de notes sur les questions qu'il conviendrait de reposer, quelquefois en les reformulant, lors d'un entretien ultérieur.

Toutes ces critiques, qui nous paraissaient objectives et fondées, nous les justifions en expliquant notre méthode de travail : observer et prendre en compte chaque facteur pour la compréhension d'un phénomène, ou d'une situation. Nous les avons exposées aux membres de l'équipe de ce programme ; mais il nous fut très difficile de les faire accepter en tant que remarques constructives, destinées selon nous à faire avancer le projet, et dénuées de tout jugement de valeur des compétences de chacun des membres de l'équipe. »

Même s'il s'agit d'un stage ayant eu lieu il y a maintenant environ une dizaine d'années,

force nous est de constater qu'on peut émettre de nombreuses critiques, dont certaines énumérées ci-dessus, concernant la prise en compte effective de la parole du *taalibe*-mendiant, celui-ci devant être considéré comme un acteur social à part entière, selon le point de vue officiellement adopté pour ce projet. Certes, notre statut de jeunes étudiantes occidentales a joué un rôle certain, tant dans notre perception des actions réalisées, que quant à notre naïveté face aux réalités du déroulement d'un tel projet, qui s'éloignaient indubitablement de la vision idéalisée que nous en avons. Depuis, la manière dont est effectué ce genre de travail de terrain a probablement changé, en regard de l'évolution des pratiques auxquelles s'adonnent les ONG comme ENDA Tiers-Monde, comme précisé auparavant, et des réflexions qui les accompagnent. Ici, il convient aussi de relever la pression incontournable qui pèse sur de tels projets, notamment de la part des bailleurs de fonds ; ainsi, voici un autre extrait de notre rapport de stage :

« Chaque projet fonctionne grâce à l'aide des bailleurs de fonds engagés dans le projet, ces bailleurs ont donc un droit de regard sur les activités menées et attendent des résultats concrets venant justifier et cautionner leurs apports financiers. Prise dans une telle logique, l'équipe du projet ESR doit fonctionner selon un calendrier fixe et précis, et répondre aux exigences des bailleurs. L'équipe n'est donc pas libre de travailler comme elle le souhaite, elle doit faire des résultats, prouver aux bailleurs que le projet avance et que l'argent investi est utilisé à bon escient. Mais sur le terrain, les choses ne se déroulent pas forcément de façon logique et linéaire ; par exemple, le contact avec les enfants est parfois long et difficile à entretenir. De nombreux entretiens ont été effectués, mais avec le temps, ces enfants, mobiles, ne fréquentent plus les mêmes endroits, les animateurs ont perdu leurs traces. Il devient donc difficile de faire du « chiffre ».

De même, les bailleurs, peu présents sur le terrain, se contentent d'envoyer une fois par trimestre un agent vérificateur censé mesurer l'avancement du projet. Or loin de se soucier du côté humain de ce projet, ils cherchent surtout à vérifier son bon déroulement et que leur investissement soit bien utilisé en se basant principalement sur les statistiques qu'ils pourront élaborer. Car il ne faut pas oublier que les bailleurs de fonds sont en compétition les uns contre les autres, pour développer leur image de marque. D'autre part, la demande de financement est assez conséquente pour leur permettre de choisir l'ONG ou l'équipe qu'ils souhaitent selon leurs critères préétablis.

Cette façon de procéder amène à la prise de mesures radicales en cas de mécontentement par rapport aux résultats attendus. Ainsi, dans le projet ESR, à la suite d'une visite de contrôle, de nombreux bouleversements ont eu lieu. Notamment le renvoi du chef de projet, la fermeture des deux centres de ressourcements, et le rajout de deux animateurs. Ne prenant pas en compte la situation déjà instable et précaire des enfants, les bailleurs ont voulu réagir face à un manque de résultats concrets. Le projet, au départ créé en vue des enfants, devient au fur et à mesure une histoire de rentabilité : à savoir si l'investissement dans le projet est rentable à court terme pour la notoriété et la bonne conscience des bailleurs de fonds. »

On retrouve bien là le phénomène connu à propos des recherches réalisées “sur commande” avec des finalités pratiques, que l'on pourrait élargir à d'autres secteurs de l'aide au développement. Ainsi, le thème de la difficile articulation entre la nécessaire temporalité longue des recherches scientifiques empiriques, et celle beaucoup plus courte des études et des projets bénéficiant de grands moyens financiers mais astreints à une certaine forme de résultats est ici aussi incontournable.

Méfiance et réticences vis-à-vis des programmes d'aide envers les ESR

Différentes approches ont donc été élaborées pour tenter de définir cette problématique des enfants en difficulté, qui vivent et travaillent plus ou moins dans la rue. Par exemple, une

approche économique et politique porte plus particulièrement l'attention sur les effets de la pauvreté, de la précarité sociale, les bouleversements induits par l'exode rural ; ou sur la problématique de l'échec des programmes d'ajustement structurel. Mais c'est plus spécifiquement la mauvaise prise en compte du facteur incontournable de l'interaction entre la pauvreté, les stratégies de survie (cf. *infra*) et le caractère informel des activités génératrices de revenus effectuées par les enfants – que ce soit la mendicité, religieuse ou non ; le travail dans la rue - ou dangereuses et illicites qui permet d'expliquer l'échec ou tout au moins les mauvais résultats des programmes mis en place en vue d'éradiquer le travail des enfants. Il ne s'agit donc pas à mon avis d'envisager cette problématique par le biais classique, promu par les organismes d'aide, du recensement et de la catégorisation, articulée à une vision par trop réductrice relative à un "ordre du monde" eurocentré. Car cette vaste catégorie contient des sous-groupes à mon sens trop hétérogènes, en relation avec des spécificités sociales, culturelles et religieuses à mieux prendre en compte.

Certains représentants de la société civile et une partie de la population sénégalaise supportent ainsi difficilement le côté "vindicatif" des programmes d'aide et de développement à l'attention des enfants. Ils considèrent, notamment les franges les plus proches d'une vision traditionaliste de l'islam confrérique, que l'utilisation de termes tels que l'"exploitation" pour qualifier l'obligation de la pratique de la mendicité des *taalibe* et les dures conditions qui accompagnent la vie dans les *daara*, ainsi que sa classification parmi "les pires formes de travail" porte atteinte à certains fondamentaux de la société sénégalaise. Car comme on l'a vu, l'apprentissage traditionnellement dans les *daara*, comme c'est encore le cas dans les exploitations, s'accompagne de travaux réalisés pour le marabout, notamment dans ses champs. Deux des projets réalisés par des ONG que j'ai déjà cités et étudiés dans cette recherche comportent dans leur titre le même terme : il s'agit de "Mobilité des enfants et vulnérabilité rurale au Sénégal" [FAFO/ENEA, 2010] et du "Projet de réduction de la vulnérabilité des ESR" élaboré par Enda Tiers-Monde en 2003. On voit donc bien que l'accent est ici mis sur la vulnérabilité sociale, en milieu rural ou urbain.

Mais on peut se poser la question de définir dans quelle mesure au regard des principes d'éducation et d'enseignement traditionnels, correspondant à des fondamentaux culturels et religieux spécifiquement sénégalais, les notions de "vulnérabilité" et d'"exploitation" sont adéquates. Il est évident que la population sénégalaise, rurale ou urbaine, se trouve dans une situation de précarisation et de fragilisation sociales et économiques qui s'accroît depuis quelques décennies – j'en ai discuté auparavant les raisons et les effets actuels en relation avec le fait social qui nous intéresse ici. Mais on a déjà constaté que les moyens mis en œuvre par les

familles et les communautés pour s'adapter à ces bouleversements peuvent aussi viser à tenter d'accroître leurs chances de survie et même d'ascension sociale, l'enfant représentant alors une sorte de "pari sur l'avenir". Dans ce cadre, le travail, la migration et/ou la mendicité de l'enfant ne semblent pas être envisagés aussi négativement par la population sénégalaise ; même si certaines de leurs activités, qualifiées d'"exploitation", de "trafic infantile" ou de "pire forme de travail" par les promoteurs de l'application des Droits de l'enfant, sont en effet hautement néfastes et dangereuses.

Car il n'en reste pas moins que le travail de l'enfant, pour sa famille et/ou sa communauté d'appartenance, est un principe éducatif et formateur important en Afrique et donc au Sénégal, souvent indispensable à l'incorporation de compétences et de connaissances en vue de sa condition future d'adulte. Si l'enfant est confié à un maître qui migre en ville et si cela induit des agissements et des conditions de vie pouvant être jugées négativement, il n'est pas forcément considéré comme vulnérable dans le même sens qu'en Occident. Ceci au regard de l'importance culturelle et religieuse de l'enseignement et de l'éducation coraniques et confrériques au Sénégal, dans le cadre desquels faire mendier l'enfant aurait des vertus positives. Les controverses en lien avec ces sujets sont encore ambivalentes pour les OI et les ONG, notamment en ce qui concerne aussi le thème du "trafic infantile" et son rapport au fosterage et à la migration :

« Dans ce dernier cas [du trafic d'enfants], les critères principaux, tels que l'exploitation de l'enfant, l'implication d'un recruteur ou d'un intermédiaire dans le déplacement de l'enfant et l'existence d'une transaction, sont sujets à discussion et peuvent recouvrir une grande diversité de situations, amenant les organisations internationales ou non-gouvernementales engagées dans la lutte contre ce trafic à considérer certains flux migratoires comme relevant effectivement de trafic, tandis qu'ils peuvent être réinterprétés ailleurs comme relevant du 'confiage' ou du travail des enfants, dans le cadre de pratiques culturelles éducatives spécifiques. » [Deleigne et Pilon, 2011 : 93]

L'amalgame entre les enfants *taalibe* et les autres profils d'enfants qui mendient, quelquefois avec leurs parents, favorise la confusion et la méfiance d'une partie de la population sénégalaise vis-à-vis de la communauté internationale. Elle peut envisager difficilement la concertation avec les représentants étatiques ou internationaux, ainsi que les ONG, se sentant en quelque sorte mise en cause par des discours qui ne lui semblent pas adaptés et respectueux des conditions spécifiques de transmission intergénérationnelle et de la manière dont doit être réalisée l'éducation selon des principes ancestraux. Mais on remarque que suite à certaines démarches, relativement récentes, des ONG en concertation avec la société civile sénégalaise, la population accepte peu à peu de s'insérer dans ces programmes. C'est notamment grâce à la prise en compte et à l'utilisation de pratiques traditionnelles comme le "marrainage" (les *ndeyi daara*), ou l'élaboration de processus de mutualisation – pour l'apprentissage professionnel quelques heures

par jour des *taalibe*-mendiants, leur hospitalisation, leurs frais de soins et de santé etc. – dans les projets que ceux-ci innovent et s’insèrent d’autant mieux dans la société. Comme on l’avait vu lors de la discussion précédente concernant la prise en compte du point de vue et des attentes des familles pour l’évolution du système scolaire sénégalais, la population accepte ces programmes dès lors qu’elle considère être prise en compte et y être associée.

Par contre, c’est parmi le groupe des maîtres d’écoles coraniques, comme je l’ai explicité pour ma propre expérience dans ma méthodologie, que les différents programmes d’aide et de développement mis en place au Sénégal, par les autorités locales et les organismes internationaux, rencontrent une plus grande réticence. En effet, ces derniers se considèrent souvent discrédités car décrits tous seulement comme des exploiters d’enfants, alors que la situation est plus complexe. D’une part, certains de ces maîtres se justifient comme on l’a vu en renchérissant qu’ils ne font pas ou peu mendier les enfants, ou seulement dans le cadre de l’apprentissage de certaines valeurs considérées comme indispensables pour pratiquer un islam selon les codes et l’éthique spécifiques au Sénégal. J’ai expliqué le contrôle social, communautaire et même familial qui se met alors en place pour encadrer la mendicité quasi exclusivement nourricière des *taalibe* en milieu rural et traditionnel.

D’autre part, certains maîtres expliquent qu’ils sont les seuls à s’occuper de ces enfants au sein de la société sénégalaise : ces *taalibe* leur ont souvent été confiés par des familles qui n’ont pas les moyens de les élever et les “donnent” en quelque sorte à la religion. On a vu ainsi le rapport d’alliance et de confiance qui est censé présider au fosterage et à la migration des *boroom daara* avec leurs élèves. Les maîtres se trouvent souvent dans l’obligation d’assumer eux-mêmes leurs conditions de vie et d’enseignement, raison qu’ils invoquent pour expliquer leur refus d’ingérence et de jugements de leurs pratiques et du fonctionnement de leur enseignement. Peut-être pourrait-on aussi considérer que les discours encore actuels des promoteurs d’une évolution du système d’enseignement coranique sénégalais ne sont pas sortis de la vision qu’avaient les fonctionnaires colons : « qui voient dans ces établissements l’exact opposé d’une école moderne et modernisatrice » [Triaud, 2006 : 279]. Selon cette optique, j’ai déjà expliqué la manière dont ils contrôlaient le fonctionnement des écoles coraniques, réalisé d’après eux par des « personnages ignares et rétrogrades » [*ibid.*]. Les représentations véhiculées par les OI, certaines ONG et les médias concourent donc à entretenir la méfiance et le rejet d’une partie des maîtres coraniques vis-à-vis des spécialistes et des personnages officiels, étatiques ou représentants d’organismes, qui entrent en contact avec eux (cf. encart n°19).

On peut relever que cette pratique et le fait de la placer sous l’égide de principes traditionnels d’instruction et d’éducation permet aux parents d’avoir bonne conscience, car ces

maîtres sont censés enseigner l'islam de manière adéquate aux élèves, selon les canons coraniques et confrériques. Enfin, il n'existe que de rares structures officielles au Sénégal – et peu en dehors des grandes villes, sauf dans le système des communautés confrériques – qui soient susceptibles d'accueillir et d'enseigner à ces enfants. Les *daara* n'étant intégrés dans le système formel d'éducation au Sénégal que depuis quelques années, peu de ces maîtres bénéficient d'une accréditation et de subventions de la part de l'Etat ou d'organismes d'aide ; leur contrôle est donc toujours problématique. Bien sûr, j'ai aussi démontré la manière dont certains maîtres savent stratégiquement utiliser et faire muter ces principes traditionnels afin de les dévoyer, par le développement d'une éthique individualiste, notamment en milieu urbain. On peut donc observer une sorte de jeu de dupes entre les différents groupes sociaux qui interagissent dans cette problématique complexe. Ceci bien que la situation semble peu à peu se clarifier et potentiellement s'apaiser, notamment grâce à la mutualisation des points de vue et à la prise en compte de plus en plus réelle du discours et des attentes des maîtres coraniques.

De même, certains chefs religieux des confréries musulmanes sénégalaises considèrent souvent que l'ingérence des personnels étatiques, internationaux ou des ONG dans le fonctionnement des écoles coraniques et vis-à-vis du principe de la mendicité religieuse constituent une atteinte à l'islam et une remise en cause du bien-fondé, de l'utilité de l'enseignement coranique dans cette société à forte majorité musulmane. Selon eux, la pratique de la mendicité religieuse fait partie d'une tradition qu'il ne faut pas complètement dénigrer, bien que peu à peu certains d'entre eux acceptent de composer avec l'Etat sénégalais. L'évolution de ces rapports concerne surtout les maîtres des écoles coraniques qui sont contrôlés par les chefs confrériques, leur étant affiliés : notamment dans les grands centres religieux traditionnels et anciens, les *daara* à ancrage communautaire, comme ceux situés dans la région de Touba, ou les écoles créées par l'imam d'un quartier. Mais depuis le début des années 1970, les responsables des grandes écoles coraniques et les chefs religieux des confréries tentent aussi de leur côté de réfléchir et d'interroger cette situation de dérive de la mendicité infantile religieuse. J'ai ainsi cité quelques-uns des séminaires organisés par ces représentants conjointement avec l'Etat et d'autres partenaires, dont les débats et les conclusions allaient dans le sens d'une évolution de ce phénomène, et tentaient d'en discuter les amalgames et les points d'achoppement.

« Les objectifs de l'Etat pour les jeunes de la rue ont eu des résultats très limités. L'action en leur direction a été essentiellement orientée par des préoccupations de gestion de l'ordre public, notamment par des mesures de contrôle de la mendicité et du vagabondage. Ces pratiques d'exclusion ont visé et visent toujours une population hétéroclite composée de mendiants, de colporteurs, de lépreux et des jeunes taalibe. »
[Diop et Faye, 1997 : 190]

Malgré toutes ces initiatives plus ou moins positives et efficaces, on peut considérer que la situation a finalement peu évolué, bien que cette citation ait une quinzaine d'années. Elle reste complexe, et les controverses ressurgissent régulièrement, dès que survient un fait-divers relatif à des mauvais traitements ou des morts dans la population des enfants des rues et surtout des *taalibe*-mendiants. Mais la population sénégalaise, bien que plus ou moins indulgente envers la mendicité en général, excuse et justifie beaucoup mieux celle pratiquée par les *taalibe* dans les rues, pour tout un ensemble de raisons que je continuerai à expliciter plus loin.

ENCART N°19 : Les rapports des enseignants coraniques avec l'Etat et les programmes d'aide

A la question de l'aide reçue par le *daara*-exploitation, un *jawriñ* d'une exploitation proche de Touba, Papis, me répond : « On n'a rien reçu de la part de l'Etat, ni des ONG, seul le marabout intervient. Personne n'est jamais venu voir la vie des *taalibe*, ni s'intéresser à leur bien-être social ; toujours, c'est le marabout. Je n'ai jamais vu des rencontres sur la vie des *daara*. » Concernant son opinion personnelle sur ces aides, il explique : « Je ne rejette pas l'aide venant des ONG ou autres associations, mais à condition que ce soit de l'aide qui ne pose pas de principes que l'islam n'autorise pas. Vous savez, si certains rejettent ou ne veulent pas le soutien de certains organismes, c'est que ces ONG cherchent leur intérêt ou bien y mettent des principes qui ne vont pas pour le marabout. (de manière irritée) Je précise que ces gens-là sont dangereux, parfois ils imposent des conditions que l'islam n'accepte pas. » Il rajoute : « Parfois certains disent que ceux qui viennent aider les *daara* en général, critiquent ; et parfois ils ont raison de pas vouloir. »

Un autre *jawriñ*, Ibrahima, concernant l'octroi d'aide me dit : « On n'a jamais reçu d'aide d'une association, tout ce qu'on reçoit provient du marabout et des anciens *taalibe* du *daara*. La majorité donne de l'argent. » A la question des rapports entre les *daara* et les ONG, il m'explique : « Certaines ONG s'intéressent aux *daara*, mais d'après les rumeurs, les marabouts sont un peu réticents par rapport à leur intérêt. Mais à mon avis les ONG ne peuvent rien changer dans le fonctionnement des *daara*. » Lorsqu'il s'agit de savoir pourquoi certains responsables religieux rejettent les ONG, il me répond : « Certains acceptent, d'autres refusent sachant qu'il y a quelque chose qui n'est pas clair ; moi j'accepte leur contribution. » Et à la question de sa réaction si une ONG venait dans le *daara* pour observer la vie des *taalibe*, et juge que la situation n'est pas bien, il me répond : « Je pense que c'est pas mal, mais qu'elle respecte notre tradition, notre religion ; dans ce cas, on accepterait leur aide, leurs interventions. C'est la première fois que j'ai vu quelqu'un venir ici parler des *daara* [en parlant de moi]. » Lorsqu'il s'agit de la notion d'exploitation des *taalibe*-mendiants, il explique : « Oui, y a certains gens qui disent que les *taalibe* qui travaillent dans les champs des marabouts sont exploités. Mais c'est pas le cas, peut-être c'est le fait qu'ils n'ont pas fait l'expérience, mais nous on y trouve de l'amour du travail, du bonheur. » Concernant les actions comme celles aidées par le PARRER, il rétorque : « J'apprécie l'association parce qu'elle s'intéresse aux enfants de la rue. Je pense que c'est un bon geste et c'est aider l'enfant à se responsabiliser. »

Un premier maître d'école coranique toubien, Abdoulaye, m'explique à la question de savoir s'il a déjà eu des contacts avec des programmes d'aide et s'il a assisté à des réunions concernant le système des *daara* : « Non, non, seul Dieu ! Je n'ai vu personne, ceux qui viennent ne font que bavarder. Vous êtes la première venue parler honnêtement. Aucune ONG ne m'a jamais aidé, je n'ai jamais aussi appelé personne, même toi tu es venue de ta propre volonté. Mais moi, je ne demande rien, mais si on me donne comme aide, j'utilise, je l'accepte. Non, je n'ai jamais assisté à aucune rencontre sur les *daara*. » Et lorsqu'il s'agit d'un organisme qui viendrait remettre en cause la mendicité pratiquée par les enfants de son *daara* (mendicité nourricière) : « Si une ONG venait interdire la mendicité dans le *daara*, par exemple pour les prendre en charge, d'abord je vais les observer sans changer mon programme d'enseignement. Si je constate qu'elle ne remplit pas son contrat, je continue comme je faisais. » Mais alors, quel est ce

contrat ? : « *Bah, de pas me critiquer ! Aider oui...* » En ce qui concerne les actions menées envers les mendiants-*taalibe* et les enfants des rues, il explique : « *Il faut savoir que en matière de daara, la démarche entre ceux de Touba et Dakar est vraiment différente, raison pour laquelle je ne peux pas en parler. Ce qui m'intéresse, c'est comment je vais développer mon daara. Si j'ai des difficultés, je ne pense qu'à Dieu, Allah.* »

Quant à un autre maître toubien, Maktar, qui est toujours très disert, il m'explique : « *Je n'ai jamais été visité par une ONG. Il y avait une fois TOSTAN qui était venu ici, mais j'étais absent à cause de l'enterrement d'un parent, donc je n'étais pas là. Ils n'ont même pas duré, parce qu'ils étaient accompagnés par une personne qui a des liens avec moi ; cette personne là est venue pour me rendre visite et en même temps amenait l'ONG. L'ONG était venue à Touba pour une mission, mais je n'étais pas parmi les daara visités. Mais TOSTAN n'était pas venu pour voir les daara, mais le Xalif général.* » A la question de savoir quelle serait sa réaction s'il était contacté par ces organismes, il explique : « *Par exemple dans mon daara, je suis prêt à établir un programme dans lequel les parents y trouvent leur intérêt, l'Etat y trouve leur intérêt. Un programme étalé dans le temps, il faut que le taalibe soit capable de faire ça jusqu'à devenir comme même les écoles gouvernementales. Les parents ont peur de laisser leurs enfants être éduqués d'une manière que...* (hésitation) *L'Etat peut discuter avec les parents, avec les écoles coraniques pour introduire un système dans lequel s'y trouvent l'Etat, les parents et les écoles coraniques.* » Concernant les actions de réinsertion des enfants des rues dans la société, notamment par des actions comme celles du PARRER, il me répond en riant : « *Insérer, insérer, mais plutôt s'occuper des enfants, des enfants sénégalais c'est tout, tous les enfants sénégalais ! J'aimerais bien être visité par cette ONG...* ».

Voici les dires de l'enseignant coranique de la *zawiya* de Tivaouane, Ousmane, lorsque je lui demande ce qu'il pense des *taalibe*-mendiants qui sont considérés par certains organismes comme des enfants exploités : « *Ça existe, mais la mendicité aussi est en général indispensable dans un daara. Si tu vois un mendiant taalibe en pleine activité, il faut le conduire jusqu'à son maître pour découvrir la réalité. Il est arrivé un jour à la gare routière, un enfant qu'on a interpellé en lui demandant « qui t'as envoyé mendier ? ». Il dit « c'est [véritable nom d'Ousmane] », le jeune qui l'a écouté savait qui je suis et l'a amené et je ne connaissais même pas ce taalibe ! En tous cas, l'enfant qui passe son temps à mendier, si tu le contrôles, en général il n'aura pas un bon niveau [de connaissances coraniques]... Il y a aussi des enfants qui le font à cause de la pauvreté de leurs parents...* » Lorsque je lui demande si une ONG est déjà venue aider le daara de la *zawiya* de Tivaouane, il me répond : « *Nous n'avons jamais reçu de l'aide ou une subvention de la part de l'Etat ou d'une telle ONG. Ceux qui viennent sont là à des fins politiques mais pas pour soutenir le daara...* » Concernant son avis sur les ONG qui veulent aider les daara : « *D'abord, il faut étudier ça, car on met en avant la pensée du marabout. Le fait que ces ONG s'intéressent aux daara est un geste à saluer, mais à condition que cela repose sur des principes islamiques acceptables.* » Lui-même n'était pas au courant des grandes initiatives comme par exemple celle du PARRER ; personne n'était venu visiter l'école coranique de la *zawiya*.

Quant à l'un des enseignants rencontrés à Dakar, Ousseynou qui possède et gère une école franco-arabe à Dakar en sus d'une première à Touba, ses dires sur les programmes des ONG sont très critiques et assénés d'une voix dure, basés sur sa propre expérience négative : « *Dans mon daara, l'Etat n'a jamais rien envoyé. Mon entrée à Dakar a été difficile. Une ONG est venue un jour, elle m'a trompé ! Elle a pris des enfants, les a emmenés à l'hôpital, pour une ordonnance gratuite et a pris des photos. Même l'ONG a appelé un imâm pour donner au daara quelque chose, mais sans me prévenir, et c'était inutile... L'ONG qui aide, c'est comme les taalibe, ils font de la mendicité avec le gouvernement ! Les programmes, ils ne nous aident pas, ils veulent juste se développer eux-mêmes...* » Il est ensuite très loquace sur la manière dont l'Etat et les ONG devraient s'occuper de la mendicité infantile : « *Le gouvernement tente de régler ce problème, mais s'il ne se soucie pas d'associer les marabouts et les journalistes, à mon avis... Le gouvernement devrait conseiller tous les marabouts, les journalistes, les médias, car la plupart des taalibe viennent de l'extérieur... Dans un programme... Si la police travaille en collaboration avec la mairie, si un enfant mendie, on l'amène à la mairie pour un recensement, la police ouvre une enquête, si y a des résultats, une adresse, une localisation, on demande au marabout, on le forme ou on le ramène dans son village !* » Un peu plus tard : « *L'Etat doit faire le social, au cas où ils ne peuvent plus s'occuper des enfants, on laisse un délai aux parents. La mendicité, par exemple les femmes aux feux rouges, il faut travailler avec les mairies pour mener*

une enquête. Parce que l'islam rejette la mendicité de la personne qui est apte à travailler : c'est seulement bon pour l'handicapé, le petit, celui qui est âgé ou sans force. » Je lui demande ensuite s'il a participé à une réunion au sujet de l'amélioration des conditions de vie dans les *daara* : « Pas moi personnellement, mais mon fils [son aîné, qui gère le *daara* à Touba]. Y avait une réunion pour parler de l'assainissement, des repas, éduquer les enfants... Tout ça, ça s'intéresse à la mendicité, mais ça règle pas la situation. C'est l'Etat qui doit travailler avec la Ligue [de l'Enseignement Coranique du Sénégal], mais ça se fait pas encore aujourd'hui. » Il ne connaissait pas non plus le PARRER, mais il était en contact avec certaines personnes du Centre Guindi, une ONG possédant un centre d'accueil pour les ESR et les *taalibe*-mendicants à Dakar.

On peut donc remarquer une certaine méfiance vis-à-vis de l'intérêt que l'Etat et les programmes d'aide pourraient porter au fonctionnement des *daara*, que ce soient des exploitations ou des écoles coraniques : « les marabouts sont un peu réticents » (Ibrahima) ; « ces gens-là sont dangereux » (Papis)... Tout d'abord il convient de remarquer que les premiers interviewés m'ont tous dit n'avoir jamais eu de contacts avec l'un de ces organismes, personne n'était jamais venu les questionner et s'intéresser à leur établissement ou au « bien-être social » des *taalibe* (Papis), ce qui explique que certains critiquent ces actions. Le maître Abdoulaye insiste sur le fait de « parler honnêtement » ; si quelqu'un visitait son *daara*, pas seulement pour « bavarder », il va d'abord « observer », et il envisage cela comme un « contrat » ; cela démontre bien la méfiance qu'il ressent face à ces actions. Et comme précédemment en ce qui concernait la mendicité des *taalibe*, c'est ce même maître qui tient à démarquer les *daara* traditionnels toubiens de ceux que l'on trouve à Dakar. Comme s'il considérait que l'aide qu'on pourrait lui apporter constituerait une remise en cause de son fonctionnement, et qui correspondrait alors plus à la situation existant dans les *daara* des grands centres urbains. Quant à Ousseynou dont le *daara* franco-arabe est à Dakar, il a eu une expérience qu'il a perçue comme très négative avec une ONG (cf. ma méthodologie). Selon lui, les ONG seraient clientélistes et auraient une démarche de profit : « ils veulent juste se développer eux-mêmes ». Ousmane l'a aussi expliqué : « ceux qui viennent là sont là à des fins politiques ». En ce qui le concerne, comme pour Maktar, il semble penser que si les ONG ou l'Etat se déplacent dans ces villes religieuses (Touba et Tivaouane), c'est plus pour rencontrer la hiérarchie confrérique qu'avec de réelles visées humanitaires.

Les interviewés mettent en avant le rapport à la religion : « qu'elle respecte notre tradition, notre religion » (Ibrahima) ; que l'aide « repose sur des principes islamiques acceptables » (Ousmane). Ils paraissent se sentir remis en cause dans leur pratique religieuse, et requièrent donc comme préalable à toute aide que celle-ci respecte leurs traditions enseignantes et éducatives. Ainsi, vis-à-vis du terme « exploitation », Ibrahima met en avant « l'amour du travail, le bonheur » que représenterait le passage dans une *daara*-exploitation pour les *taalibe*. Cette pratique traditionnelle du travail infantile dans les champs du marabout ne représenterait donc pas, comme vu précédemment, une forme d'exploitation selon eux. Quant à Ousmane, il met cette notion d'exploitation en relation avec la mendicité et la pauvreté familiale.

Les interviewés mettent souvent l'accent sur le fait que c'est à l'Etat de s'occuper de la problématique de la mendicité, infantile mais pas seulement, au Sénégal : selon Maktar, l'Etat doit « introduire un système dans lequel s'y trouvent l'Etat, les parents et les écoles coraniques ». Quant à Ousseynou, il parle même de créer des partenariats entre le gouvernement, les médias, la police, les associations religieuses, les marabouts et les familles afin de régler la situation, en retournant à l'origine du phénomène. Il rappelle aussi, comme une critique envers la pratique mendicante en général que l'islam codifie les raisons pour lesquelles elle est permise. Ils sont cependant tous prêts à accepter une aide extérieure ; mais seul Maktar envisagerait réellement de s'insérer dans un programme « étalé dans le temps ». Lui et Ousseynou considèrent plus que les autres que les *daara* doivent coopérer avec l'Etat et la famille des *taalibe*, pour qu'un programme d'aide puisse être efficace et ne soit pas seulement perçu comme une remise en cause de l'enseignement coranique et des *daara*.

Il convient ici de remarquer que j'ai expliqué à plusieurs reprises, au début et même au

cours des entretiens quelquefois, que je venais pour une recherche scientifique : je ne représentais donc ni l'Etat sénégalais ou français ni une ONG, et je n'étais pas non plus journaliste ; mon informateur l'avait lui aussi précisé lors de ses prises de contacts avant ma venue. Malgré tout, il m'a souvent semblé (à part avec Maktar et Ousseynou), que les interviewés escomptaient peut-être une aide future, qu'ils auraient pu obtenir par mon entremise. Ousseynou, qui était très remonté, m'a quant à lui bien précisé : « *Si on me donne quelque chose de non cuisiné, de la nourriture, j'accepte ; mais pas de sous, je ne l'accepte pas* ».

3. Deux types d'ESR : les *faxman* et les *taalibe-mendiants*

Les rapports entre les *faxman* et les *taalibe-mendiants*

La problématique des enfants en “situation particulièrement difficile”, catégorisée en multiples sous-groupes qu'il est quasiment impossible d'harmoniser, recouvre donc des phénomènes trop complexes et multiformes pour être idéalement classifiés.

« Quelle que soit l'approche adoptée, toutes les terminologies peuvent être remises en cause, et la question essentielle est, en fait, non pas de trouver une définition unanime, mais plutôt d'appréhender le phénomène à travers ses multiples facettes. Il est évident qu'on ne peut pas trouver un terme qui engloberait toutes les caractéristiques propres à ce problème social étant donné que chaque catégorie traduit une réalité spécifique du phénomène. » [Aduayi-Diop, 2006 : 5]

Certains enfants – vendeuses d'eau, laveurs de voitures etc.- travaillent toute la journée dans la rue, mais retournent à leur domicile familial le soir ; ils ne mendient pas, mais ne sont pas scolarisés. Alors que l'enfant mendiant vit quelquefois avec sa famille dans la rue, ou mendie pour elle ; il peut aussi être un lépreux, un handicapé, ou un accompagnateur d'aveugle. Une catégorisation, plus pertinente pour ce qui nous intéresse ici que celles qui se sont succédé dans l'analyse et la compréhension de ce que peut contenir le vaste groupe des “enfants en situation de rue” ou “en situation particulièrement difficile”, reposerait sur une différenciation entre les “enfants travailleurs”, les “enfants exploités par un adulte” et les “enfants en rupture familiale”. Les *taalibe-mendiants* ne peuvent pas être comptabilisés dans la première catégorie, car même s'ils mendient majoritairement de l'argent en milieu urbain, leur activité principale est la quête, non envisageable comme une activité marchande. Pourtant, ils exercent souvent de petites activités commerciales (revente de certains dons dont ils ont bénéficié, portage, balayage etc.) en sus de leur quête majoritaire. La labilité entre les deux dernières catégories est encore plus problématique : en effet, la différenciation entre ces deux sous-groupes est importante quant à l'analyse du phénomène qui est le sujet de cette recherche. Car bien qu'un *taalibe-mendiant* ne soit officiellement pas un “enfant en rupture familiale”, pour toutes les raisons explicitées auparavant concernant le confiage et la migration, il peut être dans les pires cas un “enfant exploité par un adulte” : son maître.

Ces deux derniers types d'«enfants en situation de rue» (ESR) sont amenés à être très souvent en contact dans la rue, à des heures et dans des endroits spécifiques, et ont certains comportements similaires. C'est donc sur la différenciation entre les *taalibe*-mendiants et les *faxman*, les premiers pouvant suite à un ensemble de facteurs que je décris ci-après basculer dans la seconde catégorie, que je vais maintenant m'intéresser.

Indépendamment de la religion dominante, dans nombre de sociétés d'Afrique de l'Ouest, on observe depuis plusieurs décennies des phénomènes de bouleversement au sein des relations transgénérationnelles. Toutes les formes d'éducation traditionnelle ont pendant longtemps été marquées par un même objectif de soumission d'une génération à celle qui la précède. Mais avec les transformations sociétales et l'exode rural, les jeunes générations supportent mal les systèmes visant à les soumettre et constituent des groupes informels autonomes, plus ou moins contrôlables, comme les *faxman* au Sénégal. Le développement de ces réseaux de mendicité et de petite délinquance est en grande partie dû à la fragilisation et à la paupérisation des familles, ainsi qu'à la désorganisation sociale traditionnelle basée sur le lignage et le contrôle de la communauté, qui permettaient la reproduction générationnelle de statuts et de fonctions prédéfinis et indiscutés, laissant peu de place à la liberté et aux choix individuels.

« Les solidarités traditionnelles (familiales, ethniques ou claniques) ont tendance à s'effriter, se recomposant parfois sur d'autres bases plus compatibles avec les ressources et les aspirations des citadins confrontés à de nouveaux systèmes de référence. Les jeunes urbains, particulièrement, sont les plus ouverts à ces transformations, à la recherche d'une identité propre, à construire à partir de valeurs qui ne sont plus rigoureusement celles de leurs aînés, mais celles d'une culture importée de l'Occident, qui ne répond complètement, en dépit de son attrait, ni à leurs aspirations spécifiques ni à leurs opportunités réelles. » [Poitou, 1994 : 510-511]

De nombreux travaux sur les enfants des rues ont ainsi été réalisés dans d'autres villes d'Afrique ; mais le contexte est différent du phénomène étudié ici [Diouf et Collignon, 2001 ; Latour (de), 1999 et 2001]. Car bien qu'on retrouve des populations d'enfants mendiants dans le cadre de leur apprentissage coranique dans certains pays d'Afrique de l'Ouest (notamment au Mali et dans les deux Guinée), il semblerait qu'elles soient beaucoup moins nombreuses ; j'estime donc que la comparaison avec les *taalibe* est presque impossible en dehors du Sénégal. En effet, la différence est surtout relative aux raisons culturelles et mystiques spécifiquement sénégalaises de cette pratique mendicante que j'ai longuement explicitées, que l'on retrouve moins dans ces pays. Puisque de nombreux *taalibe*-mendiants proviennent de l'étranger, c'est qu'il existerait au Sénégal un contexte particulier expliquant le développement exponentiel de cette mendicité infantile religieuse, et sa mutation en une pratique dangereuse et dévoyée ; ce que j'explique dans cette recherche.

Les *faxman* sont des enfants en rupture familiale ou des fugueurs, qui vivent dans la rue ; on les rencontre au Sénégal surtout depuis les années 1980. Là encore, comme dans la population des *taalibe*-mendiants, les filles sont très minoritaires.

« Formant des bandes de dix à vingt enfants et adolescent(e)s, ils sont à l'origine d'une véritable économie de prédation pour compléter les rares revenus qu'ils se procurent dans les menus services (portage, cirage...). C'est ce qui fait d'eux de nouveaux types de marginaux dont l'identification a nécessité la production d'un vocabulaire social qui rend compte de la prégnance du bricolage linguistique. Les termes les plus usités sont *jenguman* (*jeng* en wolof qui signifie entrave en fer ou en bois utilisée pour tenir un animal ou un esclave et *man* tiré de la langue anglaise) et *faxman*. Avec ce dernier vocable formé du radical *fax* qui signifie « s'arracher » (en parlant d'une branche d'arbre), la métaphore renvoie ici à l'arrachement de l'individu de la cellule familiale, voire de la société. » [Faye et Thioub, 2003 : 104-105]

Il est quelquefois difficile de les différencier de visu des *taalibe*-mendiants : ils peuvent en emprunter les mêmes habitudes et les mêmes comportements, afin de bénéficier des dons et de l'indulgence de la population envers les enfants mendiant pour un maître d'école coranique : haillons, paroles pieuses, boîte de conserve à la main etc. L'amalgame repose aussi sur le fait que ces deux types d'enfants mendiants se retrouvent souvent dans les mêmes endroits, le jour et certains soirs (cf. encart n°21). De plus, leur aspect extérieur similaire est à mettre en relation avec le fait que les *taalibe*-mendiants ne peuvent être propres ni bien habillés, au risque de bénéficier de moins de dons de la part de la population donatrice : cela fait référence à tout l'ensemble de pratiques et de croyances, relatives à l'humilité, la pauvreté, l'endurance dont doit s'accompagner la mendicité des *taalibe* dans l'imaginaire social. Tous ces facteurs complexifient d'autant plus la reconnaissance et la définition des *taalibe*-mendiants en tant que catégorie spécifique, dans le cadre des hiérarchisations officielles, comme celle des ESR.

Pourtant, il existe bien des dissemblances entre ces deux groupes d'enfants des rues : comme je l'ai déjà explicité, les *taalibe*-mendiants quêtent quasiment toujours en petits groupes – cela peut être aussi une dyade – sans qu'il n'y ait de chef ; les plus âgés peuvent même protéger même les plus jeunes des dangers et des personnes qui voudraient les malmenier ou les voler. C'est à l'intérieur du *daara* que s'exerce la domination des plus forts sur les plus faibles, notamment de la part des “grands” *taalibe* désignés par ou remplaçant le maître, mais beaucoup moins lorsque les enfants mendient. Alors que dans les groupes de *faxman*, les liens sont basés souvent sur un rapport de domination des aînés, plus expérimentés et plus forts, sur les plus jeunes ou sur ceux qui ont intégré récemment la bande. C'est une structure hiérarchisée, où le prestige repose sur la capacité à s'imposer, à forcer le respect en dépendant beaucoup moins de la bienveillance et des dons des adultes. La réputation vis-à-vis des activités illicites pratiquées induit donc la mise en avant de comportements ambivalents entre les *faxman*. Cette hiérarchie est

évolutive et non figée : les nouveaux arrivés opèrent par imitation de leurs prédécesseurs, qui malgré la dureté des rapports que ces enfants entretiennent (violences, viols etc.) leur assurent une protection contre les dangers et les aléas de leur vie dans la rue. Les enfants qui y passent leur journée ensemble restent avec ceux avec lesquels ils ont établi des liens de camaraderie et d'affinité, mais peuvent aussi changer de groupe.

« Un groupe peut être défini comme un ensemble structuré de personnes liées par leurs interrelations et la conscience d'appartenir au même groupe. En effet, pour qu'il y ait groupe, il faut qu'il existe des interactions entre des membres dont les comportements ont une influence réciproque. Le groupe se définit aussi par la stabilité de sa structure, ce qui d'ailleurs le différencie de la foule. En effet, nous avons remarqué que la plupart des groupes d'enfants, au-delà de la communauté de destin, se forment selon les origines, l'activité principale dans la rue, les trajectoires mais aussi selon les affinités. » [Dramé, 2010 : 107]

L'utilisation du terme de groupe est donc encore plus probante en ce qui concerne les *faxman*, qui ne bénéficient pas d'un contrôle ou d'un encadrement adulte : ils sont dans un processus de marginalisation, de « désaffiliation sociale » [Castel, 1995]. Les relations entre ces enfants sont basées sur la débrouillardise, l'ingéniosité face aux difficultés inhérentes à leurs conditions de vie communes : le regroupement est une stratégie de survie indispensable. Une autre différence entre ces deux types d'enfants des rues repose sur l'existence dans les groupes de *faxman* de sortes de rites initiatiques : le premier vol réussi, la première prise de drogue (le *yambaa*, le chanvre indien ou le *guinɛ*, un diluant industriel souvent inhalé après qu'il ait été imbibé sur un morceau de tissu ou sur les doigts), mais aussi les scarifications et les rapports sexuels avec les aînés du groupe. Ces pratiques, qui n'existent pas ou beaucoup moins entre les *taalibe* qui mendient la journée – sauf en ce qui concerne les viols, que les grands peuvent exercer envers les plus petits –, visent à marquer l'appartenance au groupe, elles permettent d'exprimer leur identité collective de *faxman*. Il s'agit aussi d'évaluer et de préparer le nouvel enfant des rues physiquement et moralement aux conditions de vie extrêmes dans la rue, en lui inculquant un certain nombre de valeurs communes au groupe d'appartenance [Dramé, 2010].

Alors que comme nous l'avons vu la population des *taalibe*-mendiants est de plus en plus constituée d'enfants venus souvent de pays souvent limitrophes, qui se regroupent par origine géographique et/ou ethnique ; les bandes de *faxman* sont plus fréquemment quant à elles composées de jeunes sénégalais de toutes provenances sociales et culturelles.

De prime abord, un observateur non averti amalgamerait ces deux sous-catégories d'ESR ; pourtant, on vient de voir qu'il existe des spécificités pour chacune d'entre elles. Encore une fois, il convient de préciser que la frontière n'est pas hermétique : comme on le reverra, c'est en relation avec leur statut d'enfant quêtant pour la religion que les *taalibe*-mendiants diffèrent des

faxman. Car en ce qui concerne leurs activités, d'une part les *faxman*, surtout quand ils sont jeunes, pratiquent eux aussi la mendicité ; les plus âgés quant à eux préfèrent le vol ou les autres actions illicites. D'autre part il serait faux de croire que les *faxman* n'ont que des pratiques illégales : ils peuvent exercer de menus travaux (éboueurs, porteurs, cirEURS, marchands ambulants etc.) au jour le jour ; dans ce cas, il s'agit bien d'une autre similitude entre ces deux types d'ESR.

Pourtant, les rapports entretenus entre les *taalibe*-mendiants et les *faxman* peuvent aller d'un sentiment de solidarité et d'entraide, à une attitude de rejet notamment due à une forme de concurrence pour les lieux stratégiques de mendicité, qui est à comprendre en relation avec la survie dans la rue sur le même territoire. De plus, les *taalibe*-mendiants envisagent parfois négativement le fait que les *faxman* les imitent dans leur présentation physique et certains de leurs agissements : ils ne veulent pas être amalgamés et rejettent surtout la prise de drogue et les activités illicites des *faxman*. Car ils peuvent ensuite en pâtir dans la manière dont ils sont considérés par la population ; cela même si comme on le reverra les sénégalais ne les confondent pas, eu égard aux référents symboliques, culturels et religieux sous-jacents à la quête religieuse traditionnelle. Ainsi, les *taalibe*-mendiants semblent capables en partie de discerner les pratiques et les activités allant à l'encontre des prérogatives attendues de leur statut. Malgré tout, en lien avec leur coexistence souvent simultanée dans les mêmes lieux et aux mêmes horaires, et à un autre ensemble de raisons, j'explique ci-dessous qu'une partie des *taalibe*-mendiants, non quantifiable encore actuellement, devient des *faxman*, ce qui complexifie d'autant plus la situation.

On peut enfin remarquer que la vie dans ces groupes de *faxman* étant elle aussi très dure, de nombreuses pathologies, physiques comme psychologiques peuvent en résulter :

« Il est des dangers évidents, pour l'enfant démunie, qui sont ceux que lui fait courir une mauvaise santé physique ou psychique. Les situations de risque et de mise en danger sont fréquentes sur les trottoirs des mégapoles du tiers-monde, où la consommation de produits toxiques est répandue. Suite à l'effet conjoint de la malnutrition et de la consommation de solvants, certains jeunes errants présentent un déficit important de la vigilance (...). Ceci les expose aux accidents (choc avec des véhicules), ou encore aux brûlures. (...) Ces individus isolés passent plus facilement inaperçus, dans la mesure où ils ont tendance à se retirer dans des zones urbaines en friche, et, pour certains à se laisser aller à une régression sévère. Enfin, (...) certains garçons en errance, constituent des proies faciles pour les trafics prostitutionnels de mineurs, trafics qui ne concernent pas exclusivement le tourisme sexuel étranger. »
[Douville, 2004 : 56-57]

La situation des *faxman* étant encore assez mal connue et étudiée, notamment au Sénégal, celle des *taalibe*-mendiants ayant fugué pour les rejoindre l'est d'autant moins ; dans ce domaine, très peu de recherches ont été réalisées jusqu'à maintenant. Voici les dires d'Abdoulaye Diop, le médecin du Samusocial Sénégal, lors d'un entretien réalisé le 5 mars 2010 dans les locaux de l'ONG (cf. en annexe) :

« Moi je participe à des colloques médicaux, mais tu sais quoi ? Y a pas de médecine de rue, alors qu'il y a la médecine de brousse, tropicale, de mer... J'ai fait des recherches et des études personnelles, mais rien d'officiel... Ça devrait exister, mais on voit jamais de fonds alloués pour ça. Alors qu'une grande étude serait très intéressante, car les enfants développent des protections spéciales. »⁵⁹

Le passage du statut de *taalibe*-mendiant à celui de *faxman*

Les *taalibe* restant souvent le soir en présence des *faxman*, ils peuvent alors en apprendre petit à petit les subtilités de la débrouillardise et de la survie dans la rue. En effet, certains *daara* étant implantés dans une banlieue trop lointaine du centre-ville, les *taalibe*-mendiants sont forcés de passer la nuit en centre-ville, notamment à Dakar, surtout les veilles de jours saints dans l'islam (le jeudi et le vendredi), en vue de pouvoir plus facilement profiter des dons d'aumône le lendemain aux abords des lieux de culte. Il se trouve aussi que certains *taalibe*-mendiants fuient de leur *daara* pour échapper aux mauvais traitements de la part de leur maître, ou pour ne plus avoir à lui donner l'argent qu'ils amassent durement grâce à leur quête quotidienne. S'ils restent alors en ville, ce qui est souvent le cas, ils peuvent devenir ainsi eux-mêmes des *faxman*. Car ils se sont souvent rendu compte qu'alors que le produit de la mendicité et des petits travaux effectués par les *faxman* leur reviennent entièrement, les sommes ou les objets qu'eux réussissent à récolter ne leur bénéficieront pas, puisque tout doit être donné ensuite au *boroom daara*.

Les interconnaissances et l'imitation sont primordiales à l'intérieur de ce microcosme des enfants des rues, ainsi que les effets d'une forme d'admiration pour l'autonomie et l'indépendance par rapport au monde des adultes induites par le style de vie et les pratiques des *faxman*. D'ailleurs, il semblerait que ce soient les *faxman* eux-mêmes qui se désignent par ce vocable, probablement suite au fait qu'ils ont plus ou moins coupé les liens avec leur famille, leur *boroom daara* et en quelque sorte la société.

On peut donc considérer que le passage du statut de *taalibe*-mendiant à celui de *faxman* consiste en un processus jalonné d'étapes, empreintes souvent au début d'une perception contrastée – entre attirance et répulsion – des premiers envers les seconds mais qui est souvent réalisé suite à un événement marquant. Ensuite, les capacités de survie que doivent acquérir ces deux types d'enfants des rues les rapprochent ; la rue attire les *taalibe*-mendiants par les formes de socialisation qui y sont spécifiques : entraide, jeu, mise en commun des bénéfices de leurs activités etc.

⁵⁹ Lors d'un échange de méls en mars 2011, ce même médecin m'avait dit qu'il encadrerait un étudiant en médecine effectuant sa thèse sur les maladies spécifiques des enfants des rues, en réalisant notamment des maraudes trois fois par semaine avec l'équipe du Samusocial Sénégal. En octobre 2013, lors d'une autre discussion électronique, il m'a expliqué que cet étudiant avait dû abandonner son projet faute de moyens alloués à son étude, et avait préféré prendre un autre sujet « moins contraignant ».

Bien sûr, si on considère le *taalibe*-mendiant comme un acteur social à part entière, alors il convient de préciser que chaque cas est différent ; il est malaisé, et même quasiment impossible, d'explicitier et de comprendre pourquoi un enfant franchira le pas de son arrivée réelle en situation de *faxman*, alors qu'un autre qui subit peu ou prou des épreuves idoines ne le fera pas [Lucchini, 1993, 1998a et b, 2001]. Il est aussi difficile, et même vain, de chercher à distinguer de manière précise les causes de l'attraction d'un *taalibe*-mendiant pour la rue d'une part, et celles qui l'inciteront effectivement à débiter sa "carrière" de *faxman* : ces deux éléments du processus d'entrée dans la rue sont interdépendants. On a déjà vu la trajectoire qui amène un certain nombre d'enfants dont la famille vit dans la même ville à devenir *faxman*. On pourrait schématiquement la définir comme commençant par le statut d'enfant "dans" la rue – qui y passe un certain nombre d'heures chaque jour, et garde donc contact avec sa famille -, puis d'enfant "à" la rue – celui qui fugue de sa famille de plus en plus fréquemment et pour des durées qui s'accroissent - et d'enfant "de" la rue : ce dernier type serait représenté par le *faxman*.

« L'entrée dans la rue est un processus (et non un état) progressif (et non discret), répondant à un ensemble de motifs (et non à une raison unique), qui font sens et événement, si bien que l'enfant vient à vivre principalement dans la rue *et* de la rue. »
[Dramé, 2010 : 52]

Sur la question des rapports entretenus entre l'ESR et sa famille, là aussi la situation est souvent plus complexe que cette catégorisation le laisserait entrevoir. Alors qu'un enfant peut peu à peu, en suivant un schéma séquentiel, décider de fuguer définitivement par suite de mauvais rapports avec ses parents ou des membres de sa famille, ce choix résulte aussi souvent d'une fragilisation et d'une distanciation progressives des liens entre l'ESR et sa famille. En effet, un *faxman*, de même qu'un *taalibe*-mendiant comme je l'ai déjà démontré, n'est pas obligatoirement en rupture totale avec sa famille. Ainsi, le *taalibe*-mendiant comme le *faxman* peuvent maintenir un contact, même épisodique et parcellaire avec leur famille ; qu'elle vive en milieu urbain ou en milieu rural. Quelquefois, celle-ci est même consciente du fait que son enfant vit dans la rue, mais elle peut y trouver des bienfaits, notamment en rapport avec l'apport financier que pourra stratégiquement représenter la mendicité et/ou les travaux informels qu'il réalise en milieu urbain (cf. encart n°21). Mais le niveau religieux est ici aussi important : les ESR choisissent souvent de rendre visite à leur famille surtout lors des fêtes religieuses (*Tabaski*, *Gamou*...) [Dramé, 2010 : 196].

On retrouve donc ici le thème des stratégies de survie élaborées tant par les familles que par les enfants, afin de s'adapter aux effets de la modernisation, de la paupérisation, de la vulnérabilité ; ainsi que de l'individualisme sous-jacent, qui déstructure les solidarités et les protections familiales et communautaires traditionnelles. Sans oublier peut-être une forme de

démission parentale vis-à-vis de leur rôle éducatif, lui aussi mis à mal actuellement ; ceci induit donc une recomposition des pratiques mises en place tant par les enfants que par leurs parents afin de s'adapter à cette situation, comme on l'a vu avec les raisons qui expliquent le fosterage d'un *taalibe*-mendiant à un maître migrant. Pourtant, comme on le verra plus loin (cf. encart n°21), les parents quelquefois réagissent plus ou moins négativement au fait que leur enfant *taalibe* devienne *faxman*. Ils peuvent connaître sa situation, et l'accepter, probablement en la taisant plus ou moins dans leur communauté ; ou bien très mal le percevoir. Car en quittant le maître coranique auquel ils l'avaient confié, l'enfant plonge sa famille dans la honte et l'opprobre ; cette réaction peut amener à ce qu'elle décide de couper totalement les liens avec lui. Encore une fois, on voit bien que la situation en jeu dans le cadre de ce phénomène de la mendicité infantile religieuse et de la vie dans la rue, notamment au niveau de l'implication familiale, est bien plus complexe qu'elle ne le paraît de prime abord et reste trop mal connue.

« Sa fuite même signant une transgression des idéaux et des projets familiaux, le jeune *taalibe* se trouve avoir atteint ainsi un point de non-retour ; dans ce type de situation, les vertus habituelles des solidarités familiales trouvent trop souvent leurs limites. On rencontre aussi certains maîtres cyniques qui n'hésitent pas à prendre eux-mêmes l'initiative d'abandonner ceux de leurs élèves qui rapportent insuffisamment... Certains donc sont fugueurs, d'autres ont été rejetés par leurs familles parce qu'ayant, de leur propre initiative, quitté l'école coranique, d'autres encore ont été exclus par leur marabout. » [Douville, 2004 : 66]

Je viens de présenter quelques explications qui poussent l'enfant à fuguer de sa famille, ou de son *daara* en ce qui concerne le *taalibe*-mendiant ; ainsi que l'attraction que le monde de la rue peut exercer sur lui. A cela s'ajoute l'attrait pour les grandes villes comme une sorte d'"eldorado", où les enfants ne subissent plus les contraintes et les injonctions des adultes, basées sur une forme de soumission difficilement acceptable. Sans oublier que : « la formation de l'identité et l'acquisition de l'autonomie se réalisent dans tout ce qu'offre et ce que permet la ville » [Gauthier, 1997 : 155].

La stratégie de survie et l'"agency" des ESR

Il s'agit donc ici d'une certaine manière moins de victimiser les enfants, que de comprendre leurs stratégies de survie. Car ils ne sont pas uniquement des individus passifs, face à leur situation de pauvreté et d'inégalité ; ils peuvent aussi plus ou moins être acteurs dans leurs choix et l'évolution de leurs trajectoires de vie. J'ai déjà abordé ce thème lors de la discussion concernant le fosterage et la migration du *taalibe* avec son *boroom daara* : il ne choisit certes pas à l'origine de migrer avec son maître, lui ayant été confié par sa famille. Mais lorsqu'il arrête son apprentissage coranique, suite à une longue maturation personnelle ou en fuguant brusquement

du *daara*, il opère bien des choix individuels en ce qui concerne les activités qu'il va avoir ensuite. Il peut travailler, souvent dans le domaine informel (cf. les entretiens d'Insa et de Saliou), retourner, provisoirement ou définitivement, dans sa famille – ce qui est de moins en moins le cas...- ; ou encore devenir un *faxman*, un “véritable” enfant des rues. Alors que la première migration de l'enfant est “passive”, le processus migratoire qui s'en suit peut être plus “actif” : il s'agit alors d'une « migration qui s'apparente à une fuite pour préserver son intégrité » [Deleigne et Pilon, 2011 : 98]. Pourtant le thème du choix infantile dans un processus migratoire reste complexe et ambivalent, et encore trop souvent essentialisé dans les recherches sur ce sujet :

« Les enfants expérimentent comme les adultes une variété de trajectoires migratoires, souvent de manière combinée à l'échelle de plusieurs années qu'il convient d'analyser sous la forme d'un processus : migrations rurales, urbaines, forcées, saisonnières, définitives... L'adoption d'une définition 'totale' de la migration démontre notamment les interconnexions et le flou des frontières entre ces différentes formes de migration. De plus, en tentant de montrer que les enfants sont également actifs dans la migration, l'utilisation de cette dichotomie s'avère naturaliste et essentialiste. Elle consiste à traiter les enfants comme un groupe spécifique homogène ignorant les différences au sein de ce même groupe. » [Razy et Rodet, 2011 : 21]

Il s'agit donc de replacer ce questionnement de l'existence ou pas d'un choix infantile en relation avec les phénomènes de la migration, de la fugue, de la vie dans la rue dans un cadre social plus élargi. Ceci en gardant toujours en point de mire le fait que l'évolution et les transformations sociales dans le contexte contemporain, marqué par une urbanisation galopante, des mouvements migratoires et des violences envers des enfants sur lesquels le contrôle communautaire et familial s'est distendu, induit un accroissement du nombre d'enfants que l'on pourrait alors considérer plus ou moins comme étant abandonnés. C'est donc l'hétérogénéité qui règne quant à cette vaste problématique de la vie d'enfants dans les rues des grandes villes sénégalaises.

Le thème de la stratégie de survie, appliqué aux *taalibe*-mendiants, me paraît donc ici plus objectif que celui visant à démontrer que sa trajectoire migratoire serait active ou passive. Il consisterait à prendre en compte la manière dont ils agissent et réagissent face aux défis et problèmes qu'ils rencontrent dans leurs pratiques quotidiennes, tout en reproduisant un ensemble de comportements et d'actes sociaux et religieux que j'ai précédemment longuement décrits. Ils acquièrent ainsi des compétences pour leur survie, par l'observation et par l'imitation, notamment des autres individus qu'ils côtoient dans la rue, et composent leur statut en rapport à l'altérité à laquelle ils ont ainsi accès.

« Ces stratégies sont le produit d'une rencontre entre les acteurs et un contexte économique, social et culturel. En ce sens, elles reflètent les imprécisions, tensions dynamiques et contradictions des processus d'intégration sociale des enfants et des

adolescents dans une société qui connaît des modifications majeures. Elles constituent ainsi un lieu d'observation privilégié de la structure sociale des personnes, des sociabilités et des réseaux dans ce contexte de mouvance sociale et d'effritement des liens sociaux traditionnels. Enfin, ces stratégies constituent un ensemble d'actions et de moyens légaux ou illégaux, marginaux, licites ou illicites, conscients ou inconscients ; bref, un ensemble de « réponses » élaborées par des acteurs sociaux à des situations ou des défis auxquels ils se trouvent confrontés. » [Aduayi-Diop, 2006 : 8]

On a déjà vu, lorsque j'ai discuté les phénomènes de la migration et du fosterage d'enfants à des maîtres d'école coranique migrants, que ces choix font souvent suite à des chocs (“covariants” ou “idiosyncratiques”) subis par les familles et qui les poussent à mettre en place ces stratégies. En ce qui concerne les enfants des rues et les *taalibe*-mendiants, ils peuvent aussi en élaborer, en vue de leur survie : des stratégies de prévention, en s'organisant pour limiter la survenue d'un évènement ; des stratégies de mitigation, qui visent à réduire les effets négatifs et néfastes de celui-ci lorsqu'il advient ; et des stratégies d'adaptation, à partir du moment où cet évènement s'est effectivement produit [FAFO/ENEA, 2010 : 10].

Leurs stratégies de prévention correspondraient à tenter de se protéger et de lutter avec leurs propres moyens contre les risques et les aléas de leurs pratiques, étant donné la dureté et la dangerosité de leur situation : nombre d'heures passées quotidiennement dans la rue, relations plus ou moins conflictuelles et sujettes à des violences avec le maîtres et les “grands” *taalibe* du *daara*, coprésence avec un ensemble d'autres mendiants dans les rues, ce qui peut provoquer une sorte de concurrence entre eux. Ces stratégies peuvent aussi viser, comme je l'ai déjà dit, à tout faire pour trouver l'argent qu'ils doivent quotidiennement ramener à leur *daara* ; ainsi l'historienne de l'UCAD Sokhna Sané m'a expliqué lors d'une entrevue en mai 2010 :

« Par exemple, la stratégie des taalibe peut être de refuser la nourriture qu'on leur donne contre des sandales, pour pouvoir ensuite les revendre, et avoir de l'argent. »

Les stratégies de mitigation et d'adaptation mises en place par les *taalibe*-mendiants visent, lorsqu'ils deviennent pour certains des enfants des rues à part entière, à faire correspondre leurs activités et leurs comportements avec ceux du *faxman*, en vue de survivre dans les rues. Mais ces stratégies d'adaptation sont importantes à appréhender même en dehors du cas où ces enfants fuguent du *daara* ou en sont rejetés par le *boroom*. Car elles permettent de comprendre de quelle manière ils peuvent composer avec les obligations relatives à leur statut d'enfant quêtant dans le cadre de la religion : à des heures et à des endroits prédéfinis, en élaborant un ensemble de pratiques corporelles, gestuelles et oratoires codifiées et en bénéficiant d'un moindre contrôle social et communautaire. On le voit donc, les facteurs qui amènent un enfant à devenir un *faxman*

sont basés sur un mélange de raisons individuelles, collectives et familiales ; sans oublier les facteurs socioéconomiques et politiques.

En relation à cette question des stratégies de survie et des processus d'adaptation élaborés par les ESR, dont les *taalibe*-mendiants, pour répondre aux situations hautement complexes qu'ils rencontrent, certains chercheurs, notamment des psychologues, utilisent le terme de "coping" pour désigner l'utilisation qu'ils font du réseau social de pairs avec lequel ils réussissent à entretenir des liens [Porcelli, 2011 : 138-139].

Mais c'est le concept d'"agency" qui me paraît ici le plus important et intéressant à discuter. Ce terme désigne « la faculté qu'ont les humains à se prendre en charge, à engager des choix de vie autonomes » [*ibid.* : 141]. Ce vocable, très en vogue depuis quelques années dans les études sur les migrations et le confiage d'enfants, part du principe que ces derniers auraient la capacité, comme les adultes, d'opérer des choix conscients vis-à-vis de leur trajectoire de vie. En effet, l'utilisation de ce terme permet de faire le lien :

« entre la vision largement partagée de migrations enfantines émancipatrices (appuyée sur la notion d'*agency*), qui ne cadre pas avec le modèle de l'exploitation, et la figure de l'enfant victime/vulnérable, traitable au niveau du droit. » [Razy et Rodet, 2011 : 29]

Mais même si on a vu que l'enfant opère des choix quant à sa décision de vivre dans la rue – qu'il ait fugué de sa famille ou de son *daara* ; et/ou qu'il ait effectué une autre migration après la première réalisée avec son maître pour le *taalibe*-médiant -, il s'agit ici de replacer le questionnement en relation avec les spécificités sociales, culturelles et religieuses du Sénégal : l'importance de la *siyâha* (migration à visée religieuse), de la confiance envers le maître coranique, de la dureté de vie qui doit accompagner l'apprentissage confrérique et coranique etc. Comme on l'a vu avec les notions d'exploitation ou de vulnérabilité, le cadre normatif selon lequel est élaboré ce concept d'"agency" – ici la promotion des Droits de l'enfant par les Organismes Internationaux – n'est pas toujours en adéquation avec le contexte local. J'en avais déjà discuté au sujet de la dichotomie qui me paraît trop réductrice en ce qui concerne les visions "positive" et "négative" de la migration et du fosterage infantiles.

« Définis comme 'vulnérables', mais également dotés d'une capacité d'agir sur ce qui leur arrive (...), voilà ce qui ferait la spécificité des enfants. Mais la notion de vulnérabilité pose tout autant de problèmes que celle d'*agency*, (...) car elle renvoie à une définition de l'enfance qui repose sur un statut de l'enfant et une conception de la famille qui sont loin d'être universels. (...) En matière de migration enfantine, (...) l'accent est mis sur les enfants migrants seuls auxquels est associé précisément le trait de la vulnérabilité ; comme s'il fallait trouver de l'*agency* dans des formes de résistance et de revendications des enfants pour 'contre' leur vulnérabilité. » [Razy et Rodet, 2011 : 29]

ENCART N°20 : Une soirée de “maraude” avec l’équipe du Samusocial Sénégal⁶⁰

Le Samusocial Sénégal est une ONG sénégalaise créée en 2003, adhérente à la charte et au code déontologique du Samusocial International (fondé en 1998, suite à la création du Samusocial de Paris en 1993). Il cherche à mettre en place un processus de prise en charge, normalement adressé à tous les individus exclus des mécanismes d’entraide traditionnels. Mais le Samusocial Sénégal s’intéresse plus particulièrement aux ESR, en réutilisant les méthodes et les principes de fonctionnement du Samusocial de Paris : en allant à la rencontre des enfants en danger dans les rues et en mettant en place des procédures d’urgence médico-psycho-sociale. Il est en lien avec les autres organismes (étatiques, ONG, société civile, OI...) et avec plusieurs ministères qui s’intéressent à cette problématique, avec lesquels il a créé des partenariats. L’un des buts du Samusocial Sénégal est de viser à la réinsertion des ESR qui le souhaitent dans leur famille. En ce qui concerne les *taalibe*-mendiants, l’équipe est aussi en contact avec certains *boroom daara*, afin d’instaurer des rapports positifs et de confiance avec eux (cf. l’entretien d’un éducateur du Samusocial en annexe). C’est actuellement l’un des seuls organismes d’aide qui ait réellement accès, de manière plus ou moins suivie, avec un nombre important de *faxman* dans les rues dakaroises. Outre les équipes qui sillonnent les rues, le Samusocial aide et accueille souvent en urgence les ESR dans son centre d’hébergement dakarois, ouvert sans interruption, qui constitue un foyer de repos et de loisirs dans lequel ils peuvent également venir spontanément se faire soigner ou se reposer. Les enfants ont aussi accès à une prise en charge psychosociale grâce à la présence d’un psychologue et de travailleurs sociaux, qui tentent de les resocialiser et de subvenir à leurs besoins d’écoute, affectifs et ludiques.

Selon le Rapport annuel du Samusocial Sénégal, voici les résultats des actions de prise en charge des enfants des rues en 2012 : « 367 nouveaux enfants répertoriés, plus de 5000 prises en charge individuelles, médicales ou sociales (en rue et au centre) ; plus de 21 700 repas servis dans le centre ; 335 hébergements ; et enfin, 108 retours en famille et orientations, ce qui porte à 599 le nombre total d’enfants qui ont été orientés par le Samusocial, dont 85% sont restés effectivement en famille » [SAMUSOCIAL SENEGAL, 2013 : 5].

Les maraudes sont des tournées de rue effectuées par l’équipe du Samusocial Sénégal de Dakar quotidiennement. Les Equipes Mobiles d’Aide (EMA, composées d’un travailleur social, d’un médecin et d’un chauffeur-animateur) apportent ainsi le jour et la nuit, dans un camion médicalisé siglé au nom du Samusocial, une assistance médico-psycho-sociale et nutritionnelle aux enfants. Elles ont des circuits précis, avec des arrêts récurrents dans les mêmes endroits où ils savent pouvoir rencontrer des ESR. On remarque d’ailleurs que souvent ces derniers attendent les EMA, pour se faire soigner ou seulement pour pouvoir leur parler, ayant créé un climat de confiance avec eux. Si j’ai demandé à venir avec une EMA faire une maraude de nuit, c’est notamment parce que les *taalibe*-mendiants ne pouvant pas être hébergés au centre d’accueil du Samusocial de Dakar – puisqu’ils vivent dans des *daara* -, il ne m’était donc pas possible d’en rencontrer là-bas de jour. De plus, ce qui m’intéressait plus spécifiquement lorsque j’ai pris contact avec cet organisme, c’était d’arriver à rencontrer des *taalibe* devenus *faxman* : dans ce cas, seules des maraudes de nuit me le permettaient. J’ai donc rencontré l’équipe du centre d’accueil et d’hébergement début février 2010 ; après avoir réalisé des entretiens avec deux membres (cf.

⁶⁰ Mes observations et mes courts entretiens relatés dans cet encart ressemblent fortement à ceux décrits dans le dossier que la sociologue Fatou Dramé a écrit en 2010 sur les enfants des rues à Dakar, réalisé suite à un travail de terrain avec l’équipe du Samusocial. Avec du recul ce n’est pas étonnant ; il se peut même que les enfants dont je cite des paroles figurent dans son étude ; ceci bien qu’il ne soit pas possible de le vérifier, suite à nos deux anonymisations des enfants questionnés. Quoi qu’il en soit, cela prouve bien la véracité de cette expérience permise grâce au Samusocial, ce dernier étant l’un des rares organismes ayant accès aux ESR tard le soir dans les rues dakaroises. En effet, vu l’extrême rareté des enquêtes empiriques sur cette question à Dakar, il est fort possible que les rares données existantes apparaissent dans plusieurs textes d’auteurs différents, ce d’autant plus que le Samusocial Sénégal est l’un des premières portes d’accès à cette population.

en annexe), et avoir ainsi créé de bons liens avec cette équipe, j'ai demandé et obtenu de réaliser une maraude de nuit le 5 mars 2010 (de 20 heures 30 à 23 heures environ).

Voici la manière dont je décris dans mon journal de terrain la rencontre avec un groupe d'enfants des rues à Dakar :

« Avant de demander à faire des entretiens, je réalise d'abord une observation flottante du principal site où le camion du Samusocial s'est arrêté à Dakar (dans une grande artère du centre-ville). Je veux voir la conversation courante entre les membres de l'EMA et comment sont leurs rapports avec les ESR. Même si je ne porte pas le maillot du Samusocial, les jeunes agissent avec moi comme avec les personnes du Samusocial. Ils me demandent mon âge, comme je m'appelle (« Notoudou ? »), si « le travail et les affaires marchent bien »... Mais ils ne me demandent pas d'argent et m'observent à la dérobée. Ils ne sont pas agressifs. Ils plaisantent avec nous et font mine de chercher la bagarre avec les hommes ; on voit qu'ils les connaissent et ont l'habitude de les voir. On sent une forte odeur de guinz et de colle à chaussure. Les enfants les ont cachés à nos yeux, mais si on leur pose la question de savoir s'ils sont drogués, ils disent que c'est vrai. Je vois l'un d'eux respirer fortement deux de ses doigts qu'il a mis dans son nez... Plusieurs femmes mendiantes, ou des hommes ivres ou drogués viennent demander de l'argent ou des soins, mais le Samusocial les repousse facilement ; apparemment, c'est parce qu'ils mentent et ne sont pas des ESR... L'équipe donne à boire (du lait je crois) aux enfants, et soigne la jambe purulente de l'un d'eux. L'ambiance est plutôt simple et pas stressée. A un moment éclate une bagarre légère entre faxman ; un policier apparaît, avec une matraque à la main. Il disperse les deux ou trois enfants, en étant très menaçant ; il nous regarde sans nous saluer. Le médecin de l'équipe Abdoulaye Diop me dit que les rapports avec les policiers sont plus ou moins faciles pour le Samusocial. Ils sont de deux sortes : il y a ceux qui considèrent que le Samusocial est dans le faux, et qui ne voient que la répression, le "déguerpissement". Et ceux qui sont plus compréhensifs, et qui envisagent le travail du Samusocial comme complémentaire au leur. Ainsi, le médecin me dit qu'une convention va bientôt être signée avec les responsables de la police, car les hauts gradés sont de plus en plus ouverts aux problématiques des ESR, et au travail du Samusocial (prévention, suivi médical...) ».

J'ai ensuite demandé si je pouvais questionner quelques *faxman* anciens *taalibe* ; après une hésitation, l'équipe a accepté. Ils se sont dirigés vers les enfants qu'ils savaient être dans cette situation, et quatre jeunes ont accepté de me parler. Les deux membres de l'équipe (les mêmes avec lesquels j'ai réalisé des entretiens) qui ont bien voulu jouer les intermédiaires et traduire les échanges, me pressaient pour que la discussion ne s'éternise pas. Je n'ai pas pu enregistrer leurs dires, ni les photographier : cela aurait selon l'équipe effrayé les enfants. J'ai donc dû prendre rapidement des notes à main levée, à la lumière intérieure du camion du Samusocial. Les voici :

« 21 heures : Le premier faxman me dit avoir quinze ans ; il parle bien, ouvertement et franchement (je pense qu'il a pris du guinz...). Il vient de Kolda, sans être passé par une autre ville avant d'arriver à Dakar. Au début ils étaient six taalibe avec leur marabout ; ils ont rejoint un autre marabout à Dakar. Ils ont fusionné, et après se sont séparés. Il voit ses parents quand ils viennent à Dakar. L'année dernière, il a été un mois en vacances chez ses parents ; ce sont eux qui l'avaient placé dans le daara. »

« 21 heures 10 : Le deuxième me dit avoir dix-sept ans ; il joue un peu le dur avec nous, mais répond gentiment. C'est un taalibe-fugueur, il me dit que « daara baxul » (« le daara, c'est pas bon »). Le daara était à Richard-Toll [nord du Sénégal], il voulait retourner chez lui mais il s'est trompé et s'est retrouvé à Dakar. « Mes parents savent que je suis dans la rue, je leur envoie de l'argent, ils savent que j'ai fugué ». Il est selon lui dans la rue depuis cinq ans. »

« 21 heures 30 : Le troisième faxman ne connaît pas son âge (il dit avoir quatre ans, mais semble plutôt en avoir huit). Il est très gêné devant moi ; il répond aux questions, mais en me tournant le dos. Il vient de Guinée-Bissau ; il est passé par Kolda avant d'arriver à Dakar, où est son école coranique. Il me dit qu'il va voir ses parents demain (?) à Kolda. Il a appris le wolof à Dakar ; il attend un ami pour rentrer au daara ce soir. Il doit donner 500 francs CFA par jour à son maître, sinon il le frappe ; il tient d'ailleurs une boîte de conserve de sauce tomate avec de la nourriture à la main. »

« 21 heures 45 : Le quatrième me dit avoir douze ans (mais il paraît plus vieux : peut-être quatorze ou quinze ans...) ; il répond aux questions en regardant par terre. Il ne veut pas beaucoup parler ; il me dit qu'après

qu'il a fugué de son daara, ses parents l'avaient mal vécu, car ça a été une honte pour eux. Après plusieurs questions à ce sujet, il avoue enfin qu'il n'a plus de nouvelles d'eux, et que ça l'embête beaucoup... L'entretien s'arrête là, il ne veut plus me parler. »

On retrouve dans ces quatre courts entretiens différents thèmes abordés plus haut : ces ESR ne sont pas originaires de Dakar, l'un d'entre eux ayant fait une étape sur son parcours de migration. Les trois premiers ont déjà fugué de leur *daara* ; quant au dernier, il n'est pas encore devenu *faxman*, mais il en côtoie tard le soir dans les rues. Les parents des trois *faxman* sont bien au courant qu'ils vivent dans la rue : pour deux d'entre eux, la rupture familiale n'est pas totale, puisque l'un au moins envoie de l'argent à ses parents. Alors que pour le dernier, ses parents avaient mal vécu le fait qu'il quitte l'école coranique et le maître auquel ils l'avaient confié. Cela a provoqué la rupture totale de leurs liens, car son attitude avait plongé sa famille dans la honte et l'opprobre au sein de sa communauté d'origine. En ce qui concerne les maîtres, celui du premier *faxman* a rejoint une de ses connaissances à Dakar, avant de s'en dissocier. Quant à celui de l'enfant qui est encore *taalibe*, leurs relations fonctionnent bien sur le schéma auparavant expliqué concernant les pires écoles coraniques migrantes existant en milieu urbain.

Bien sûr, je suis consciente du fait que si les enfants n'ont pas été très loquaces avec moi, c'est probablement du fait que j'étais une blanche occidentale. De plus, les conditions dans lesquelles ont été réalisés ces entretiens n'étaient pas idéales ; mais je voulais les voir dans leur environnement tard le soir. J'aurai aimé parler avec plus d'ESR ce soir-là, mais il nous a fallu rapidement ensuite quitter cet endroit (dans une rue proche du centre-ville) pour continuer la maraude. Enfin, sans être trop négative ni suspicieuse, je me suis tout de même demandé, sans pouvoir y répondre, si ces enfants m'avaient bien toujours dit la vérité, en particulier en ce qui concerne les liens entretenus par certains avec leurs parents. En effet, comme je l'ai explicité dans ma méthodologie, ils élaborent souvent des dires affabulateurs ; raison d'ailleurs pour laquelle je n'ai que peu questionné de "vrais" *taalibe*-mendiants. Ceci ne doit toutefois pas être mal perçu, car c'est à mettre en relation avec leurs stratégies de survie ; « Mais derrière ces discours se cache pratiquement toujours un besoin de se protéger ou de mieux tirer profit de la relation qui se construit » [Dramé, 2010 : 96].

La "carrière" et la déviance des ESR

« Un concept utile pour construire des modèles séquentiels de divers types est celui de *carrière*. (...) Cette notion désigne les facteurs dont dépend la mobilité d'une position à une autre, c'est-à-dire aussi bien les faits objectifs relevant de la structure sociale que les changements dans les perspectives, les motivations et les désirs de l'individu. (...) On peut facilement transposer ce modèle pour étudier les carrières déviantes. (...) La première étape d'une carrière déviante consiste la plupart du temps à commettre une transgression, c'est-à-dire un acte non conforme à un système particulier de normes. » [Becker, 1985 [1963] : 47-48]

A priori, on pourrait considérer les *faxman* comme des déviants ; mais j'ai montré ci-dessus qu'il existe bien des codes et des normes internes aux groupes d'enfants des rues. Ce milieu n'est donc pas totalement désocialisé : la vie dans la rue n'est pas anomique, car les enfants élaborent tout un ensemble de normes et de stratégies qui ne sont pas toutes déviantes. Elles visent à la survie, mais aussi à développer des compétences plus ordinaires et moins "anormales", ce que les nombreux discours sur les *faxman* ont tendance à négliger [Dramé, 2010]. L'apprentissage de la survie dans la rue représente ainsi une forme d'éducation par l'exemple et

l'observation ; un ensemble de pratiques et d'usages que le *taalibe*-mendiant va imiter afin de commencer sa carrière d'enfant des rues, s'il fait le choix d'y vivre totalement. Souvent, un évènement précis (bastonnade de son maître, somme non réunie, retard) va servir de déclencheur pour qu'il débute réellement sa "carrière", après qu'il ait peu à peu pris pied dans ce milieu. Ainsi comme me l'a dit Abdoulaye Diop, le médecin du Samusocial Sénégal lors d'un entretien (cf. en annexe) :

« Les taalibe-mendiants ont besoin d'un déclic pour devenir faxman. Un jour, ils peuvent utiliser leurs sous pour jouer, ils se font alors battre par leur marabout [maître] ; donc ils ont un déclic et deviennent des faxman. Donc le fait d'être un taalibe-mendiant est encore une fonction, la dernière barrière avant faxman. »

Le *faxman*, même si on peut considérer qu'il ne constitue pas à proprement parler strictement un déviant, est stigmatisé comme tel : ce fut le cas pendant longtemps dans les politiques nationales à son encontre ; c'est encore souvent la manière dont il est perçu par la population sénégalaise. Pourtant quasiment dès le début de leur intérêt pour ce phénomène des enfants des rues, les OI et les ONG ont rejeté les termes de déviance et de délinquance, pour se recentrer sur l'explication des raisons de cet état de fait. Comme on l'a vu, après une période de victimisation de cette population, ils réorientent leurs activités et leurs points de vue sur la question des stratégies de survie qu'elle élabore, afin de mieux en comprendre les enjeux sociétaux.

La majorité de la population sénégalaise quant à elle rejette souvent les *faxman* ; elle les craint et a de la défiance envers eux. Elle leur attribue tout un ensemble de caractères et de pratiques négatifs (voleurs, fainéants, drogués...), qui peuvent reposer sur des faits réels, mais essentialisent quelque peu la situation et les activités effectives de ces enfants. Le fait qu'ils soient en rupture familiale – bien que comme on l'a vu, ce ne soit pas toujours le cas – accentue cette vision : dans la culture sénégalaise, un enfant ne doit pas s'opposer ni entrer en contradiction avec le monde des adultes et avec sa famille. La réaction des *faxman* à cette perception est là aussi multiple : certains d'entre eux s'approprient quelquefois ce statut de déviant, étant plus ou moins en rejet de la société adulte et de ses référents : dans ce cas, ils incorporent et assument cette "étiquette", ce qui leur permet de continuer à effectuer les mauvaises pratiques qui leur sont reprochées. Le *faxman* crée alors une « identité secondaire » [Lucchini, cité par Dramé, 2010 : 95], élaborée en miroir de celle que la société calque sur lui. Mais il peut aussi trouver ces critiques et cette étiquette de déviant injustes, au regard de la dureté de la vie dans la rue, qui pour lui induisent inévitablement des pratiques visant à y survivre. On peut donc dire que les pratiques des *faxman* en elles-mêmes ne sont pas déviantes, elles sont ici à envisager dans le cadre d'une stigmatisation sociale. Ainsi :

« (...) il arrive que nous percevions la réaction de défense qu'à l'individu stigmatisé à l'égard de sa situation comme étant l'expression directe de sa déficience, et qu'alors nous considérons à la fois la déficience et la réaction comme le juste salaire de quelque chose que lui, ou ses parents, ou son peuple, ont fait, ce qui, par suite, justifie la façon dont nous le traitons. » [Goffman, 1975 [1963] : 16]

La population a donc une perception stigmatisante de l'enfant des rues ; pourtant, les *taalibe*-mendiants subissent moins d'opprobre de la part de la population, sauf lorsqu'ils deviennent eux-mêmes des *faxman*. Alors, on peut se demander sur quoi reposerait une différenciation plus clairement identifiable entre ces deux "étiquettes" ? On peut considérer que cette dichotomie est due à l'attribution d'une « *identité sociale virtuelle* », qui se baserait sur un ensemble de caractères le plus souvent difficilement catégorisables de prime abord. Cette nouvelle approche semble alors en mesure de différencier de manière plus probante ces deux types d'ESR, puisque nous avons vu que toutes les classifications existantes, entre les enfants de/dans/à/en situation de rue ; ou travailleurs/en rupture familiale/exploités et même ci-dessus entre *faxman*/*taalibe*-mendiants ne se révèlent pas satisfaisantes, surtout dans le cadre spécifique de la société sénégalaise.

« (...) le caractère attribué à l'individu, nous le lui imputons de façon potentiellement rétrospective, c'est-à-dire par une catégorisation « en puissance », qui compose une *identité sociale virtuelle*. Quant à la catégorie et aux attributs dont on pourrait prouver qu'il les possède en fait, ils forment son *identité sociale réelle*. » [Goffman, 1975 [1963] : 12]

C'est donc à l'« *identité sociale réelle* » du *taalibe*-mendiant que je m'intéresse dans cette recherche. Car si le *faxman* ne peut être objectivement et strictement considéré comme un déviant, alors le *taalibe*-mendiant doit l'être encore moins. En effet, en tant que jeune mendiant au nom de la religion, il joue le rôle attendu de sa communauté et de sa société, dans le cadre de son apprentissage coranique : il a une « *fonction* » sociale, comme me l'a dit le médecin du Samusocial. On pourrait aussi objecter que si la population est plus indulgente par rapport aux *taalibe*-mendiants, c'est dû au fait que ce sont des enfants ; mais il se trouve que les *faxman*, les enfants des rues, sont eux beaucoup moins bien considérés. Ainsi, le maître d'école coranique toubien Maktar m'a affirmé vivement de lui-même, lorsque je le questionnais sur la mendicité des *taalibe* :

« *Il y a des enfants de la rue qui font la mendicité qu'on colle l'étiquette « taalibe », et ces gens-là viennent des daara de Guinée, Guinée-Bissau, Gambie... Quelquefois ils ont fugué, mais faut pas les confondre, hein !* »

Il va donc s'agir maintenant de s'intéresser au rôle, au statut et à la fonction sociaux du *taalibe*-mendiant, qui composent selon moi sa véritable identité sociale au Sénégal. Car il convient de démontrer que même si la permanence de la catégorie des ESR au Sénégal est due à tout l'ensemble de difficultés économiques, sociales et politiques déjà explicitées, en ce qui concerne le

taalibe-mendiant se rajoutent en sus des explications notamment religieuses et symboliques, qui permettent ainsi à la population de ne pas amalgamer ces enfants aux autres ESR et d’“excuser” ou de justifier la permanence de la mendicité infantile. Comme on l’a vu, de plus en plus la population urbaine reconnaît que la mendicité des *taalibe* peut s’apparenter à une forme d’exploitation de ces enfants par leur maître. Mais une partie d’entre elle reste assez indulgente face à cette pratique, rattachée à certains principes et coutumes inhérents à la tradition religieuse et culturelle sénégalaise, dont j’ai décrit auparavant les soubassements et l’importance. Pourtant, la difficulté actuelle relative au statut et au rôle du *taalibe*-mendiant dans la société sénégalaise, envisagés différemment selon le type d’acteur qui s’intéresse à sa situation, repose notamment sur une dichotomie dans la perception des Droits fondamentaux de l’enfant et de l’exploitation infantile, thème que j’ai déjà discuté aussi d’un point de vue éducatif et scolaire.

C’est ainsi selon moi dans le cadre des échanges de dons, avec à la base l’importance symbolique et relationnelle de l’aumône surrogatoire (*sarax*) qui sont primordiaux à appréhender ici, que l’on peut comprendre la réelle spécificité du *taalibe*-mendiant, et non pas seulement au regard de sa place dans le vaste groupe des enfants des rues. Car la mendicité pratiquée par les *taalibe*-mendiants a indéniablement une importance religieuse, mystique et sociale incontournable vis-à-vis du phénomène de l’échange de différents dons, coraniques et confrériques, au sein de la société sénégalaise. Cela me permettra d’expliquer la permanence de cette pratique mendicante d’enfants dans le cadre de leur apprentissage coranique, puisque force nous est de constater que malgré tous les programmes et projets élaborés depuis quelques décennies afin de l’éradiquer ou tout au moins de la juguler, ce phénomène est toujours existant actuellement au Sénégal.

Il s’agit donc de replacer au centre du questionnement l’importance des facteurs et des représentations sociaux, culturels et religieux, des croyances et des coutumes qui expliquent, en plus des facteurs politiques et économiques la permanence de ce phénomène des *taalibe*-mendiants au Sénégal. Les échanges de dons si profondément ancrés dans le fonctionnement de la société sénégalaise, que je vais maintenant analyser, nous permettront de comprendre quels rôles ils jouent au regard de la définition du statut et de la fonction du *taalibe*-mendiant, qui ont évolué suite à tous les bouleversements précédemment analysés.

SIXIEME PARTIE : La théorie du don appliquée à la sphère religieuse sénégalaise

La théorie du don initialement élaborée par Marcel Mauss au début du XX^e siècle, qui fut depuis lors érigée par tout un ensemble de chercheurs, sociologues et anthropologues comme un paradigme est fondatrice pour l'explication de tout un ensemble de phénomènes relatifs aux échanges ayant lieu dans toutes les sociétés. Au début utilisé pour décrire des pratiques spécifiques dans les sociétés dites "primitives", c'est-à-dire sans Etat à la façon des sociétés occidentales, ce paradigme permet depuis quelques décennies de jeter une nouvelle lumière sur la manière dont dans les sociétés modernes, on peut aussi expliquer la persistance de pratiques et d'activités relatives à l'entretien de liens sociaux qui n'entrent pas dans le cadre d'un échange purement marchand.

Il ne s'agira pas ici de discuter totalement la théorie du don, notamment parce que c'est un questionnement qui subit actuellement un regain d'intérêt, et se trouve donc être dans un processus d'approfondissement et de redéfinition scientifique qui foisonne depuis quelques années. En effet, après une période de latence pendant laquelle cette théorie paraissait soit obsolète, soit relever de questionnements qui n'auraient concerné que la frange la plus ethnographique de l'anthropologie, des chercheurs ont tenté de démontrer le bien fondé de son utilisation pour discuter de pratiques encore très actuelles. C'est notamment le cas en France de Maurice Godelier [1996], d'Alain Testart [2007], de François Athané [2011], d'Alain Caillé [2000] et de Jacques T. Godbout [2000 [1992], 2007]. Ces deux derniers ont remis au goût du jour, avec la Revue du M.A.U.S.S. (Mouvement Antiutilitariste dans les Sciences Sociales, créée en 1981), une explicitation très théorique de ce "tiers paradigme", face aux deux autres grands paradigmes plus anciens, qui seraient représentés par l'utilitarisme, basé sur la recherche de l'intérêt individuel et le holisme, qui vise à entretenir le bien-être commun des individus dans une société. En effet, leurs travaux sont très intéressants et éclairants sur l'adaptation du paradigme du don à des phénomènes sociaux actuels et modernes ; j'en discuterai certaines théories et controverses importantes pour mon étude. Celle-ci vise certes à utiliser les travaux initiés par Mauss, mais en me basant sur un ensemble empirique dont j'ai jusqu'à maintenant montré l'intérêt et les spécificités sociales, politiques, culturelles et religieuses relatives au Sénégal.

Dans cette sous-partie, je vais réaliser une description des quatre types de dons à base religieuse qui existent au Sénégal actuellement, et qui permettent l'entretien de rapports d'alliance entre différents groupes de la société musulmane, avec l'importance déjà notée de la *baraka* à la base de ces interactions. Cela me permettra d'explicitier que ces dons peuvent être envisagés

comme appartenant au champ de l'«économie de la prière», et en ce sens participent d'un échange entre différents partenaires religieux. Je discuterai ensuite l'ambivalence actuelle relative à la manière dont la population envisage et réagit vis-à-vis des différents groupes de mendiants, dont font partie les *taalibe*, en relation avec les perceptions religieuses et traditionnelles de la pauvreté. Je m'appesantirai ensuite sur la théorie du don initiée par Mauss et plus précisément sur certaines de ses composantes, telles que la différence entre le don et l'échange ; ainsi que la question de la réciprocité, notamment en utilisant les travaux d'Alain Testart [2007], de Marcel Hénaff [2010] et d'Alain Caillé [2000]. L'analyse de la «théorie de l'aumône» de Mauss et l'utilisation des écrits de Guy Nicolas [1996] permettront de comprendre le rôle spécifique que joue l'un de ces dons au Sénégal : le *sarax*, c'est-à-dire l'aumône surrogatoire réalisée envers les pauvres.

Finalement, il s'agira de replacer le *taalibe*-mendiant au cœur de mon analyse. Eu égard au statut d'intermédiaire – et pas de médiateur - de cet enfant entre les acteurs interagissant dans le champ des dons échangés par les croyants, je serai alors en mesure de définir plus précisément en quoi son statut et sa fonction sociale et religieuse ont évolué au Sénégal ; et dans quelle mesure je considère que c'est seulement par l'entremise de la théorie du don qu'il est selon moi possible de comprendre la persistance, même si elle subit des mutations, de la mendicité musulmane des *taalibe*-mendiants.

1. Les rôles des dons coraniques et confrériques

Différentes sortes de dons

Au Sénégal comme dans beaucoup d'autres sociétés, il existe plusieurs systèmes d'entraide basés sur des principes coraniques et/ou confrériques, pratiqués par la population envers les pauvres, dont les *taalibe*-mendiants. Je vais ici réaliser une typologie des différents types de dons religieux qui y sont présents, afin d'explicitier ensuite les spécificités sociales et religieuses et l'importance symbolique du don dans cette société.

Ces présents peuvent être adressés soit directement aux pauvres ; soit au marabout auquel est affilié un musulman sénégalais, ou comme on l'a vu à un maître d'école coranique auprès de qui une famille a placé un enfant pour son apprentissage coranique. Dans ce cas, le *sérin* est censé redistribuer les dons, effectués en nature ou de plus en plus sous forme monétaire, aux autres disciples qui en auraient besoin, ou à ses élèves s'il est un maître. Je ne m'attarderai pas ici sur les différentes controverses concernant les abus régulièrement relevés, donnant lieu à des

polémiques, relatifs à l'usage que certains chefs religieux font des sommes très importantes qu'ils ont accumulées suite aux dons de leurs disciples. Je précise un peu plus loin l'importance des tournées de quête (*ziâra*) dans le champ de l'économie de la prière sénégalaise.

Tout d'abord, dans la religion musulmane, le troisième des cinq piliers de l'islam commande de pratiquer la *zakât*, "l'aumône légale", qui signifie en arabe "purification morale, vertu, piété", c'est-à-dire l'obligation pour chaque musulman pouvant se le permettre de donner aux pauvres une partie de ses revenus annuels. Cette obligation religieuse a aussi un caractère social, en visant à limiter la richesse des groupes sociaux les plus favorisés et en visant à l'unité de la *umma* (la communauté des croyants). Cette sorte d'impôt religieux peut être constitué d'argent ou de nourriture ; son calcul est très codifié dans le Coran, et varie selon la nature des biens comptabilisés comme étant islamiquement imposables. Il est la plupart du temps, dans le système confrérique sénégalais, adressé au marabout auquel un disciple est affilié ou à un maître d'école coranique, souvent lors de fêtes religieuses. Les élèves sont censés en bénéficier aussi, puisque cet argent dans l'islam doit être adressé aux populations les plus pauvres.

« Recevant et centralisant cette contribution [la *zakât*], les chefs religieux sont donc aussi redistributeurs, et de cette façon, purificateurs des biens de ce monde. Les « personnalités éminentes » de l'Islam, confrérique ou non, jouent donc un rôle temporel d'aide aux nécessiteux, par la redistribution, sous forme d'aumône, de la *zakât*, mais aussi un rôle spirituel de réinsertion des déshérités dans la communauté des croyants (*umma*). » [Vuarin, 1990 : 607-608]

Dans les *daara*-exploitations, elle est prélevée sur la récolte du ou des champ(s) et partagée entre tous les membres [Diop A. B., 1981 : 317 (note 40)]. Il semblerait que la *zakât* ait un rôle plus important dans le rapport d'alliance entre un *taalibe*-disciple adulte, afin de réactiver régulièrement son allégeance, que dans le fonctionnement des *daara*, en milieu urbain religieux ou moderne, ou des *daara*-exploitations. Ce n'est pas en effet, comme expliqué auparavant, le moyen principal de revenus des *boroom daara*, loin s'en faut : « Seuls les maîtres réputés et âgés en bénéfici[ent] et l'exigent encore sous forme de cadeau lors d'une visite de courtoisie » [Santerre, 1973 : 96]. Dans la *muridiyya*, les *taalibe* qui exercent une activité commerciale rentable, et ceux qui ont émigré, prélèvent une importante part de leurs revenus pour donner cette "dîme" à leur *seriñ* chaque année, notamment lors des *ziâra*, les tournées de quête confrérique (cf. *infra*) [Biaya, 2003 : 312].

« Etant une obligation culturelle, le croyant s'en acquitte de lui-même sans attendre qu'on vienne le solliciter. Il lui est permis d'en assurer la répartition s'il est en mesure de le faire en conformité avec les textes religieux. Sinon il doit confier la tâche à un imam ou une autorité religieuse ou tout autre individu musulman digne de confiance. (...) Il est parfaitement légal de verser la *zakate* aux institutions qui accueillent des élèves de l'enseignement islamique, **s'il s'avère que leurs parents sont pauvres** ou

que les enfants sont des orphelins démunis. » [Mbacké, 1994 : 43-44 ; surligné par l'auteur]

L'*addiya* est un autre don non spécifié par le Coran mais obligatoire dans le système confrérique, bien qu'il n'ait pas de caractère officiel. Il s'agit d'une somme symbolique volontaire, donnée souvent pendant les grandes fêtes confrériques, par exemple le Magal pour la *muridiyya*, ou le *Mawlud* (*Gamou* en wolof ; commémoration musulmane de la naissance du Prophète) pour la *tijâniyya*, au marabout attaché à la famille du donneur ou au grand *Xalif* de la confrérie. Ce don, dont la valeur varie fortement selon le capital économique du disciple, peut être redistribué entre les différents affiliés qui en ont besoin (mariage, naissance, commerce...), ou qui sont ainsi récompensés pour leurs prestations (travail, prières...). L'*addiya* vise, de même que les autres dons confrériques ou mystiques (*sas* et *sarax*, cf. ci-dessous), à bénéficier de *baraka*, ici de celle possédée par le marabout. Mais au contraire de la *zâkat*, qui est un don coranique obligatoire, ou le *sas*, l'*addiya* ne serait « remis au marabout pour exprimer la reconnaissance du taalibe à son sange (maître), [que] pour le service sollicité et rendu » [Biaya, 2003 : 312]. Il faut donc que le disciple soit satisfait, au niveau mystique ou temporel, de l'intervention du marabout auquel il a prêté allégeance pour qu'il lui adresse un *addiya*.

« Dans le système religieux confrérique, il est recommandé aux adeptes de faire des dons à leurs marabouts. Ces derniers, ainsi dégagés des soucis matériels, peuvent se consacrer à leur mission spirituelle ; les fidèles, en retour, bénéficient de la grâce (*baraka*) de leurs maîtres. Ces dons, appelés *addiya*, ne sont pas assimilables aux aumônes (*sarax*) faites aux pauvres (*miskin*), même s'ils ont un but identique : l'obtention du salut. (...) Sans être reconnu par les textes sacrés, l'*addiya* revêt un caractère d'obligation plus grande que l'aumône recommandée par le Coran. » [Diop A. B., 1981 : 300-301]

Quant au *sas*, c'est un autre don confrérique, monétaire ou en nature, « une contribution fixée par le marabout à chaque fidèle à des moments de son choix » [Mbacké Babou 1997 : 34]. Il est demandé par le *sèriñ* lorsqu'il veut réaliser un projet à caractère religieux précis, ou s'il cherche à impressionner le *Xalif général* de sa confrérie, par exemple lors des manifestations confrériques [Biaya, 2003 : 311]. Il est lui aussi non coranique, et plus aléatoire que l'*addiya* ; c'est la *muridiyya* qui en a été l'instigatrice :

« [Le] *sas* « part, portion » [est une] offrande obligatoire « inventée » vers 1947 pour financer la construction de la mosquée de Touba. Son montant est fixé par les cheikh pour chaque disciple ou chaque *dahira*. » [Diop M. C., 1981 : 88 (note 14)]

Ce que l'on désigne en wolof sous le terme de *sarax* (qui vient du mot arabe *sadaqa*, "aumône, sacrifice"), et dont j'ai déjà noté l'importance en regard de la *baraka* qui transite entre plusieurs acteurs musulmans confrériques sénégalais, correspond à un quatrième don. Celui-ci, qui est reconnu dans le Coran – comme la *zâkat*, et contrairement à l'*addiya* et au *sas*, qui sont des

dons confrériques - vise plus spécifiquement à l'espoir de l'obtention du salut divin par le donateur. Nous verrons ultérieurement, en nous basant sur la théorie de l'aumône initiée par Mauss, le rôle prépondérant que joue le *sarax* dans la maintenance du statut du *taalibe*-mendiant au sein de la population mendicante sénégalaise. Cette "action de grâce" repose sur la notion de miséricorde divine (*rahma* ; l'un des premiers noms d'Allah est d'ailleurs *Rahman*, "le Miséricordieux"). Comme on l'a vu précédemment, dans l'islam soufi encore plus que dans l'islam non confrérique, le *seriñ* fait office d'intermédiaire entre son disciple et Allah, afin de le faire bénéficier de la grâce divine. L'action de grâce représentée par le don de *sarax* permet dans ce cadre d'entretenir la cohésion et l'entraide sociale dans la *umma*. Le salut des croyants repose donc sur la miséricorde divine, Allah étant plus enclin à accorder sa *rahma* aux croyants qui font l'aumône à leur prochain. L'entraide dans la communauté islamique (le terme *umme* désigne aussi "la mère" en arabe) étant une notion prépondérante dans l'islam, on comprend que le don d'aumône aux plus nécessiteux, selon une codification précise des conditions selon lesquelles un individu est "autorisé" à mendier, est très valorisé. On peut citer par exemple un *hādith* du prophète : « *Soyez assidus à la prière, faites l'aumône, vous retrouverez auprès d'Allah le bien que vous aurez acquis à l'avance, pour vous-même* ». Dans cette vision morale du don, la générosité envers le prochain qui éprouve des difficultés reconnues vise à la cohésion et à la solidarité à l'intérieur du groupe des croyants.

Une forte proportion des Sénégalais, même si tous ne le reconnaissent pas ouvertement, a l'habitude d'aller régulièrement "prendre conseil" auprès d'un marabout devin ou guérisseur. Afin que ses conseils et ses injonctions se réalisent, le marabout prescrit souvent au consultant de réaliser un "sacrifice" envers des pauvres dans la rue : handicapés, vieilles femmes, et souvent *taalibe*-mendiants, car ceux-ci en tant qu'enfants sont censés être plus proches de Dieu. Le marabout prescripteur désigne, grâce à des méthodes de divination qui peuvent être basées sur des lettres, des chiffres ou d'autres techniques (carrés magiques, cauris, *listixar* (divination par les rêves)...) en quoi consistera le *sarax*, et à quel type d'individu, souvent un ou des mendiants, il doit être adressé [Kuczynski, 2002 ; Sow, 2006 ; Hamès, 2002, 2007, 2008]. On retrouve ici l'ambivalence précédemment explicitée entre les compétences "cachées, secrètes" ou "claires, visibles" (respectivement *sirr* et *bayân* en arabe) des marabouts. Ainsi, lorsque le *sarax* est une offrande pieuse qui vise à la recherche du bien-être spirituel ou matériel, et/ou qu'elle est effectuée avec une volonté d'entraide sociale et dans le cadre de la recommandation musulmane, cet acte appartient au domaine du *bayân*. Mais si le don d'aumône est réalisé en vue d'atteindre des objectifs plus personnels (lutter contre des problèmes temporels, conjurer un mauvais sort, obtenir quelque chose...), alors le *sarax* devient une pratique relevant du *sirr*. La frontière entre

ces deux domaines n'est pas labile, puisque le Coran lui-même reconnaît que certaines pratiques de divination existent, tout en prévenant le croyant contre la dangerosité de les utiliser ou de les mettre en pratique. Le même terme de *sarax* désigne donc au Sénégal les aumônes religieuses, mais aussi les "sacrifices" prescrits par un marabout devin/guérisseur lors d'une "consultation".

Le rôle social, religieux et économique de ces dons

La *zâkat* est une loi coranique incontournable, un acte de foi, alors que le *sarax*, l'*addiyya* et le *sas* sont des dons surrogatoires à ceux prescrits par le dogme coranique d'un musulman envers un pauvre. Ils représentent donc des visions différentes du rôle attribué à la pratique du don et de l'aumône. Dans tous les cas, il s'agit d'en retirer un bénéfice personnel, une sorte de salut divin, avec ou sans intercesseur : être un bon pratiquant musulman aux yeux d'Allah en ce qui concerne la *zâkat* ; ôter de soi des problèmes ou des malédictions pour le *sarax*, lorsqu'il fait suite à une prescription maraboutique ; entretenir des liens privilégiés avec le *sëriñ* auquel un disciple a prêté allégeance pour l'*addiyya* et le *sas* [Diop A. B., 1981]. La *zâkat* et le *sarax*, lorsque ce dernier est donné spontanément, sont deux types d'aumône que le croyant adresse aux membres les plus nécessiteux de sa communauté, et qui visent officiellement à entretenir le lien social et la solidarité ; ainsi qu'à bénéficier de la grâce et de la miséricorde divines pour le donneur. Comme on le reverra plus loin, ce qui circule dans tous ces types de dons, peut-être plus au Sénégal que dans d'autres pays musulmans où le soufisme est moins prépondérant, est le principe mystique de la *baraka*.

On a vu que tout un réseau a été mis en place au sein des confréries sénégalaises : il existe des *daara*, à l'origine des sortes de villages communautaires qui servent à mettre en valeur les champs des marabouts ; ainsi que des *dahira* en ville, des associations religieuses, où sont par exemple effectuées des soirées de prières et qui récoltent des fonds pour eux. Sont organisées aussi régulièrement des manifestations mobilisant beaucoup d'adeptes, et qui célèbrent des événements majeurs de l'orthodoxie musulmane - comme la naissance du Prophète Muhammad - ; ou de la confrérie, souvent en rapport avec un événement marquant de la vie de son fondateur. Il s'agit alors pour le fidèle d'effectuer des pèlerinages auprès des chefs de confrérie et des marabouts de celle-ci, aux mausolées des fondateurs et dignitaires défunts, ainsi que des prières en communauté. En y participant, les adeptes se ressourcent spirituellement, et revivifient le culte du fondateur, grâce à la récitation des poèmes qu'il a écrits à la gloire d'Allah et de son prophète Muhammad. Ils effectuent aussi des dons aux chefs confrériques, descendants de ces derniers et chefs vivants de chaque confrérie, et aux autres marabouts ayant la *baraka*, ce qui permet à cette sorte de force surnaturelle de circuler parmi les fidèles. On peut revenir ici sur certaines critiques,

déjà notées, qu'adressent les courants réformistes de l'islam envers le système confrérique traditionnel sénégalais :

« Cette critique s'appuie d'ailleurs sur la distinction terminologique entre la *zakât* proprement dite et la contribution personnelle du Taa libé à son « marabout (*adhiya*), payée annuellement lors d'une visite (*ziara*), que ce dernier n'est pas tenu de redistribuer et qui circule généralement du pauvre au riche : la confusion de ce « présent » avec l'impôt-aumône [*zakât*] ne doit pas être faite. Enfin, dernière et plus grave critique : les « marabouts » ne redistribuent qu'une faible part des contributions reçues, conservant pour leur usage personnel la plus grande part de celles-ci. » [Vuarin, 1990 : 619]

Une des fonctions du don peut être de marquer l'appartenance d'un musulman à une communauté à base confrérique pour les dons d'*adhiya* et de *sas*, en quelque sorte de replacer sa propre allégeance à un chef religieux dans la chaîne qui le rattache symboliquement au fondateur de sa confrérie. Comme on l'a vu, le principe de l'allégeance d'un disciple contre le travail et les dons pour le marabout fut prépondérant au Sénégal tout d'abord dans le fonctionnement de la *muridiyya*, avant de s'étendre aux autres confréries :

« La *baraka* déborde alors le cadre mystique pour intégrer aussi une signification matérielle. Pour le taalibe, les dons comme le travail au profit du marabout deviennent la manifestation d'un attachement social et religieux, une manière de signer son appartenance à la communauté. Aussi leur valeur acquiert un caractère plus symbolique et idéologique que technique et économique. Ce qui compte ce n'est ni la qualité ni la quantité de ce qu'on donne, mais le geste lui-même qui permet de se raccorder à la grande chaîne qui conduit jusqu'à Ahmadu Bamba. Le problème n'est pas ici d'acheter le Paradis ou d'échanger prière contre travail, mais plutôt de vaincre une angoisse, celle d'être isolé, seul, et ce d'autant plus qu'on ne conçoit pas la religion en dehors du cadre confrérique, le rapport du fidèle à la confrérie prenant progressivement le pas sur son rapport à Dieu. » [Mbacké Babou, 1997 : 35]

Cela rappelle une autre volonté d'appartenance, celle que chaque musulman envisage vis-à-vis de la *umma*, la communauté des croyants dans l'islam, les raccordant dans la longue chaîne de transmission (*silsila*) remontant jusqu'aux temps du Prophète, que le don obligatoire de la *zakât* permet de réactiver régulièrement. On retrouve aussi l'importance du rattachement à un corpus de transmetteurs en ce qui concerne la validité des *ahādīth* du prophète (*isnād*) [Launay et Ware 2009 : 136]. Ainsi que dans le domaine du savoir et de l'enseignement coranique : comme on l'a vu, « la chaîne de transmission du savoir » (*sanad*) et la permission donnée par un maître à un de ses *taalibe* d'enseigner à son tour un autre texte que le Coran (*ijâza*) sont incontournables dans ce système [Fortier 1997 : 103].

La perpétuation de ces dons permet d'entretenir les liens d'allégeance et les prestations mutuelles entre les disciples et leurs marabouts ; et pour les premiers de ne pas se sentir isolés au sein des communautés de croyants plus ou moins fidèles aux principes de fonctionnement du

système confrérique. Ces spécificités religieuses tendent parfois au Sénégal à devenir plus importantes dans la vie de tous les jours que les dogmes de l'orthodoxie musulmane, qui interdisent strictement les pratiques divinatoires et en autorisent certaines relatives à la guérison tant qu'elles ne sont pas assimilables à du polythéisme ou à de l'idolâtrie. Pourtant comme on l'a vu précédemment, les marabouts ont des pratiques d'« affaires confidentielles » [CHILDFUND SENEGAL/PARRER, 2010 : 54], qu'elles soient accessoires à leur office d'enseignant coranique pour les *boroom daara* ou plus régulières pour la catégorie des devins/guérisseurs. Ces activités relevant du *sirr* sont indéniablement inhérentes au statut de marabout ; mais elles ont aussi muté depuis quelques décennies, conséquemment à l'individualisation et à la monétarisation des rapports sociaux, d'autant plus en milieu urbain et moderne. Elles jouent un rôle incontournable dans le système des dons et de l'économie de la prière sénégalais, suite à la prescription d'une aumône souvent monétaire à laquelle donne lieu la visite d'un client à un marabout pour une prestation divinatoire, guérisseuse ou thaumaturge.

« (...) des activités religieuses (...) se dégradent, puis se commercialisent dans un but de magie ; [cela] manifeste surtout quelle place tiennent dans la vie en ville les thérapeutiques conçues par les magiciens professionnels. (...) [Ils] sont avant tout des donneurs de confiance. Ils opèrent à faux sur le plan de l'intervention physique, mais ils ont une efficacité psychologique auprès des citadins que l'insécurité, les conflits nouveaux et la relative solitude plongent dans le désarroi. » [Balandier, 1957 : 256]

En ce qui concerne le système confrérique, les dons, surtout l'*addiya* qui est régulier et annuel, sont adressés par les *taalibe* à leur *sëriñ*. C'est la *ziàra*, la "visite de reconnaissance pieuse" lorsque le disciple se déplace [Coulon, 1981 : 120] ; mais ce peut aussi être une "tourné de quête" lorsque des mandataires du marabout – ce dernier ne se déplaçant que rarement en personne – vont voir les *taalibe* de celui-ci. Il s'agit alors pour le disciple de réaffirmer son allégeance et sa fidélité, de solliciter le marabout pour des actes temporels ou des prières, ainsi que de le remercier pour ses bienfaits. C'est donc un moyen très important de réactiver la *baraka* que le marabout possède et qu'il transmet à son disciple, car ces deux partenaires se rencontrent rarement en dehors de cette occasion. Outre ces entrevues, le marabout est en contact avec ses disciples grâce à une chaîne de communicateurs, notamment dans le cadre des *dabira*, les associations confrériques en milieu urbain. Le *sëriñ* peut ainsi régler les problèmes de son disciple, économiques ou sociaux, à tout moment [Biaya, 2003 : 313].

Là encore, on retrouve l'influence du système tribal et confrérique mauritanien sur le fonctionnement de l'islam sénégalais. En effet, les chefs religieux et politiques des confréries maures et berbères, qui existaient depuis plus longtemps que celles qui se développeront ensuite au Sénégal, avaient pris l'habitude d'effectuer des *ziàra* auprès des paysans sénégalais qui leur

étaient affiliés, situés surtout dans les territoires wolofs de la région de Saint-Louis, au sud du fleuve Sénégal. Ould Cheikh [2004 : 125] décrit ce fait comme représentant une « unification durable du marché régional des biens de salut », du moins jusqu'à la crise de 1989 entre le Sénégal et la Mauritanie.

Ces *ziâra* ont bénéficié d'un contrôle important de la part de l'autorité coloniale, dont le siège était situé tout d'abord à Saint-Louis, à partir de la fin du XIX^e siècle. L'encadrement de cette "mendicité pieuse" fut pour les colons le moyen de contrôler le système de quête dans le milieu confrérique rural. Cette pratique fait aussi partie des raisons qui expliquent le développement et l'institution des rapports mutuels entre les marabouts et leurs *taalibe* au Sénégal, et d'un certain modèle agricole spécifique au confrérisme de la région, qui essaimera au nord comme au sud du fleuve du même nom. Ainsi en ce qui concerne par exemple le fondateur de la *muridiyya*, il a séjourné durant son exil mauritanien de 1903 à 1907 sous la responsabilité de la famille des Ahl al-Shaykh Sidiyya, à la tête d'une grande tribu mauritanienne. On peut remarquer que la pratique des tournées de *ziâra* opérées envers leurs clients wolofs et l'envoi par ces derniers de cadeaux à Bâba wuld al-Shaykh Sidiyya, le chef temporel et religieux de cette tribu, ont fortement influencé les pratiques similaires qui seront si prépondérantes dans sa propre confrérie.

Je l'ai déjà explicité, ces voies soufies sénégalaises sont en perpétuelle redéfinition de leurs prérogatives et de leurs activités. Il semble ainsi que notamment suite au développement des migrations intra- et internationales, ces échanges de dons s'effectuent à de plus grandes échelles, ce qui permet d'utiliser l'expression d'"économie de la prière", initialement théorisée par Murray Least en 1988 :

« (...) this idea of prayer economy [can be used] to describe the rather complex but persuasive practices (...) in which considerable sums of money are given to Muslim scholars for prayers, blessings, and Islamic medicine. People make such transactions (...) in order to ensure political and financial success and/or to build a base for such success. (...) I show how the prayer economy operates through the circulation of capital – economic, political, and spiritual or symbolic – which particular social actors are able to convert from one domain to another with the result that, in particular places, the economy, to use Geertz's language (1979), fuses economic and political elites of the town and beyond with religious leaders. As I will suggest, this feature of the prayer economy points to a significant shift in the organization of religious practice, a situation where ties between religious leaders and some followers are no longer mediated primarily through membership in a particular Sufi brotherhood but rather through access to some of the central tokens of value in the society. » [Soares, 1996: 740-741]⁶¹

⁶¹ « (...) cette idée d'économie de la prière [peut être utilisée] pour décrire les pratiques assez complexes mais convaincantes (...) dans lesquelles des sommes d'argent considérables sont données à des érudits musulmans en échange de prières, de bénédictions et de médecine islamique. Les gens réalisent de telles transactions (...) afin de s'assurer des succès politiques et financiers et/ou de construire une base pour ces succès. (...) Je montre comment l'économie de la prière opère à travers la circulation de capitaux – économiques, politiques, et spirituels ou symboliques – que certains acteurs sociaux peuvent faire passer d'un domaine à un autre, ce qui a pour conséquence

Même s'il ne s'agit pas ici d'un don agonistique visant à éviter une guerre (cf. *infra*), les *taalibe* qui en ont les moyens rivalisent souvent dans leurs dons, notamment lors des cérémonies de dons publics et des tournées de quête (*ziâra*), afin d'asseoir leur prestige social et de bénéficier d'autant plus de retombées positives – sociales, religieuses, mystiques, politiques, économiques – ultérieurement. Je ne m'étendrai pas sur ce vaste sujet, mais il est établi comme de nombreux auteurs l'ont montré [Diop M. C., 1982 ; Gueye, 2003 ; Faye, 2003 ; Bava, 2000, 2003a et b ; Ebin, 1992 etc.] que l'économie de la prière sénégalaise, notamment celle des marchands informels dans les villes sénégalaises mais aussi africaines et occidentales pour les disciples ayant migré, draine des sommes très importantes et s'adapte au contexte de la mondialisation actuelle.

Le système du don confrérique, surtout dans la *muridiyya* sénégalaise, est de plus en plus élargi et conséquent ; sans parler de l'influence qu'il peut avoir, thème précédemment abordé, sur le fonctionnement politique et social sénégalais. Des auteurs [Cruise O'Brien, 1974, 1981 ; Coulon, 1981, 1988 ; Copans, 1980 etc.] ont ainsi montré depuis les années 1970 l'impact du système confrérique, surtout de la *muridiyya*, sur la vie politique au Sénégal. Depuis cette époque, les chercheurs ne cessent de s'intéresser à cette problématique de l'adaptation du système confrérique aux évolutions sociétales, économiques et politiques du Sénégal [Gueye, 2003 ; Samson, 2005 etc.], sous les différents gouvernements qui se sont succédé au pouvoir.

La mendicité des pauvres et le *sarax*

Au Sénégal, comme dans les autres sociétés ouest-africaines, cohabitent dans la rue tout un ensemble de mendiants : handicapés, albinos... mais aussi des adultes valides, quelquefois avec leurs enfants, ou même des *faxman* seuls ou en groupe, qu'il est alors difficile de différencier des *taalibe*-mendiants. Dans le cadre de cette recherche, il ne me paraît pas adéquat ni utile de réaliser une étude trop approfondie du thème de la pauvreté dans les pays subsahariens d'un point de vue général. Il s'agit plutôt dans ma démonstration de rappeler que selon le système de valeurs islamiques et confrériques auparavant explicité, la manière dont est envisagée la mendicité au Sénégal repose sur certains principes idéologiques et éthiques, qui visent à sauvegarder et maintenir les liens entre le vaste groupe des musulmans et la divinité.

Dans toutes les sociétés, occidentales ou non, les représentations du pauvre et du mendiant évoluent au cours des époques. Ainsi, il existe une dichotomie entre le pauvre considéré

que, dans certains endroits, l'économie, pour reprendre le langage de Geertz (1979), conduit à la fusion entre les élites économiques et politiques locales comme régionales avec les leaders religieux. Comme je le suggérerai plus tard, cet aspect de l'économie de la prière met au jour un changement significatif dans l'organisation de la pratique religieuse, dans laquelle les liens entre les leaders religieux et certains disciples ne sont plus le résultat d'une médiation essentiellement assurée par l'adhésion à une confrérie soufie particulière mais plutôt par l'accès à certains symboles de valeurs centraux dans la société. » (traduction personnelle)

positivement comme la victime de déboires qui permettent d'expliquer et d'excuser sa situation ; et celui qui est négativement perçu, car il serait responsable de cette dernière.

« En instaurant des espaces précis pour les mendiants, les sociétés se libèrent de l'expression d'archétypes culturels. Elles évacuent la pression inconsciente du spirituel, d'une logique du don fondamentalement opposée à l'idéologie utilitariste. Les mendiants sont en quelque sorte les gardiens de la dimension holiste et spirituelle des sociétés non marchandes. » [Gilliard, 2005 : 140]

L'attitude communautaire et individuelle face à la mendicité des pauvres a évolué au Sénégal, en relation avec la différenciation réalisée entre le fait que les mendiants soient valides ou non, et que leur mendicité ait des raisons perçues comme plus ou moins valables par la population. Il n'en reste pas moins qu'au Sénégal comme dans toute l'Afrique de l'Ouest, malgré l'accroissement des difficultés économiques et sociales qui a provoqué l'augmentation du nombre de mendiants en milieu urbain et la déstructuration dans les rapports sociaux et familiaux qui découle de ces bouleversements, l'habitude de donner de l'argent ou de la nourriture aux pauvres, même en dehors du cadre de la religion ou des croyances traditionnelles, est encore prépondérante. Les rapports sociaux et les normes de sociabilité et de solidarité profondément ancrées dans la culture sénégalaise induisent qu'aucun individu ne doit être laissé en marge de la société. Bien que cette perception du pauvre et du marginal évolue depuis quelques décennies (cf. *infra*), traditionnellement aucun vide social n'existe qui permette de reléguer une personne "en dehors" de la société, même la plus indigente qui soit. Comme je l'ai déjà explicité, les préceptes coraniques reconnaissent et établissent les raisons pour lesquelles il est permis de mendier, avec une vision de promotion de la solidarité sociale et religieuse dans la *umma*. Ainsi le don d'aumône (*sarax*) à tous types de mendiants s'inscrit dans un habitus traversant toute la société sénégalaise, qui vise traditionnellement à promouvoir l'entraide sociale. A ce propos, nous pouvons rappeler la compassion maternelle représentée par les interventions spontanées des *ndeyi daara* que j'ai discutée auparavant : la mendicité des *taalibe* qui nous intéresse dans cette recherche étant infantile, ces mères symboliques sont solidaires de tous les enfants appartenant à la *umma*. On peut considérer que c'est une forme de don par le service rendu aux enfants qui s'inscrit dans ce système global de solidarité. Cela suppose que l'attitude de ces femmes ne relève pas de la seule compassion envers des enfants qui pourraient être les leurs mais bien d'une participation au système d'économie de la prière, sous la forme du service plutôt que du don.

Mais le don de *sarax* sert aussi à éloigner de soi les calamités présentes ou à venir : soit de manière individuelle, soit par l'entremise d'une prescription maraboutique. On voit donc ici que la mendicité dans les centres urbains représente actuellement une stratégie : d'adaptation et de survie pour les populations les plus pauvres, dont les *taalibe*-mendiants ; mais aussi d'assistance

sociale et de prémunition contre différentes sortes de maux pour la population donneuse. La catégorie des mendiants, notamment les enfants *taalibe*, a donc une fonction importante dans le corps social en tant qu'elle favorise les champs de possibilité du don, thème que j'explicite un peu plus loin.

« La mendicité est donc, dans cette société musulmane, une institution parfaitement légitime, spirituellement, culturellement, économiquement fonctionnelle. Elle est cependant d'autant plus légitime que le mendiant « mérite » l'aumône, qu'elle lui est due en raison de ses handicaps physiques, de ses infirmités ou de sa vieillesse, ou du caractère exceptionnel du malheur qui l'affecte. » [Vuarin, 1990 : 608]

La manière dont les divers groupes mendiants sont considérés par le reste des sénégalais est ambivalente et oscille entre indulgence et stigmatisation. Leur comportement à leur rencontre peut être basé sur certaines croyances qui ne relèvent pas toutes de l'islam. J'ai déjà abordé dans ma deuxième partie le fait que celles issues des religions du terroir, qui cohabitent encore plus ou moins actuellement avec l'islam au Sénégal selon les ethnies et les régions, influencent souvent les pratiques du marabout devin/guérisseur relevant du domaine "caché" (*sirr*) de l'islam soufi confrérique. De la même manière, un pauvre, un malade ou un handicapé peut être considéré comme subissant les conséquences d'une sorte de "maraboutage" ou d'une malédiction personnelle ou familiale, qui peut être transmise par un esprit ou une entité négatifs. Mais sa situation peut aussi être due :

« (...) à des causes naturelles : le froid et le vent – à la fois éléments naturels et spirituels ; les transgressions d'interdits sexuels, matrimoniaux ou alimentaires ; le non-respect des obligations rituelles ; ou encore la volonté divine. » [Sèye, 2010 : 220]

Le rôle symbolique et mystique de la pauvreté et de la fatalité est incontournable à appréhender dans cette recherche. L'islam, comme la plupart des religions, monothéistes ou non, est déterministe : la recherche de la bénédiction et de la grâce divine (*baraka*), qui n'est jamais obligatoire mais est escomptée par l'intermédiaire du don (cf. *infra*), induit une conception selon laquelle il existe un rapport de cause à effet entre les actes positifs du croyant, et la récompense divine qu'il espère en retirer. Dans cette vision fataliste, la population a quelquefois tendance à croire que certains pauvres mendiants, notamment les handicapés – physiques ou mentaux -, subiraient les effets d'une sorte de prédestination.

« Dans les récits de cosmogonie, l'appartenance des personnes handicapées à un monde de l'« hybride » nourrit leur mise à l'écart. L'ambivalence caractérise le comportement de ceux qui s'en approchent : d'une part, on se protège du « danger », on se garde, par crainte de contagion, de les toucher, et un sentiment de dégoût résulte de l'assimilation du handicap avec un état d'impureté ; d'autre part, on espère obtenir d'elles la manne de la bénédiction, notamment grâce à l'aumône, car elles

occupent, pense-t-on, une place particulière entre Dieu et les hommes. Phénomènes d'introjection et de projection se conjuguent. (...) Dans leur rôle d'intermédiaire entre le visible et l'invisible, entre l'humain et le divin, les personnes handicapées participent au sacré. » [Sèye, 2010 : 209-211]

Les mendiants représentent une partie marginale de la population, composée des individus qui n'ont pas de revenus issus d'un emploi durable et reconnu, et ne bénéficient pas d'une assistance sociale régulière [Paugam, 1991]. Sans trop m'étendre sur ce vaste et complexe sujet, il est incontestable que la mendicité est une stratégie de survie en milieu urbain, quelquefois même un « petit métier » [Collignon : 1984 : 581 (note 6)] auquel les franges les plus pauvres de la société sénégalaise peuvent s'adonner à temps partiel ou pas : dans ce cas, « la mendicité opère une redistribution et un échange de services » [*ibid.*].

A l'intérieur de cette catégorie des mendiants, le *taalibe* a un statut particulier, qu'il s'agit d'appréhender. Il doit être articulé à l'importance religieuse et symbolique de la quête monétaire que cet enfant pratique et en rapport avec son statut d'apprenant de la religion musulmane. Nous avons vu les raisons objectives de l'évolution de ce phénomène, au regard des divers bouleversements sociaux, économiques et politiques subis par la société sénégalaise. On peut relever que la mendicité du *taalibe* en milieu urbain n'est souvent pas envisagée de la même manière par la population donneuse. Ce qui est plus spécifiquement remis en cause en ce qui le concerne, ce sont les conditions dans lesquelles est effectuée cette quête, notamment au regard de celle pratiquée traditionnellement en milieu rural.

Ainsi, on peut envisager que la différence entre une grande part des mendiants - les plus déconsidérés et plus ou moins stigmatisés comme je l'ai déjà expliqué en ce qui concerne les *faxman* - et les *taalibe*-mendiants repose notamment sur la perception des premiers par le reste de la population comme étant plus ou moins des transgresseurs de la norme sociale :

« Le jeu de la différence honteuse constitue donc un trait général de la vie sociale. (...) Partant de la notion très générale d'un groupe d'individus qui partagent certaines valeurs et se conforment à un ensemble de normes sociales relatives à la conduite et aux attributs personnels, on peut désigner tout membre qui n'adhère pas comme étant un « déviant », et sa particularité comme une déviation. » [Goffman, 1975 [1963] : 163]

C'est donc bien la manière dont les sénégalais le considèrent plus ou moins négativement qui permet de définir si tel type de mendiant est déviant ou pas par rapport à une norme sociale : l'acte lui-même de mendicité n'est pas déviant en soi, mais c'est par le regard d'autrui qu'il le devient [Sèye, 2010 : 214]. Le fatalisme sur lequel repose en partie la manière dont se considèrent les mendiants, en réutilisant la vision déterministe des préceptes coraniques, permet aussi d'expliquer l'ambivalence des réactions populaires face à la population mendicante. Ainsi pour une

partie de la population, et souvent pour les mendiants eux-mêmes, c'est Allah qui décide de leur sort actuel. L'ambiguïté de la situation est donc due à la prégnance de ce sentiment fataliste dans la vision musulmane et traditionnelle sénégalaise de la pauvreté : le "vrai" pauvre mendiant, celui qui subit son état sans pouvoir y remédier, se considère et est considéré par la population comme un individu plus proche de la divinité. Cela alors même que nous avons vu précédemment que les raisons qui permettent de justifier la pratique de la mendicité selon les préceptes coraniques sont précises et contraignantes, et que cet état doit normalement rester provisoire. Cette perception évacue en quelque sorte le questionnement sur les causes de l'accroissement de la pauvreté, de la vulnérabilité sociale et de la mendicité, notamment en milieu urbain. On ne peut nier que le *statu quo* actuel sur cette problématique entretient la permanence d'une forme de rapports de pouvoir entre les groupes sociaux au sein de la société sénégalaise, que le don d'aumône, même désintéressé, entretient plus ou moins.

« Ce fatalisme constitue à la fois un atout et un frein : un atout, car il amène à accepter que tout n'est pas maîtrisé par l'individu et/ou la communauté ; un frein, car il entrave la recherche de réponses concrètes aux difficultés réelles. On n'agit que sur les bords et les rebords, sans œuvrer résolument pour modifier le cours des choses. (...) Cette fatalité existentielle, avec sa signification spirituelle (...) ne rend pas compte de l'itinéraire et des vicissitudes concrètes [des mendiants]. » [Sèye, 2010 : 216]

Selon cette optique, le *taalibe*-mendiant ne subit pas le même ostracisme que les mendiants handicapés, cela alors même qu'il peut être inclus dans la catégorie des individus valides, c'est-à-dire ceux qui sont considérés comme des "mauvais" mendiants. Cette différenciation repose sur tout un ensemble de raisons sociales, religieuses – coraniques et confrériques – et historiques auparavant explicitées : ils ont trait notamment à l'importance symbolique et traditionnelle d'un corpus d'activités et de comportements incontournables dans le champ islamique sénégalais, dont fait partie la mendicité infantile dans le cadre de la religion.

« La déviance n'est pas une propriété simple, présente dans certains types de comportements et absente dans d'autres, mais le produit d'un processus qui implique la réponse des autres individus à ces conduites. Le même comportement peut constituer une transgression des normes s'il est commis à un moment précis ou par une personne déterminée, mais non s'il est commis à un autre moment ou par une autre personne. » [Becker, 1985 [1963] : 37]

La mendicité pratiquée par les *taalibe*-mendiants a indéniablement une importance religieuse et symbolique incontournable vis-à-vis du phénomène de l'échange de différents dons, coraniques et confrériques, au sein de la société sénégalaise. Cette importance repose sur la *baraka*, la grâce divine qui innerve la société musulmane sénégalaise dans son ensemble : elle est au cœur des relations entretenues entre les familles, le maître et le *taalibe*, en sus de toutes les

raisons économiques et sociales, traditionnelles ou plus modernes, pour lesquelles ont lieu le fosterage spécifique d'enfants à des maîtres d'école coranique et la migration qui peut s'en suivre. Mais la *baraka* est aussi primordiale lorsqu'un individu décide de donner à un mendiant, et particulièrement à un *taalibe*-mendiant dans la rue, que ce soit sur prescription d'un marabout devin/guérisseur, ou pas. Le statut spécifique de cet enfant explique d'ailleurs que la population préfère parler de quête plutôt que de mendicité à son sujet, comme vu précédemment. Comme me l'a dit l'historienne de l'Université Cheikh Anta Diop Sokhna Sané lors d'une entrevue en mai 2010 :

« Il y a une radio sénégalaise, Safir FM, où des voyants font de la divination et prescrivent du sarax. Ça peut être envers un vieil homme, une femme au teint clair, une femme tout court, ou des enfants... Mais c'est vrai que souvent c'est envers des taalibe. »

Après cette présentation des quatre dons, coraniques ou non, existant au Sénégal et incontournables dans le champ de l'économie de la prière inhérent au système confrérique, il s'est agi de discuter les perceptions de la pauvreté et de la mendicité par la société sénégalaise, ce qui m'a permis de définir la place du *taalibe*-mendiant par rapport aux autres groupes de mendiants plus ou moins marginalisés et stigmatisés. Je vais dorénavant analyser plus précisément ces dons, et leur rôle dans les liens et les structures sociaux surtout musulmans sénégalais, à l'aide de la théorie du don et de l'aumône, dont Mauss fut le fondateur.

2. La théorie du don et de l'aumône

Application de la théorie du don au contexte religieux sénégalais

La théorie du don initiée par Marcel Mauss au début du XX^e siècle repose sur le paradigme du don comme “phénomène social total”, c'est-à-dire qui concerne l'ensemble des dimensions de l'action et qui traverse toutes les sphères sociales - avec l'idée de l'existence universelle de la triple obligation de “donner, recevoir et rendre”. Le don fut d'abord étudié par Mauss dans les sociétés dites “archaïques”, avant que cette théorie ne soit peu à peu utilisée pour expliquer des phénomènes sociaux très divers, dans toute société. Pour d'autres auteurs plus récents, le don serait :

« (...) toute prestation effectuée sans obligation, garantie ou certitude de retour. Le paradigme du don insiste sur l'importance, positive et normative, sociologique, économique, éthique, politique et philosophique de ce type de prestations. » [Caillé, 2000 : 124]

Le don permettrait de créer, d'entretenir ou de régénérer le lien social, ce dernier étant ainsi plus important que la valeur – d'usage et marchande – du bien échangé. Selon Mauss, dans le don il y a à la fois obligation et liberté, intérêt et désintéressement, avec une obligation de réciprocité : le contre-don.

« (...) il faut penser le don, non pas comme une série d'actes unilatéraux et discontinus, mais comme relation. Plus encore que le capital selon Marx, le don est, non pas une chose, mais un rapport social. Il constitue même le rapport social par excellence, rapport d'autant plus redoutable qu'il est désirable. L'idée que le don serait toujours intéressé [vision utilitariste individualiste] et celle qu'il devrait toujours être gratuit [vision holiste] ont en commun de fournir du don une représentation aseptisée. » [Godbout, 2000 [1992] : 15]

Alors que Mauss s'est surtout intéressé dans son « Essai sur le don » au don agonistique qui n'est qu'un des types de prestations totales relevant du don, c'est-à-dire celui où un groupe rivalise pour donner lors de cérémonies codifiées, cela permettant d'éviter une guerre entre groupes, clans ou tribus - cf. la *kula* (dans l'est de la Nouvelle-Guinée) et le *potlach* (dans le nord-ouest américain) -, on peut voir aussi le don comme s'appliquant à toutes les formes de partage [Caillé, 2000 : 77]. Ce n'est pas au don agonistique que nous nous intéresserons ici, mais au don rituel, qui répond à des contraintes intériorisées : en vertu d'une norme sociale prédéfinie, il faut donner telle chose à tel moment et dans telles circonstances. Dans le don rituel, on donne sans rivalité ; ce qui permet, dans le cadre des rapports au sein de la socialité primaire basée sur l'interconnaissance, d'entretenir une alliance entre des partenaires.

On pourrait alors réaliser une différenciation entre le don agonistique et le don rituel d'un côté, et le thème de la redistribution de l'autre ; celle-ci existe :

« (...) lorsqu'au sein de la famille ou de la communauté apparaît un centre en surplomb, qui en quelque sorte pompe et refoule en permanence les richesses. La redistribution suppose l'émergence d'un *centre redistributeur en surplomb*, d'un verticalisation du rapport social. On en distinguera donc aisément ce que nous proposons d'appeler le *don-partage* si l'on réserve ce dernier terme à la description des partages effectués sur le plan horizontal, à parité entre les partenaires. » [Caillé, 2000 : 77-78 ; souligné par l'auteur]

Car les biens qui sont donnés au marabout – en nature ou monétaires – après qu'il en ait fait bénéficier ses supérieurs hiérarchiques confrériques auxquels il est affilié, sont ensuite redistribués par ce dernier, selon sa propre volonté envers ses autres *taalibe*-disciples qui en ont besoin, ou envers les marabouts subalternes qui lui ont prêté allégeance. Il y a bien verticalité dans ce type d'échanges, ce qui induirait donc de parler ici de redistribution plutôt que de don *stricto sensu*. Pour ma part, je considère dans cette recherche que les différents dons que j'étudie donnent bien lieu à une contrepartie, un contre-don ; ils peuvent être de différentes natures selon le type d'alliance entretenu entre les acteurs sociaux, toujours afin de maintenir le lien social dans

le groupe ou la communauté. Car nonobstant le rapport vertical entre les hiérarchies confrériques et le vaste groupe des disciples, en quelque sorte les uns ont besoin des autres pour entretenir réciproquement leurs prérogatives, chacun y trouve son compte. Cette verticalité des rapports entre les marabouts et leurs disciples rappelle le don oblatif, adressé par un croyant à sa divinité, les marabouts étant des intercesseurs entre leurs *taalibe* et Allah dans le système confrérique soufi sénégalais.

On pourrait considérer qu'il existe en réalité une différence entre deux types de transferts qui s'établissent entre les marabouts et les *taalibe*. Certains sont basés sur les dons monétaires ou en nature effectués par ce dernier envers son marabout à des moments et selon des modalités précis, précédemment définis. Dans ce cas, la question est de savoir si le *taalibe* peut exiger, réclamer de son *sëriñ* quelque chose en retour de ses dons et de son allégeance, puisque le don pour qu'il en soit réellement un, doit normalement être libre et désintéressé. En effet, lorsque le *taalibe* attend une réciprocité, on pourrait se demander si le lien entre ces deux acteurs ne serait pas basé sur une relation d'échanges plutôt que sur un don/contre-don. Car le fait est que lorsqu'il vient voir son marabout, le disciple peut le solliciter pour une aide qui peut être matérielle, sans que cette contrepartie ne soit bien sûr garantie. Il peut s'agir dans certains cas d'un échange direct, et dans d'autres cas d'un échange différé dans le temps. Toutefois, il semble que dans ce rapport d'alliance, si le marabout ne "rend" pas ce que son *taalibe* escompte en échange de ses dons, la relation est susceptible de s'arrêter, et ce dernier peut par exemple changer de marabout auquel il prête allégeance.

Ce questionnement est relatif à ce que de nombreux auteurs ont montré, à savoir que malgré le titre problématique d'une partie de l'« Essai sur le don » de Mauss (« Les dons échangés », [Mauss, 1999 [1950] : 154-171]), le don normalement n'est pas l'échange : car le terme de don désigne un acte qui n'implique pas nécessairement un retour. Ceci même s'il peut donner lieu à un contre-don, celui-ci n'est pas obligatoire, car un don à la base est censé être libre et gratuit : « lors d'un don, on ne donne pas quelque chose à condition que l'autre s'engage à vous rendre un contre-don adéquat » [Testart : 2007 : 16]. Je ne rentrerai pas ici de manière approfondie sur les multiples controverses liées à ce problème de définition du don, car Mauss lui-même avait pressenti les ambiguïtés relatives à cette question de la manière dont un don peut impliquer obligatoirement une réciprocité (le contre-don), dans le cadre du processus de "donner-recevoir-rendre". Dans ce cas donc de la relation basée sur une contrepartie obligatoirement attendue du marabout envers son *taalibe* :

« Il résulte de tout cela que, nous intéressant aux transferts de bien, nous n'utiliserons le terme « échange » qu'au premier sens, sens restreint et sens économique, le seul d'ailleurs qui soit spécifique aux institutions et aux sciences sociales. L'échange,

entendu en ce sens, est caractérisé par la nécessité de la contrepartie qui doit être comprise à la fois comme la condition, la cause et la fin de l'échange. Cette contrepartie est aussi obligatoire. » [Testart, 2007 : 17]

Mais en réalité, tout est fait dans le fonctionnement du système confrérique pour que la relation entre un marabout et son *taalibe* soit entretenue et régulièrement réactivée. Car au-delà du niveau matériel de l'échange de dons contre des prestations d'ordre matériel et temporel, ce qui circule dans tous les actes d'allégeance et les liens d'ordre maraboutique, et qui en est en quelque sorte le soubassement c'est les prières et la *baraka*, la bénédiction divine. Ici, il s'agit donc bien d'un rapport de don/contre-don, car le *taalibe* ne peut jamais être sûr que ses dons vont effectivement avoir un effet bénéfique sur le plan mystique ; ainsi :

« (...) le seul moyen de créer de la confiance et de façonner du rapport social, c'est de tenter *le pari du don*. (...) Ce n'est en effet (...) que dans une situation d'incertitude structurelle que le problème de la confiance et de la texture du lien social se pose. » [Caillé, 2000 : 49 ; souligné par l'auteur]

Pour sortir de cette controverse entre le don et l'échange, on peut donc considérer qu'en ce qui concerne le système confrérique sénégalais, les individus symboliquement ne donnent pas seulement à l'autre – un chef religieux ici – de l'argent ou des biens ; mais ils donnent aussi librement – leur foi, des prières...- à une sorte de tiers : la divinité, qui les rassemble. Dans cette optique, le don à un *sëriñ*, comme représentant symbolique vivant du fondateur sanctifié de la *tarîqa*, dans le cadre de la chaîne de transmission (*silsila*) confrérique, vise en définitive à donner à Allah. Ce “pari du don” à la divinité, par l'intermédiaire du marabout, est ce qui permet au musulman soufi de participer au fonctionnement collectif du groupe, afin d'honorer le lien et de se reconnaître comme inséré dans la communauté. Sa foi, en Allah et en les qualités mystiques d'intercesseur de son *sëriñ*, explique que la réciprocité de ses dons est pour lui obligatoire.

« Le considérer [le geste de donner en retour] comme *obligatoire* semble détruire la gratuité qui l'a suscité ; ce qui annulerait du même coup la liberté qu'il suppose. Or, dans le cas du don rituel, il faudrait *concevoir la réciprocité comme inhérente au geste initial de donner* sans quoi on ne comprend rien non seulement à l'obligation de rendre mais déjà à celle de *recevoir*. » [Hénaff, 2010 : 74 ; souligné par l'auteur]

Il apparaît donc à l'étude qu'en ce qui concerne les dons typiquement confrériques, comme l'*addiya* et le *sas*, et la *zâkat* lorsqu'elle est donnée à un chef religieux – *sëriñ* auquel est affilié un disciple, ou *boroom* du *daara* où est placé un enfant – il s'agit bien de dons rituels avec obligation de contrepartie, car correspondant à des préceptes coraniques et confrériques auxquels un disciple ne peut déroger. Ceci même si la contrepartie n'est pas toujours officiellement immédiate, car la réciprocité du don et du contre-don peut être différée et élargie (de A à B, puis à C... jusqu'à A) : il s'agit ici de faire circuler symboliquement, au-delà de l'argent ou des biens

matériels, la *baraka* entre les différents acteurs. La forme représentée par ce type de don rituel correspondrait alors à un don cérémoniel :

« Les *dons cérémoniels* des sociétés traditionnelles qui sont en effet toujours *récioproques* parce que leur but est de s'accepter les uns les autres, *de se reconnaître publiquement entre groupes*, de faire alliance et ainsi d'assurer la paix, non d'échanger ou de fournir des ressources ; les biens choisis sont d'abord des choses précieuses et non utilitaires ; ce sont d'abord des *symboles de la relation*, des témoignages du lien *public* établi entre groupes ; l'échange exogamique en est la forme la plus fondamentale et la plus complète. Ici, la réciprocité est indispensable puisqu'elle est le rapport entre une offre et une réponse ; elle suppose une alliance à instituer ou à renforcer entre deux partenaires. » [Hénaff, 2010 : 81 ; souligné par l'auteur]

En ce qui concerne le système confrérique sénégalais, dans une vision d'abord néo-marxiste, certains auteurs ayant étudié la question des rapports entre les marabouts et leurs *taalibe* se sont intéressés aux spécificités de cette relation :

« La relation charismatique marabout-*taalibe* a donc à la fois, (...) un caractère théologique et séculier. Elle est théologique car elle a au plan idéologique une origine surnaturelle, et elle vise un accomplissement dans l'au-delà ; mais elle est en même temps séculière dans la mesure où elle ne peut subsister que si elle procure aux fidèles des avantages sur cette terre. (...) En définitive, la soumission du *taalibe* n'est pas aussi aveugle qu'elle paraît au premier abord. Le marabout a également des devoirs vis-à-vis de son disciple ; et sans que la relation repose sur une véritable réciprocité de type don contre-don, elle n'en présente pas moins certains traits typiques d'une relation patron-clients, avec tout le côté inégalitaire qu'un tel lien implique. » [Coulon, 1981 : 112]

A un niveau interpersonnel, l'*addiya* et le *sas* peuvent donc être considérés comme des dons rituels qui si on suit Mauss et Godelier [1996] créent des dettes qui ne s'annulent pas et ne s'effacent pas. Dans ce cas, le cycle de don et de contre-don n'a pas de fin, puisqu'il y a toujours une contrepartie. Ainsi, la relation entre le marabout et son *taalibe* repose sur des dons réguliers qui induisent des échanges créant des dettes poursuivies durant toute la période – et souvent toute la vie des deux acteurs – où le *jebbèlu* (“serment d'allégeance, acte de soumission”) persiste. Cette relation entre le marabout et son disciple, qui a pu être considérée comme « inégalitaire », repose sur un lien idéologique ; mais dans le cadre de ce que j'ai explicité auparavant, le principe de soumission du second envers le premier est un principe fondateur du système confrérique sénégalais.

« Entre le détenteur du pouvoir et ceux sur lesquels s'exerce ce pouvoir, il existe certainement des formes de réciprocité : rien n'est plus banal, et tout dominant insiste sur les services qu'il rend au dominé en réciprocité de ceux qu'il reçoit. Peu importe que cette réciprocité soit carrément inégale ; peu importe encore qu'elle soit largement idéologique. (...) La réciprocité ou l'idée de contrepartie peut bien être considérée comme la *justification* de ce lien, ce n'est pas la *cause* des obligations de chacun : *la cause en est ce lien lui-même.* » [Testart, 2007 : 55 ; souligné par l'auteur]

Depuis les années 1980, d'autres études dont j'ai déjà parlé ont poursuivi cette voie en expliquant que la soumission du *taalibe* à son marabout est volontaire, et que la jouissance religieuse et mystique qu'il retire de ce lien régulièrement réactivé est indispensable à prendre en compte pour comprendre cette alliance. En effet, ce qui est échangé dans ce cas, outre la redistribution des capitaux donnés au chef religieux, c'est comme on l'a déjà vu la *baraka*, la grâce divine, qui innerve toutes les relations entretenues par un *taalibe* avec son marabout : qu'il soit son disciple adulte, ou son élève enfant, dans le cadre de l'apprentissage dans tous types d'écoles coraniques. On l'a par exemple vu précédemment dans les paroles du maître coranique Ousmane de la *ẓawiya* de Tivaouane : il "donne" son enseignement contre la *baraka* du *Xalif général* tijane, n'étant pas rémunéré monétairement, tout au moins régulièrement, pour sa charge d'enseignant coranique. Ainsi, c'est ici la question de la réciprocité induite par l'échange de prestations entre ces acteurs qui importe. Le type d'alliance qui s'établit entre les deux acteurs est bien basé sur un échange de prestations réciproques simples (de A à B, et de B à A) : le don – monétaire ou en nature -, ou le travail dans les champs du marabout pour les adultes en milieu rural, contre les prières et l'intercession pour le *jebëlu* – cette dernière pouvant être mystique ou séculière, lorsque le marabout intervient par exemple auprès de l'administration pour aider son *taalibe*.

A un niveau plus étendu, on comprend que les cérémonies religieuses régulières effectuées par les fidèles auprès de leur marabout, qui peuvent être privées ou plus ou moins publiques dans le cadre de pèlerinages – par exemple le *Magal* pour la *muridiyya* ou le *Gamou* (*Mawlud* en arabe) pour la *tijâniyya* – font partie de ce vaste système d'échange de dons et de contre-dons, inhérent au fonctionnement de chaque confrérie. On le voit bien, ce qui finalement permet de parler de dons et de contre-dons qui sont échangés entre ces acteurs, et pouvant être plus ou moins généralisés, c'est la *baraka* qui est toujours sous-jacente à ces prestations et ces attentes mutuelles, et permet à ce système de se perpétuer. Ce principe mystique, que Piga définit comme « bénédiction divine, souffle divin, flux spirituel, grâce, pouvoir spirituel même héréditaire, et au sens large, fortune, abondance » [Piga, 2002 : 501] innerve donc tous les types de relations à l'intérieur du système confrérique sénégalais.

En ce qui concerne le système d'écoles islamiques qui nous intéresse ici, cet échange est représenté comme on l'a vu par le travail des *taalibe* dans les champs du *sëriñ* contre l'enseignement coranique et confrérique dans les *daara*-exploitations. Quant aux écoles coraniques où le *taalibe* ne travaille pas pour son marabout, on peut considérer qu'il vise aussi à une sorte d'échange, de don/contre-don : l'enfant a été placé dans le *daara* pour apprendre la religion, il représente sa famille et sa communauté. Traditionnellement, son instruction vise à ce qu'il connaisse idéalement le Coran et les sciences religieuses ; le meilleur parti mystique qu'il peut en

retirer est ensuite de devenir lui-même un enseignant coranique, afin de perpétuer la *umma*. L'échange est alors dans ce cas la *baraka* et l'acquisition d'un ensemble de connaissances et de comportements positifs pour le *taalibe* et sa famille ; contre le prestige du maître, qui en retire lui aussi un bénéfice. Les parents et la communauté le subventionnent plus ou moins pour son enseignement par des dons (*zâkat*, *addiya*, *sarax*) – sans compter les autres activités qu'il peut exercer : *imâm*, devin/guérisseur, conseiller juridique musulman... Ceci sans oublier la valorisation précédemment explicitée de la place du maître au niveau religieux et mystique. Ici aussi, la *baraka* est indispensable dans le système éducatif coranique sénégalais comme dans les autres types de relations *sëriñ/taalibe*, afin d'entretenir les liens sociaux et religieux au sein de la communauté.

Après cette présentation du don appliqué aux relations à l'intérieur du système confrérique et entre les différents acteurs qui interagissent en vue d'en retirer un bénéfice matériel ou mystique, il convient de discuter du rôle du don au regard de la mendicité des *taalibe* dont il est dans cette recherche plus spécifiquement question.

ENCART N°21 : Les dons et la *baraka*

Talla, le *jawriñ* du premier *daara*-exploitation rencontré dans la région de Touba m'explique : « *Non, on ne reçoit pas de sarax, c'est le marabout qui donne, nous n'avons rien à part l'aide du marabout.* » Lorsque je lui demande son avis personnel sur le *sarax*, il répond succinctement : « *Il y a des sortes de sarax que l'islam ne bannit pas, comme faire un don à quelqu'un ou bien donner de la zâkat.* » Concernant la manière dont le marabout fait bénéficier le *taalibe* de sa *baraka*, il me dit : « *Seul le marabout sait comment il donne la baraka à son taalibe. L'affaire c'est d'abord avoir la croyance, être confiant envers lui. D'ailleurs, nous n'avons pas de problèmes ici dans le daara, raison pour laquelle on ne part pas solliciter des prières auprès de lui. Mais si par exemple un taalibe a un membre de sa famille malade, il peut solliciter auprès du marabout des prières.* »

Un second *jawriñ* de *daara*-exploitation, Papis, m'explique quant à lui, concernant le don de *sarax* et de *zâkat* dans le *daara* : « *On ne reçoit pas de zâkat, on ne nous donne pas des addiya, on travaille pour le compte du marabout.* » Mais plus loin, suite à une question sur les contacts que les anciens *taalibe* entretiennent avec le *daara*, il me dit : « *Parfois, on reçoit du zâkat ou du sarax venant des anciens taalibe du marabout qui vivent à Dakar ou ailleurs, qui sont en général passés dans le daara. La majorité donne de l'argent.* » En ce qui concerne la manière dont le marabout fait bénéficier ses *taalibe* de sa *baraka*, il m'explique : « *Si on a un parent malade, tu peux lui solliciter des prières auprès du marabout. Mais à vrai dire le marabout est en contact permanent avec nos familles.* »

Un premier maître d'école coranique de Touba intramuros, Abdoulaye, m'explique concernant le fait de savoir s'il reçoit de la *zâkat*, de l'*addiya* ou du *sarax* : « *Certaines personnes viennent me donner quelque chose, mais c'est pas régulier. Des anciens taalibe qui ont une bonne connaissance se collectent en groupe pour donner des sous quelquefois.* » A la question de savoir ce qu'il fait des dons reçus, il explique : « *Tout ce qu'on me donne, je le partage avec les taalibe. Si c'est des sous, je garde ça pour les nécessités. Si c'est de la nourriture, je partage pour tous.* » Sur la question de la transmission de sa *baraka* à ses *taalibe*, il m'explique : « *Quand le taalibe a terminé ses études, j'ouvre les mains pour qu'il obtienne le paradis.* »

Le second maître toubien, Maktar, à la question de savoir si des personnes lui donnent la

zâkat ou d'autres dons : « Pas régulièrement, il y a des hommes qui donnent l'aumône, zâkat, ce qu'on appelle zâkat, c'est un droit islamique, mais c'est pas régulier, je ne me plains pas parce que je ne meurs pas de faim. »

Quant à Ousmane, le maître du *daara* tijane de Tivaouane, voici son avis sur le *sarax* : « La chari'a reconnaît certaines pratiques comme le *sarax*. C'est acceptable dans la mesure où ce que tu donnes est bon, utilisable ; ce qui a de l'importance, c'est de le donner à une personne qui le mérite. Même l'individu ne doit pas attendre qu'on lui demande pour donner un *sarax*. »

Saliou, l'un des anciens *taalibe* de *daara*-exploitation m'explique concernant son avis personnel sur le *sarax* selon l'islam : « Le *sarax* c'est bon... Tu vois, il y a des gens qui n'ont rien à manger et je pense que l'islam autorise cette personne à faire de la mendicité, pour sa nourriture mais pas de sous. » Et sur la question de savoir si le marabout de son ancien *daara* recevait du *sarax* ou d'autres dons : « Oui, dans la condition où il donne ou fait des prières à un malade, donc celui-ci lui donne de l'argent, ou bien les anciens du *daara* comme mon père donnent parfois de l'argent. »

Enfin Insa, le second ancien *taalibe*, me donne son avis sur le rôle du *sarax* vis-à-vis de la mendicité : « La mendicité est bonne, je l'accepte ; ce que je suis contre, c'est le fait de demander de l'argent dans les mosquées, aux feux. Et le *sarax* c'est presque la même famille, c'est bon mais c'est la façon dont c'est fait que je remets en cause... »

Dans ces extraits d'entretiens apparaissent quelques-uns des points précédemment analysés : le *sarax* et la *zâkat* sont quelquefois donnés au *boroom*, d'école coranique classique ou de *daara*-exploitation. Mais ces dons sont ici effectués par des individus connus du maître : des membres de la communauté, ou des anciens *taalibe*, pour ces derniers en remerciement de son enseignement, et pour entretenir de bons rapports d'interconnaissance. Ousmane et Saliou précisent bien les conditions selon lesquelles le don de *sarax* est un acte islamiquement positif : il doit être donné à une « personne qui le mérite » ; on retrouve ici l'idée selon laquelle la quête nourricière est préférable à la mendicité monétaire. Le don de *sarax* ne sera visiblement pas refusé par un maître : il peut s'apparenter à de la *zâkat* ou à de l'*addiya*, et il est tenu d'en faire bénéficier ses élèves. De plus, apparaît le principe de la *baraka* qui transite entre le *taalibe* et son *sérin*, lorsque ce dernier fait des prières pour lui ; ou même pour sa famille. Ainsi en échange de prières de guérison, le maître peut bénéficier d'un don. On voit donc ici que la *baraka* donnée par le marabout (« j'ouvre les mains pour qu'il obtienne le paradis », Abdoulaye) consiste bien en un contre-don offert au *taalibe*, sans que cela apparaisse comme une rémunération précise de son travail ou des produits de sa mendicité. Il ne s'agit donc pas d'un échange, mais bien d'un contre-don décidé par le marabout sans aucune contrainte ni délai particuliers.

J'aurais aimé que les interviewés me donnent plus de précisions sur ces questions, notamment relativement à la manière dont la *baraka* transite entre les différents acteurs : marabouts, *taalibe*, anciens élèves etc. Mais j'ai pressenti lors de chaque entretien sans exception que, de même qu'en ce qui concernait les pratiques divinatoires, mes questions mettaient mal à l'aise mes interlocuteurs. Il me fut donc difficile, à mon grand regret, d'approfondir empiriquement la manière dont ces individus envisagent les échanges de dons dans les rapports qu'ils entretiennent avec leurs *taalibe*. Pourtant, il me semble que les dires ci-dessus, même s'ils sont peu explicites, vont bien dans le sens de ce que j'ai expliqué concernant le don et le contre-don. Cela sans oublier que comme je l'ai explicité auparavant dans ma méthodologie, l'utilisation de la théorie du don et de l'aumône pour l'étude du phénomène auquel je m'intéresse était au moment de la réalisation de mon second terrain de recherche en gestation. Il me semble donc que je n'ai pas assez creusé ce type de questionnement dans mes entretiens.

Le don de *sarax* : l'importance de l'aumône surrogatoire

Au Sénégal, l'accroissement de la pauvreté et de la mendicité en milieu urbain, pour les raisons et suite aux bouleversements socioéconomiques précités, démontre les

dysfonctionnements sociaux et les ruptures au sein des structures communautaires et familiales traditionnelles. Ce qui est donc notamment visé dans le cas d'un don d'aumône par le donateur, c'est de préserver une entraide sociale lorsqu'il est adressé aux plus pauvres de la communauté, qu'ils soient musulmans ou pas. Dans les sociétés où l'Etat n'assure pas ou peu de redistribution en faveur des populations pauvres, la charité est ce qui en tient lieu ; ainsi, l'aumône vient d'un souci de maintien de l'ordre social existant, afin de limiter les effets sociaux de la pauvreté. On pourrait alors considérer ces dons comme étant des dons moraux, des "actes caritatifs" [Nicolas, 1996 : 121] qui correspondraient à la charité universelle et impersonnelle, sans velléité de réciprocité.

« Les *dons de solidarité* [existent] pour ceux qui sont dans le besoin (personnes victimes d'une pauvreté chronique ou d'une catastrophe naturelle ou sociale). Ici il y a pénurie, et le don vise à soutenir les démunis (...). Ici les biens offerts sont *utiles* parce qu'ils sont d'abord des moyens de survie ; mais ils ne sont pas pour autant des éléments de *business* ; c'est le type même du don charitable ou de l'aide humanitaire. La générosité ici prend une dimension morale évidente de compassion et de soutien. Ce soutien peut être soit unilatéral soit se réaliser par l'entraide mutuelle des membres d'une communauté ou de plusieurs groupes qui se connaissent ou non. » [Hénaff, 2010 : 81-82 ; souligné par l'auteur]

Dans un don charitable, il y a une inégalité de statut entre le donateur et le donataire : ici s'établit une sorte de relation de pouvoir qu'exercent les nantis, même s'ils possèdent peu, sur les plus pauvres d'entre eux : le don peut alors être « reçu en fait comme un geste dominateur » [Nicolas, 1996 : 121]. Les mendiants « connaissent une obligation aliénante dans les rapports à autrui : celui qui donne doit prendre et celui qui reçoit doit donner, faute de quoi il est accusé de méchanceté » [Sève, 2010 : 231]. Ainsi :

« Le don non rendu rend encore inférieur celui qui l'a accepté, surtout quand il est reçu sans esprit de retour. (...) La charité est encore blessante pour celui qui l'accepte, et tout l'effort de notre morale tend à supprimer le patronage inconscient et injurieux du riche « aumônier ». » [Mauss, 1999 [1950] : 258]

A ce principe de don charitable, s'ajoute le fait que dans toutes les religions, la prescription de l'aumône existe, en vue de la charité envers les plus pauvres des membres de la société : on a vu qu'elle est représentée dans l'islam par la *zakât*, l'aumône légale, et la *sadaqa*, l'aumône surérogatoire. Elle est hautement valorisée et vise à atténuer cette domination symbolique des plus riches sur les plus pauvres et à promouvoir l'entraide sociale dans la *umma*. Ceci bien que les raisons pour lesquelles un individu est autorisé à mendier selon les préceptes coraniques sont très codifiées ; ainsi : « si l'aumône est exaltée [dans le Coran], la mendicité, elle, est répugnée » [PARRER/REPUBLIQUE DU SENEGAL/UNICEF, 2011 : 45].

« L'aumône est le fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion de sacrifice de l'autre. La libéralité est obligatoire, parce que la Némésis

venge les pauvres et les dieux de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes qui doivent s'en défaire : c'est la vieille morale du don devenue principe de justice ; et les dieux et les esprits consentent à ce que les parts qu'on leur en faisait et qui étaient détruites dans des sacrifices inutiles servent aux pauvres et aux enfants. (...) La sadaka arabe est, à l'origine, comme la zedaqa hébraïque, exclusivement la justice ; et elle est devenue l'aumône. » [Mauss, 1999 [1950] : 169-170]

On voit ici, malgré le fait que Mauss en ait peu discuté en tant que tel, que l'aumône religieuse serait un « principe de justice », permettant de réorienter le don sacrificiel adressé à une divinité envers les individus d'une société qui en ont le plus besoin : « aux pauvres et aux enfants ». Le don d'aumône vise à ce que le croyant entretienne une bonne relation avec Allah pour ce qui nous intéresse ici pour la société sénégalaise musulmane : l'aumône est un « cadeau fait aux hommes en vue des dieux » [Mauss, 1999 [1950] : 164]. Ainsi, la *zâkat* et le *sarax*, distribués entre les individus nécessiteux dans la *umma* islamique, sont symboliquement adressés à Allah dont le croyant escompte ensuite, en se basant sur sa *rahma* (“miséricorde”), qu'il lui fera bénéficier de bienfaits en retour ici-bas et dans l'au-delà. Le terme de “sacrifice”, qui a souvent été utilisé dans les entretiens que j'ai réalisés pour définir le don de *sarax*, pourrait ainsi être assimilé à la réalisation d'une action de dévotion envers la divinité, qui induit un contre-don : « La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue » [Mauss, 1999 [1950] : 167].

« Le nom que portent ces dons rituels dérive, dans diverses langues ouest-africaines, du terme coranique *sadaqa* (wolof *sarakh*, poular *sadaq*, etc.), habituellement traduit par les français (aumône) ou « charité » mais que les Ouest-Africains en général traduisent régulièrement, à Paris comme en Afrique, par le terme « sacrifice ». Comme l'ensemble du « travail » maraboutique, cette pratique n'est que tolérée par l'islam sans faire l'objet d'aucune codification. » [Kuczynski, 2002 : 271]

La spécificité de ce don d'aumône par rapport aux échanges de dons analysés ci-dessus concernant le système hiérarchique confrérique et l'allégeance d'un disciple à un marabout, c'est que la contrepartie de ce don, le contre-don, est encore moins assuré, car il repose entièrement sur la *baraka*. On peut donc d'autant plus ici parler d'un “pari du don” vis-à-vis du *sarax* envers les mendiants, dont font partie les enfants *taalibe*. Le donateur espère recevoir en échange de son don de la *baraka* ; ou se prémunir contre le malheur ou les problèmes, si son don de *sarax* fait suite à une injonction maraboutique.

Bien sûr, le *sarax* représentant le don coranique surrogatoire, ce terme désigne tous les dons effectués par un individu envers un mendiant, qui visent aussi en contrepartie à bénéficier de la *baraka* qui rejaillit sur un donneur dans la perception musulmane des bienfaits attendus relatifs à l'aumône. Mais la quête des *taalibe* qui nous intéresse ici semble encore plus basée de manière positive sur un échange de don/contre-don : le *sarax* contre la *baraka* que cet enfant

apprenant possède. Dans le don à des mendiants non *taalibe*, c'est l'acte de donner lui-même qui est bénéfique au regard de la religion ; mais dans le don à l'élève d'école coranique, l'obtention de *baraka* est plus assurée : elle circule du maître au donateur de *sarax*, en passant par le *taalibe*.

La *baraka* joue donc un rôle incontournable vis-à-vis du *taalibe*-mendiant : car celui-ci en possède, du fait même qu'il est en période d'apprentissage coranique. Suite à l'importance mystique de son "absorption" du livre saint, il est considéré comme le garant d'une certaine forme de pureté et d'innocence symboliques. Il est significatif que le *sarax*, lorsqu'il n'est pas monétaire ni nourricier, soit souvent blanc : riz, bougies, feuilles de papier vierges... Ou bien constitué d'objets ayant une forte connotation symbolique, comme l'œuf ou la noix de kola, cette dernière étant très souvent échangée lors des cérémonies musulmanes au Sénégal entre les hommes (mariages, circoncisions, baptêmes...). Lorsqu'ils mendient, les *taalibe* récitent des versets coraniques, des expressions sacrées ou des poèmes confrériques (*xasaïd* ou *taysir*) afin d'activer la volonté de la population à donner. Ceux qui obtempèrent espèrent bénéficier de répercussions positives dans le cadre de leurs croyances musulmanes et confrériques, et notamment de *baraka*. Ainsi, en réponse à un don de *sarax*, les mendiants récitent des bénédictions (*du'a*), et disent au donateur : « *Qu'Allah exauce ton vœu !* ».

Le *sarax* vise donc à l'entraide sociale, c'est un principe de justice ; c'est aussi un précepte coranique fondamental qui permet de prouver, comme la *zakât*, la soumission du croyant à Allah ; le donateur espère en retour bénéficier de la *baraka* qui circule entre les croyants, et rejaille ainsi sur lui. Enfin, dans une perception encore plus mystique, entretenue par les croyances et les pratiques maraboutiques divinatoires et vaticinatrices, le don de *sarax* sert à conjurer le mauvais sort, à préserver le musulman des problèmes et des dangers avant qu'ils n'arrivent. Ce principe, que Mauss a noté [Mauss, 1999 [1950] : 168], est comme on l'a vu prépondérant au Sénégal :

« On ne donne pas parce que la religion prescrit l'aumône, mais parce que c'est le seul moyen d'éviter un mal, et plus celui-ci semble redoutable, plus le geste est rapide et consistant. C'est, semble-t-il, [un] besoin psychologique revêtu d'un cachet religieux. » [Mbacké, 1994 : 48]

J'ai déjà abordé précédemment l'importance de différencier la mendicité, individuelle et non contrôlée socialement : celle pratiquée par tous les types de mendiants dans la rue, de la quête du *taalibe*-mendiant. Si ce terme est préférable dans ce cas, c'est relatif au fait que c'est un phénomène traditionnellement institué et entrant dans le cadre d'un échange codifié : l'enseignement de la religion contre l'apprentissage d'un corpus comportemental visant à la reproduction intergénérationnelle de ce que doit être un musulman soufi au Sénégal, basé entre autres sur la dureté des conditions de vie du *taalibe*. Ainsi, j'ai déjà noté que la population sénégalaise est plus mitigée, elle a une perception moins négative des *taalibe*-mendiants et excuse

plus facilement leur quête que celle des autres mendiants, qu'elle peut plus souvent envisager comme des déviants et des marginaux, notamment les *faxman*.

Par extension, ces précisions permettent de comprendre que la mendicité des *taalibe*-mendiants, considérée dans le cadre du fonctionnement du système confrérique sénégalais et de l'importance symbolique de l'échange de dons contre la *baraka* qui continue à circuler entre les croyants ne soit pas perçue par la population sénégalaise comme devant être abolie. Ceci même si elle s'est monétarisée et si les conditions de vie du *taalibe* sont devenues plus dures et dangereuses. Car elle jouerait un rôle indispensable dans le cadre de certaines interactions culturellement et cultuellement primordiales dans cette société. Le *taalibe* est ici, peut-être plus que les autres mendiants, le « fournisseur d'un « service », celui d'être le support d'un accroissement du mérite du donateur » [Vuarin, 1990 : 608].

On peut ainsi dire que le don d'aumône envers le *taalibe*-mendiant vise certes à entretenir les liens intracommunautaires, basés sur des échanges de dons et de contre-dons entre différents acteurs ; mais aussi ceux établis avec la divinité qui surplombe les croyants. De plus le fait que le *taalibe* soit un enfant en fait un bon intermédiaire puisqu'il est assez pur pour laisser transiter la *baraka* de son marabout sans l'altérer. Mais en réalité, on peut distinguer :

« L'acte oblatif éthique, fondé sur une pure intention *a priori* du sujet donateur, peu ou prou indifférente au résultat aussi bien qu'à la personne du donataire, dans une perspective essentiellement égocentrée ou axée sur un tout autre partenaire (sa « conscience » ou sa divinité), et le don rituel, également fondé sur une norme *a priori*, celle-ci venant de la tradition, impliquant simultanément le donateur et le donataire, étranger aux besoins concrets de ce dernier qui devient d'emblée donateur, mais dont l'effet est la constitution ou le maintien d'un rapport social durable entre partenaires engagés dans une relation d'alliance porteuse de solidarité étendue. » [Nicolas, 1996 : 121-122 ; souligné par l'auteur]

Le don de *sarax* au Sénégal, notamment lorsqu'il est adressé à un *taalibe*-mendiant, semble entrer actuellement dans ces deux catégories ; il permet bien sûr d'entretenir un lien de solidarité et d'alliance traditionnelles entre les membres de la société sénégalaise (« don rituel »). Mais le *sarax* mute pour devenir un « acte oblatif éthique », tant il s'apparente à un acte individuel, anonymisé et presque égoïste. Sous couvert de donner à un nécessiteux dans une vision d'entraide sociale, qui devrait donc être un acte désintéressé, le *sarax* donné sur prescription maraboutique à un *taalibe*-mendiant a un tout autre but : se protéger ou escompter un effet temporel et séculier. Le *sarax* devrait constituer, par l'entremise du mendiant, une offrande, une oblation adressée à Allah, avec l'espoir sous-jacent de bénéficier de sa bénédiction représentée par la *baraka* et de sa miséricorde (*rahma*). Mais le bénéfice personnel du donateur a visiblement pris le pas sur la relation d'alliance et de solidarité entre les croyants, comme une perversion du don d'aumône codifié dans l'islam. Ce dernier vise à la base à abolir l'égoïsme, et doit donc être effectué sans escompter ni un profit

individuel, ni un retour temporel, mais seulement un bienfait spirituel non assuré. On observe donc ici des transformations par rapport à l'injonction première de donner de façon désintéressée - présente aussi dans la plupart des religions et très fortement marquée dans le christianisme - en un acte intéressé pour des raisons de protection personnelle ou d'achat individuel de salut. On peut aussi faire l'hypothèse que cette mutation représenterait alors peut-être un signe du processus d'individuation des comportements à l'œuvre actuellement dans la société sénégalaise.

Nous avons vu que différentes sortes de dons induisant des prestations, des droits et des devoirs mutuels circulent à l'intérieur de la société sénégalaise, entre les différents groupes et individus se revendiquant de l'islam confrérique. Dans le cas plus spécifique du don de *sarax* à un *taalibe*, il semblerait que les principes sur lesquels se basent ces échanges de dons aient muté, conséquemment aux évolutions récentes subies par la société sénégalaise. Car en milieu urbain, la quête du *taalibe* s'apparente à une forme de mendicité plus classique, équivalente peu ou prou à celle pratiquée par les autres mendiants. Le contrôle communautaire et familial s'étant distendu, et les rapports sociaux s'étant monétarisés et individualisés, la mendicité du *taalibe* ambitionne beaucoup moins à l'entretien de liens personnalisés. Alors que, comme précisé précédemment, dans le cadre de la quête (*madiale* en wolof) nourricière traditionnelle du *taalibe*, celle qui existe en milieu rural ou confrérique, son activité est encadrée socialement. Le don de *sarax* serait chargé prioritairement de faire bénéficier au donateur de la *baraka* qui lui arrivera en retour ; sans que la personne du *taalibe*-mendiant, ses conditions de vie et les raisons de sa mendicité ne soient prises en compte dans cet acte. Le statut et la fonction du *taalibe*-mendiant au sein de la société sénégalaise ont donc bien subi des évolutions depuis quelques décennies, sur lesquelles je vais revenir ci-dessous.

J'ai expliqué que le don d'aumône (*zâkat*) aux plus démunis des membres de la *umma* est une obligation coranique, l'un des cinq Piliers de la foi ; et que le *sarax*, l'aumône surérogatoire, est elle aussi promue par les canons islamiques. On pourrait donc finalement considérer que le vaste champ d'échange de ces dons, et l'impact indéniable qu'ils induisent vis-à-vis de l'évolution de la mendicité infantile religieuse au Sénégal, représentent un "fait social total". Car j'ai démontré que dans un contexte historique et sociétal spécifique subissant des aménagements et des bouleversements récents, ce phénomène « articule sphère publique et sphère privée, Etat et société, politique et religion, économie et mondialisation, individu et Dieu » [Holder, 2009 : 238].

« Dans ces phénomènes sociaux « totaux », comme nous proposons de les appeler, s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions : religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps ; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution ; sans compter les phénomènes

esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions. » [Mauss, 1999 [1950] : 147]

3. L'évolution de la place du *taalibe*-mendiant dans la société sénégalaise

Le rôle, la fonction et le statut du *taalibe*-mendiant⁶²

Dans le contexte de la pratique du *sarax*, le *taalibe*-mendiant sert en quelque sorte de stabilisateur communautaire, de réceptacle pour les individus qui ont besoin de donner, dans une optique d'équilibre individuel des personnes qui déchargent sur ces enfants leurs propres angoisses et espoirs. Le don de "sacrifices" à ces *taalibe* permet à la population sénégalaise de se donner "bonne conscience", en visant d'une part à aider un individu dans le besoin et d'autre part à entretenir des liens sociaux et religieux au sein de la communauté musulmane. Sans oublier la grâce et la miséricorde divines qu'un donneur escompte en retour de son don, représentées par la *baraka* que le *taalibe* est censé posséder. Mais sous la façade d'un acte officiellement généreux, se cache en réalité la mutation induite par la monétarisation de ce don : car les *sarax* adressés au *taalibe*-mendiants sont comme on l'a vu de moins en moins nourriciers en milieu urbain et moderne. Le fait que de manière croissante ce soit de l'argent qui est donné en échange de la "marchandise" symbolique représentée par la *baraka*, coupe en quelque sorte le lien social qui est traditionnellement entretenu entre le donataire et le donateur. L'obligation ultérieure qui est le principe inhérent au système du don contre-don tel que théorisé par Mauss ("donner-recevoir-rendre") est ici remise en cause et beaucoup moins primordiale dans la relation entre les acteurs. Le *taalibe*-mendiant est au cœur de ces échanges de biens symboliques qui mutent partiellement en échanges de biens matériels [Malinowski, 1963 [1922] ; mais on peut dire qu'il n'agit pas lui-même dans le don : il permet que cet échange de dons fonctionne, c'est en quelque sorte un "fonctionnaire du don".

On a vu aussi que dans le don de *sarax* au *taalibe*-mendiant, le donateur ne cherche pas seulement à effectuer une aumône envers un nécessiteux, mais surtout à attirer sur lui les bienfaits et la bénédiction d'Allah. Le *taalibe*-mendiant devient alors un « canal de transmission » [Godbout, 2000 [1992] : 68] dans ce rapport dépersonnalisé, invisible et sans parole (*l'infans* latin), entre l'acteur prescripteur (le marabout devin/guérisseur) ; le maître coranique qui par son enseignement transmet de la *baraka* à son élève ; et le donateur de *sarax*, qui en bénéficiera ainsi que de la miséricorde divine (*rahma*) par l'entremise du *taalibe*-mendiant. L'intermédiaire est dans

⁶² Je tiens ici à remercier Jean-Yves Trépos, Professeur de Sociologie à l'université de Lorraine (Metz) pour nos discussions et son aide quand aux idées et aux questionnements développés ou abordés dans ce sous-chapitre.

l'échange, mais ne le modifie pas ; c'est un individu qui sert de lien entre deux autres personnes, qui occupe une position moyenne. Alors que le médiateur, qui est lui aussi au milieu d'un échange, effectue une articulation entre deux parties : c'est un agent, un actant qui peut changer lui-même et faire évoluer les autres dans le cours des associations et des interactions entre les individus et les groupes sociaux. On peut donc considérer que le *taalibe*-médiant est un vecteur, un intermédiaire et non pas un médiateur : il est agi mais il n'agit pas. De plus, le rôle passif du *taalibe* correspond bien à son état d'enfant, dans la société sénégalaise où les représentations dominantes ne le reconnaissent pas encore comme une personnalité individuelle.

J'ai défini précédemment quatre dons coraniques ou confrériques, qui permettent la circulation de biens matériels et symboliques, dont la *baraka*, entre les différents acteurs qui entretiennent un rapport d'alliance et d'entraide dans le cadre de l'islam confrérique sénégalais. J'avais au préalable démontré la place particulière du *taalibe*, parmi la population des autres mendiants en milieu urbain ; et par rapport au vaste champ des enfants des rues. Cela fut l'occasion de discuter les grands thèmes actuels relatifs à la difficulté d'une classification interne à cette catégorie, notamment en définissant l'évolution des diverses controverses et recompositions relatives aux programmes d'aide et dans le cadre des normes internationales relevant des Droits de l'enfant. Nous avons vu aussi les ressemblances et les dissemblances entre les *taalibe*-mendiants et les *faxman*, qui se retrouvent souvent en présence les uns des autres ; les premiers pouvant facilement devenir des *faxman*, en suivant un processus que j'ai analysé, dans le cadre des stratégies de survie qu'ils élaborent. Finalement, j'ai démontré que si le *taalibe*-médiant ne peut pas être envisagé comme un déviant ou un marginal, et n'est pas stigmatisé par la population sénégalaise comme tel, c'est parce qu'il joue un rôle incontournable au regard de l'échange de dons, et surtout vis-à-vis du *sarax*, l'aumône surérogatoire dans l'islam. Ces enfants, dont le statut et la fonction dans la société sénégalaise sont dus à un ensemble de facteurs sociaux, culturels et religieux précédemment explicités, subissent les effets de la paupérisation et de la modernisation, qui induisent des bouleversements dans les structures sociales et familiales traditionnelles. Ce sont les tensions et les réadaptations des principes symboliques basés sur l'échange de dons, étant au soubassement du fonctionnement social et de la mystique sénégalais, qui permettent de comprendre la place toujours aussi importante du *taalibe*-médiant dans ce champ de l'échange de dons. Ce sont des canaux de transmission, des intermédiaires entre les acteurs sociaux ; par leur entremise, les donateurs musulmans entretiennent et réactivent leur soumission à Allah, et se prémunissent contre les maux et les problèmes, rendus d'autant plus complexes suite à la fragilisation sociale. Malgré l'individualisation, l'anonymisation et la dépersonnalisation des rapports sociaux ; et nonobstant les effets problématiques de sa situation d'enfant des rues le

taalibe-mendiant a donc une fonction, un statut et un rôle sociaux dont les évolutions doivent être analysés et pris en compte par tous les organismes et les individus cherchant à contrôler et faire évoluer leur situation actuelle.

Le statut social est une place imposée par une société : celui du *taalibe*-mendiant est d'être un apprenti musulman et confrérique. C'est en regard des questionnements relatifs aux Droits de l'enfant à l'éducation et à des conditions de vie basés sur un nouveau cadre de normes issues notamment des organismes internationaux que son statut évolue. Il devient ainsi un enfant des rues selon les nomenclatures internationales, ce qui s'oppose au statut traditionnel de l'enfant dans la société sénégalaise. De plus, la reconnaissance du *taalibe* comme un élève au même titre que les autres suite aux lois étatiques intégrant les *daara* dans le système d'enseignement formel contribue à faire muter son statut d'apprenant coranique et confrérique, avec toutes les difficultés et les ambiguïtés que j'ai relevées. Et les controverses en ce qui concerne les catégorisations internes au groupe des ESR et les ressemblances et les dissemblances entre les *faxman* et les *taalibe*-mendiants complexifient d'autant plus la définition et l'évolution du statut social de ces derniers dans la société sénégalaise.

Le rôle social de l'enfant *taalibe* est à comprendre en rapport à son statut d'élève coranique et de représentant de ses parents et de sa communauté auprès du maître auquel il est confié ; il lui est donc aussi imposé. En milieu urbain, son rôle est ainsi fixé de plus en plus par son statut de mendiant : obéissant, intègre, n'ayant pas de pratiques négatives comme le *faxman* (prise de drogue, vol, violence etc.). Le fait que sa quête ait des spécificités dont on a vu toute l'importance en articulation avec les échanges de dons dans la société sénégalaise explique que son rôle social lui évite d'être autant stigmatisé et perçu comme un déviant, à l'inverse d'autres types de mendiants. Pourtant, il subit bien une forme de domination de la part du reste de la population : mais celle-ci est symboliquement inhérente à son statut et à son rôle d'apprenant coranique. Sa famille attend de lui qu'il remplisse son "devoir" d'élève, afin de devenir un bon musulman et disciple confrérique. Mais ce rôle a aussi évolué : on a ainsi vu les stratégies de survie que le *taalibe*-mendiant est susceptible d'élaborer, afin de trouver sa place parmi les autres mendiants présents dans les rues des grandes villes au même moment et dans les mêmes lieux que lui, notamment les *faxman*. Mais aussi de quelle manière il peut choisir, souvent suite à un événement déclencheur et si ses rapports avec sa famille se sont distendus, de débiter une "carrière" d'enfant de la rue à part entière. C'est alors dans ce cas que la labilité entre son rôle social et celui de *faxman* devient problématique, et entre donc en inadéquation avec celui imposé et attendu d'un *taalibe* traditionnellement.

Quant à la fonction, c'est une adaptation de l'individu à la société dans laquelle il vit, qui vise souvent à la préservation de l'homogénéité de cette dernière. La quête religieuse faisant partie d'un vaste système d'échanges symboliques et matériels, la fonction du *taalibe*-mendiant dans ce système est définie d'avance en milieu traditionnel : on a ainsi vu tout l'ensemble de codes et de préceptes qui encadrent ses activités (apprentissage coranique et confrérique ; mendicité nourricière à des endroits et des moments précis...). Ce contrôle social sert à inculquer à l'enfant un certain nombre d'attributs et de compétences religieuses et sociales visant à ce qu'il devienne un bon musulman et disciple confrérique, et s'intègre ainsi le plus idéalement possible dans sa communauté d'appartenance. Mais on peut dire que cette fonction a subi une évolution certaine : l'accélération des transformations sociales au Sénégal étant rapide, le cadre ancestral peut difficilement être maintenu ; la tradition est donc réinventée et réinterprétée. Ainsi, j'ai décrit tout un ensemble de bouleversements récents relatifs au phénomène qui nous intéresse ici : le confiage et la migration du maître d'école coranique avec ses élèves en milieu urbain ou semi-urbain, en utilisant des réseaux de plus en plus étendus ; la monétarisation et la dépersonnalisation de leurs rapports ; leur anonymisation et la perte de contrôle social sur leurs agissements ; le développement de l'éthique individualiste des maîtres et des stratégies de survie des *taalibe*-mendiants. Pourtant, on a aussi constaté de quelle manière ces changements sont réinterprétés et réadaptés afin de continuer à entretenir ce phénomène de la mendicité infantile musulmane, ceci afin de maintenir la fonction sociale du *taalibe*-mendiant et de préserver une forme d'homogénéité sociale correspondant à des référents sociaux, culturels, religieux et mystiques primordiaux dans la société sénégalaise.

Les acteurs sociaux impliqués : des stratégies complexes

On observe donc un glissement de la fonction et du statut du *taalibe*-mendiant au Sénégal, qui correspond à une forme de malentendu social entretenu plus ou moins consciemment et délibérément : malgré les tensions induites par les mouvements contraires de perpétuation et de dévoiement de ces systèmes d'enseignement et d'échange de dons entre tous les croyants des différents groupes sociaux qui interagissent. Le phénomène que je décris continue à fonctionner car pour des raisons différentes les acteurs pour qui cette pratique mendicante des *taalibe* a un intérêt ferment les yeux sur les problèmes éthiques et moraux qu'elle pose, malgré les remises en cause de plus en plus pressantes à son égard. Celles-ci sont émises tant par certains groupes de la société civile, que par l'Etat et les bailleurs internationaux, ainsi que par une partie des responsables religieux et des familles musulmanes. Il est indéniable que dans la situation actuelle de profondes difficultés sociales et économiques vécues par la population sénégalaise, celle-ci a

tendance plus ou moins à se replier sur ses valeurs culturelles, religieuses et mystiques les plus rassurantes. Dans cette optique, elle croit d'autant plus au pouvoir protecteur et bénéfique du don de *sarax* contre la *baraka* qui circule entre ses membres et qui permet ainsi l'entretien de rapports d'alliance entre les croyants. Les différents types de marabouts – maîtres, devins/guérisseurs et même certains chefs confrériques – ont donc eux aussi intérêt à maintenir dans une certaine mesure, comme on l'a vu, ce jeu de dupes, surtout en milieu urbain. Les marabouts ayant des pratiques relevant du *sirr* (domaine “caché” de l'islam) profitent certainement de cette situation d'accroissement de la pauvreté en milieu urbain, notamment celle des *taalibe*-mendiants, pour leurs activités mystiques et les bénéfices qu'ils peuvent en retirer.

On peut même se demander si les instances gouvernantes sénégalaises, en reconnaissant tous les *taalibe*, même les *taalibe*-mendiants, comme des élèves scolarisés, ne jouent pas en quelque sorte un rôle dans la permanence de ce phénomène de la mendicité infantile religieuse. N'étant pas en mesure de contrôler et de réglementer efficacement les *daara* les plus informels présents sur son territoire, l'Etat sénégalais n'est pas à l'heure actuelle capable d'éradiquer cette “pire forme de travail” dans les rues de ses grandes villes, malgré sa bonne volonté affichée. Ni d'ailleurs de maîtriser efficacement, en concertation avec les autres Etats d'Afrique de l'Ouest, les réseaux de migration élaborés par certains maîtres coraniques et les mutations du fosterage infantile pratiqué par les parents des *taalibe*. On a vu le passage d'instances d'équipement institutionnelles stables, avec l'élaboration de lois très dures qui induisaient au début beaucoup de contrôle politique et social, à la mise en place, avec l'aide des bailleurs de fonds et des organismes d'aide, à des instances d'équipements adaptatifs circonstanciels : dans lesquelles la prise en compte des spécificités locales est plus effective. Cela parce qu'aucune société n'accepte d'exclure totalement une partie de ses membres ; bien que les modalités d'inclusion et d'entraide sociales aient subi des transformations et des effritements au Sénégal. Certains organismes comme le Samusocial se spécialisent donc dans l'encadrement et le suivi des populations infantiles les plus précaires et en processus de désocialisation, en cherchant à entretenir un point de contact minimal avec elles.

Quant aux organismes d'aide et de développement, ils ne sont pas encore en mesure eux non plus d'avoir des actions vraiment efficaces vis-à-vis de ce phénomène. En tentant d'encadrer et d'apporter toujours plus d'aménagements au système d'enseignement coranique et confrérique, en rapport avec son intégration dans le système éducatif formel au Sénégal, ils remettent en cause sans y réfléchir idéalement un type d'éducation spécifique auquel la société tient, et que certains maîtres utilisent à de mauvaises fins. Suite notamment aux injonctions de l'UNICEF, l'accent est passé du thème de l'alphabétisation à celui de l'éducation dans les programmes de

développement. Mais si on considère l'enseignement prodigué dans les écoles coraniques comme une forme d'éducation et d'enseignement ne visant pas seulement à enseigner un ensemble de connaissances sur le schéma occidental, alors on comprend qu'une frange de la population soit réticente. Car elle tient à ce type d'institution traditionnelle, seule à même selon elle de créer un "bon citoyen", un "bon être humain" (cf. mes entretiens) ; ceci alors qu'elle s'élève de plus en plus contre les dérives qu'il subit, dans la société qui subit des mutations. L'attrait pour une certaine forme de modernité induit probablement une remise en perspective problématique et des tiraillements dans les attentes populaires de ce que doit être l'école coranique et les enseignements qui y sont prodigués. Car une partie de la population est de plus en plus consciente qu'il ne peut y avoir d'évolution de l'éducation coranique et confrérique sans un réaménagement parallèle et concomitant de l'enseignement coranique.

C'est la raison pour laquelle il est difficile pour les chefs religieux de prendre réellement parti de manière unanime sur ce sujet et d'interférer totalement sur la manière dont est enseignée la religion dans les écoles coraniques. Cela reviendrait à remettre en cause aussi un système d'éducation indispensable en vue d'entretenir et de sauvegarder leurs prérogatives maraboutiques, et la domination symbolique qu'ils exercent sur leurs disciples : car l'enseignement coranique et l'éducation confrérique cautionnent tout le fonctionnement confrérique hiérarchisé. Pourtant, on a vu avec les initiatives mises en place visant à hybrider l'enseignement dans des *daara* pilotes, en y ajoutant quelques heures par semaine de disciplines non coraniques, qu'ils se trouvent dans l'obligation d'accepter de s'ingérer dans ces initiatives ; ne serait-ce que pour tenter de contrôler les maîtres coraniques n'appartenant pas à la hiérarchie des *turuq* officiellement présentes au Sénégal, notamment ceux venant de pays limitrophes. La question est alors de savoir si la population va, surtout en milieu rural et traditionnel, accepter cette évolution du système d'enseignement coranique et confrérique ? Cela va-t-il aller contre des principes trop profondément ancrés, et être envisagé comme une remise en cause de la tradition ?

Comme on l'a vu, éduquer un enfant signifie former un esprit, afin de développer ses aptitudes intellectuelles et physiques, ainsi que son sens moral. Il s'agit aussi de lui apprendre les usages internes à sa société d'appartenance et tout un ensemble de manières de vivre. L'éducation est donc l'ensemble des acquisitions morales, intellectuelles et culturelles inculquées grâce à un apprentissage. Alors que l'enseignement vise à transmettre des connaissances ; donc la vision internationaliste des buts et du déroulement de l'enseignement semble mettre plus l'accent sur les compétences formelles à acquérir, au détriment de la prise en compte de tout l'ensemble du corpus traditionnel spécifique à chaque culture cherchant à développer un "savoir-vivre" ensemble. L'évolution des programmes de développement, qui ont comme on l'a vu jusque

récemment fonctionné surtout de manière additive, sans réelle concertation entre les multiples projets créés en parallèle, commencent à travailler en amont, de façon compensatoire, en prenant de plus en plus en compte le contexte social, économique, culturel et religieux local. Il s'agirait donc finalement qu'ils acquièrent une vision autonomiste de leurs projets : c'est-à-dire partir de l'expérience propre des populations concernées, pour qu'elles s'approprient elles-mêmes l'action mise en place, et s'autonomisent peu à peu vis-à-vis des programmes d'aide. Car il est indéniable que leur bon déroulement et leur adéquation avec les velléités culturelles et religieuses locales ne pourront avoir lieu qu'en prenant en compte la « multi-rationalité des acteurs sociaux » sénégalais [Olivier de Sardan, cité par Gilliard, 2005 : 49].

« Toute « résistance » à une innovation a ses raisons et sa cohérence. Il ne s'agit pas de mythifier les savoirs populaires, ni de prétendre que ces « résistances » sont toujours inévitables ou ont toujours des effets positifs. Mais elles sont « normales » - elles s'expliquent – et c'est de cette explication « de l'intérieur » (du point de vue des utilisateurs) que peut seul surgir le moyen de les surmonter. (...) Toute innovation réussie (adoptée) est le produit d'une « négociation invisible » et d'un compromis de fait entre les divers groupes d'opérateurs de développement et les divers groupes d'agents sociaux locaux. » [Olivier de Sardan, 1990 : 19-20]

En guise de conclusion...

Finalement, je souhaiterais ici citer les dires de Tidiane Ndoye, sociologue à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, lors d'une discussion le 12 mai 2010 :

« La migration, c'est comme une adaptation et une réadaptation perpétuelle, pour continuer à s'insérer dans la structure sociale. Cf. les migrations saisonnières des daara, donc les enfants sont formés très jeunes pour s'adapter à toutes les situations. Un peu comme une quête du Graal... Le daara en ville, c'est un travestissement économique d'une forme d'éducation codifiée, qui n'avait pas à l'origine pour vocation de ramener de l'argent. Cette dichotomie entre deux formes de daara provoque un changement de l'école coranique sous sa forme traditionnelle, parce que ça génère des ressources, par des personnes qui ne sont pas vraiment des éducateurs. Il y a d'abord un réseau familial, culturel, un ancrage local avec de la confiance. C'est donc une logique de l'intérêt de l'enfant d'abord. On voit donc un basculement avec l'incursion dans ce secteur d'autres maîtres étrangers ; ça induit une stigmatisation des daara, avec la mise en place d'un business sur les enfants, avec comme base le Coran. Mais souvent, le nouveau maître qui a intégré ce secteur se fait des sous sur le dos des enfants, et la famille le sait des fois. »

On observe donc de la part des populations locales, dans leur manière d'interpréter les préceptes islamiques et les principes confrériques, l'existence d'une grande flexibilité ; elles s'appuient sur des sources et des justifications variées, qu'elles savent sélectionner efficacement. J'ai aussi montré de quelle façon elles sont en mesure d'opérer et de négocier des arrangements et des réinterprétations du corpus sacré et des règles confrériques dans leur vie quotidienne, en s'adaptant aux difficultés et aux contradictions de la vie politique et économique locale et nationale, sans oublier le volet du rapport aux normes internationalement instituées. Ainsi, les

parents de l'enfant placé dans un *daara* sont quelquefois conscients du fait que le fosterage et la migration vont induire sa mendicité, et son exploitation par le maître. Certes, certains d'entre eux, ceux vivant dans les milieux les plus ruraux et traditionnels, admettent encore difficilement ces changements – par excès de naïveté, ou en refusant cette mutation, pour des raisons de croyance et de confiance dans le statut et le comportement idéalisé du maître ?

On voit donc dans cet extrait d'entretien apparaître en filigrane ce qui selon moi constitue le fond de la problématique de cette recherche. Au-delà de l'adaptation des maîtres d'écoles coraniques et des familles aux changements socioéconomiques relativement récents qui sont survenus au Sénégal, le statut et la fonction du *taalibe*-mendiant évoluent en parallèle. Finalement, c'est bien le rôle utilitaire de cet enfant qu'il s'est agi ici d'appréhender, et que les différents partenaires et acteurs sociaux interagissant plus ou moins dans la sphère enseignante, éducative, socialisante et aidante ont encore des difficultés à questionner et à remettre en cause. Dans le cadre des normes internationales, celles relevant des Droits de l'enfant pour ce qui nous intéresse ici, ils peinent encore actuellement à réfléchir et à analyser l'existence et la permanence d'une pratique dont les fondements, le fonctionnement, les buts et les attentes sont fortement ancrés dans les structures sociales sénégalaises. Ainsi, plutôt que d'analyser ce phénomène seulement par le biais du thème de l'instrumentalisation - du *taalibe*-mendiant par son maître ; des pauvres mendiants par la population donneuse ; du principe traditionnel du fosterage par les familles des *taalibe*... - peut-être serait-il plus adéquat d'analyser leurs relations en termes d'intérêts réciproques, ce que j'ai essayé de réaliser. J'ai tenté ici de décrire un système pratique de négociation de l'identité de *taalibe*, c'est-à-dire les différentes stratégies mises en place par la population, les familles, les maîtres coraniques et les chefs religieux pour "jouer" avec l'Etat, les ONG, les OI ; mais l'inverse est probablement aussi vrai.

J'ai décrit ici l'évolution de l'institution sociale que représente la forme d'éducation spécifique prodiguée par un maître dans une école coranique, dont la mendicité des *taalibe* constitue l'une des pratiques les plus représentatives. La théorie du don et de l'aumône m'a permis d'analyser les raisons de son existence, de sa permanence et son importance pour les musulmans soufis sénégalais ; mais aussi la manière dont cette pratique traditionnelle est bouleversée par des transformations récentes, dont le *taalibe*, intermédiaire sans parole et *infans* qui est agi, subit les conséquences les plus problématiques. Pourtant, comment réussir à réglementer, encadrer et atténuer les effets les plus néfastes d'une pratique, basée sur des préceptes mystiques et religieux ; politiques et socioéconomiques aussi prégnants, puisqu'elle entre dans le cadre de l'éducation infantile, institution par le biais de laquelle se transmettent dans toutes les sociétés les principes de vie auxquels elles sont le plus farouchement attachées ?

« L'éducation est précisément l'opération par laquelle l'être social est surajouté en chacun de nous à l'être individuel, l'être moral à l'être animal ; c'est le procédé grâce auquel l'enfant est rapidement socialisé. (...) Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux ? (...) Ce sont donc les institutions vivantes, telles qu'elles se forment, fonctionnent et se transforment aux différents moments qui constituent les phénomènes proprement sociaux, objets de la sociologie. »
[Mauss, 1968-1969 : 16-17]

CONCLUSION

La fin d'une recherche ?...

Il s'est agi ici de décrire un objet d'étude en le replaçant dans un contexte social particulier et un régime d'historicité spécifique. J'ai cherché à analyser un phénomène social contemporain, infiniment complexe en tentant de ne pas le surinterpréter, mais plutôt de poser les bonnes questions sur la manière dont on peut expliquer sa permanence actuelle. Qu'est-ce qui dans l'histoire et le fonctionnement actuel social, politiques, religieux, mystique du Sénégal permet de comprendre que la population laisse se perpétuer la mendicité de dizaines, ou même de plus d'une centaine de milliers de jeunes garçons dans les rues de ses grandes villes ? Lorsque j'ai eu pour la première fois accès à ce phénomène social, je n'imaginais pas que la compréhension et l'analyse de ses tenants et de ses aboutissants induiraient le besoin objectif d'aborder tant de domaines scientifiques et de thèmes différents. Je me souviens même d'avoir principalement éprouvé du dégoût, de la colère, de l'incompréhension, mêlée de pitié et de compassion pour les *taalibe*-mendiants, que l'on trouve à tous les carrefours dakarois et auxquels j'avais affaire dans le cadre de mon stage dans une ONG. Une décennie après, il me semble que je n'ai ici fait qu'effleurer ce sujet ; il a trait à de si nombreux facteurs qu'il ne me fut pas possible de les aborder tous.

J'ai choisi ici de réaliser six chapitres explicatifs : les deux premiers ont visé à expliciter le contexte sociohistorique, tant de l'émergence et de l'évolution de l'islam confrérique subsaharien ; que des trois catégories (marabout, *taalibe*-médiant, *daara*) auxquelles je m'intéresse spécifiquement dans cette recherche. La troisième partie m'a permis d'analyser les fondements socioculturels, religieux et confrériques pouvant expliquer l'existence de cette pratique de la mendicité infantile musulmane. Ceci tant dans ses composantes traditionnelles – même si j'ai essayé de démontrer la non-validité parfois problématique d'une perception archaïque de ce phénomène -, que dans ses mutations, indubitablement liées à un ensemble de bouleversements plus ou moins récents subis par la société sénégalaise. Dans une quatrième et une cinquième parties, j'ai esquissé toutes les ambivalences et les contradictions dans les stratégies et les négociations mises en œuvre par différents groupes d'acteurs sociaux, tant sénégalais – l'Etat, les familles, les chefs confrériques, les maîtres d'écoles coraniques – qu'à un niveau plus macro – les OI et les ONG -. Ceci quant à la complexité du système éducatif, dont l'enseignement coranique n'est qu'une des multiples composantes, qui subit depuis une décennie des évolutions profondes, notamment dans le cadre de l'application des Droits de l'enfant à l'éducation pour tous et à l'alphabétisation. Mais aussi au regard du vaste sujet, dont j'ai montré les vicissitudes successives, d'un autre volet de ces Droits : ceux qui concernent plus spécifiquement la situation

problématique des “enfants en situation de rue”, dont le *taalibe*-mendiant est officiellement un sous-groupe, alors que selon moi il est distinct des autres qui composent cette trop vaste catégorie.

J’ai ainsi présenté les inadéquations qui persistent, malgré les programmes d’aide qui se succèdent envers cette population d’enfants, entre une vision internationalement normée de ces Droits, et les fondements sociaux, culturels, religieux et mystiques propres au Sénégal, profondément ancrés dans la mentalité sociétale. A cette étape, j’ai pu analyser les stratégies que le *taalibe*-mendiant élabore pour survivre dans les rues, pris qu’il est dans un *imbroglio* de relations sociales au sein desquelles il lui est bien difficile de naviguer et de trouver sa place. Ses conditions de vie sont parfois inhumaines. Pourtant, j’ai considéré qu’il possède bien un rôle, un statut et une fonction sociaux qu’il est possible de définir et d’analyser, même s’ils sont en processus de mutation continue depuis quelques décennies. Ils sont à appréhender selon mon point de vue en articulation avec l’importance incontournable de tout un ensemble de dons coraniques et confrériques qui sont échangés dans le cadre du serment d’allégeance entre le marabout et son disciple ; mais aussi à un niveau élargi entre tous les Sénégalais. Encore plus spécifiquement c’est en articulation avec l’échange du *sarax* contre de la *baraka*, que la fonction et le rôle du *taalibe* sont à comprendre, en relation avec son statut d’apprenant de la religion et selon les préceptes et principes sociaux, confrériques et religieux précédemment explicités. Malgré tout, j’ai démontré que c’est un vecteur et un intermédiaire passif dans ces relations d’alliance et d’échange ; il n’agit pas, étant un enfant dont la parole, les sentiments et les points de vue ne sont pas pris en compte. Et c’est bien là selon moi, que réside la complexité du phénomène : comment réussir à faire évoluer ses conditions de vie et d’apprentissage, que les initiatives viennent des Sénégalais eux-mêmes, ou des organismes de développement, si le *taalibe*-mendiant est encore considéré comme une non-personne et instrumentalisé par les uns et les autres ? En effet, il est envisagé en tant que futur disciple soufi par les uns (chefs religieux et maîtres) ; en tant qu’adulte en devenir, devant incorporer et reproduire un schéma comportemental idéal socialement et communautairement par les autres (familles musulmanes) ; enfin, comme un être humain subissant une forme d’exploitation alors que sa parole et son ressenti, en tant qu’enfant, ne peuvent être à ce jour véritablement pris en compte (Etat, ONG et OI). Ici, je cite encore des dires de Tidiane Ndoye, sociologue à l’université Cheikh Anta Diop de Dakar émis le 12 mai 2010 :

« Les gens parlent beaucoup de la mendicité, qui est un fourre-tout. La base c’est une indignation collective, une idéologie de la protection de l’enfance sans chercher à comprendre la vraie signification de l’enfant des rues. Le daara dans un sens premier est une continuité de la famille. Donc il y a un amalgame entre travailler et vivre pauvrement pour former l’être humain, obtenir de la reconnaissance maraboutique et/ou religieuse du maître-marabout, et mendier juste pour l’entretien

du maître, sans l'échange traditionnel de la connaissance religieuse contre l'abnégation et la soumission. »

Et c'est bien là que réside l'un des sujets que j'aurais aimé pouvoir creuser, tant empiriquement que théoriquement : il s'agit de la question de la place de l'enfant au sein des structures sociales et familiales sénégalaises, en articulation avec ce fait social de la mendicité infantile musulmane. Avec du recul, il m'apparaît évident que l'un ne va pas sans l'autre : en effet, il est trop facile de vouloir calquer une vision occidentalocentrée de l'enfant, de ses droits et des devoirs qu'une société a envers lui, sur une perception aussi radicalement différente, encore si actuelle, de celui-ci comme n'étant pas un individu en tant que tel. Pourtant, ce sujet est si vaste, que je ne fus pas en mesure ici d'en analyser toutes les composantes et les implications. Je l'ai seulement effleuré et il apparaît en filigrane dans toute ma recherche. Comme me l'a dit à maintes reprises Jacques Barou, mon directeur de thèse : « *La thèse n'est que le début du travail de chercheur* ». Je me permets donc de croire et d'espérer que d'autres occasions me seront données ultérieurement d'approfondir ce questionnement.

Le don est tellement prégnant dans cette société, qu'au-delà des quatre dons coraniques et confrériques auxquels je me suis intéressée ici, il en existe d'autres qui circulent dans la société sénégalaise. J'en ai déjà cité certains qui entrent plus ou moins dans la sphère de ces quatre dons spécifiques : le travail des *taalibe* pour un marabout; les dons nourriciers effectués par la population à ces enfants en milieu rural; l'aide spontanée des *ndeyi daara* en milieu urbain etc. Mais il en est un sur lequel on pourrait s'appesantir : dans plusieurs extraits d'entretiens est mentionné le "don" de l'enfant par sa famille à un maître pour la religion. Par exemple, voici à nouveau les dires d'Abdoulaye Diop, le médecin du Samusocial Sénégal (9 février 2010) :

« Il y a un réseau interne, donc un enfant est "donné" à un marabout auquel son père est affilié. Dans le sud et en Guinée Bissau, chez les Peuls l'islam est obligatoire, donc un enfant de la fratrie peut être "donné" à l'islam. »

Cette assertion apparaît aussi dans certaines recherches scientifiques; par exemple : « Le terme « donner » est celui qu'emploient régulièrement les parents confiant leur enfant à un marabout » [Kuczynski, 2002 : 120 (note 18)], puisque « l'enfant jadis était confié au *mallum* [maître coranique] pour être initié non seulement au Coran mais aussi à l'ensemble de la vie sociale. Le maître devait se charger de le socialiser et d'en faire un homme » [Santerre, 1973 : 123]. Ainsi, c'est parce que le don innerve à ce point les relations sociales au sein de la communauté musulmane au Sénégal, et que l'enfant est si peu considéré dans son individualité, qu'il n'est pas choquant selon la sociabilité spécifique à cette société de le "donner" à un homme, qui pourra alors se comporter comme il le désire avec lui. Ceci en relation avec la si grande importance des compétences mystiques que le *sëriñ* possède, inhérentes à la sacralité de sa

fonction de perpétuation de la *umma* islamique. Comme me l'a dit le linguiste Mamadou Cissé lors d'une entrevue le 9 mars 2010 à l'université de Dakar :

« La souffrance amène la vraie baraka, la bénédiction, la félicité, la bonne étoile. Mais il existe d'autres mendicités : pour la circoncision, ou des jumeaux qui mendient avec leur mère. Mais il y a une symbolique derrière, ce n'est pas une honte. Par exemple, les griots : ce n'est pas de la mendicité, c'est une demande de don, comme un échange de bons procédés. Le mot sadaqa, ça a donné le mot sadiq, "ami" ; donc comme un don pour se protéger. Ces échanges de bons procédés sont tacites, mais que tout le monde reconnaît. »

On voit bien grâce à cette assertion que la symbolique culturelle et religieuse sénégalaise n'envisage pas la quête de manière foncièrement négative ; la souffrance, mâtinée de fatalisme, induit une forme de solidarité et de protection sociales au sein de la communauté. C'est bien suite au caractère fondamental de la *baraka* qui transite entre tous ces croyants que le don de *sarax*, notamment à des *taalibe*-mendiants, revêt une valeur aussi fondamentale dans tout l'ensemble des relations sociales sénégalaises : comme un « échange de bons procédés ». Même si ces écrits de Mauss concernent l'institution du *potlach* dans des tribus du nord-ouest américain, on peut encore les citer, car ils illustrent bien en quoi on pourrait considérer la *baraka* échangée dans le cadre du don de *sarax* comme un « symbole de la vie sociale » sénégalaise :

« La vie matérielle et morale, l'échange, y fonctionnent sous une forme désintéressée et obligatoire en même temps. De plus, cette obligation s'exprime de façon mythique, imaginaire, ou, si l'on veut, symbolique et collective : elle prend l'aspect de l'intérêt attaché aux choses échangées : celles-ci ne sont jamais complètement détachées de leurs échangistes; la communion et l'alliance qu'elles établissent sont relativement indissolubles. En réalité, ce symbole de la vie sociale – la permanence d'influence des choses échangées – ne fait que traduire assez directement la manière dont les sous-groupes de ces sociétés segmentées, de type archaïque, sont constamment imbriqués les uns dans les autres, et sentent qu'ils se doivent tout. » [Mauss, 1999 [1950] : 194]

... une porte ouverte à d'autres ?

Sans oublier ici, en relation avec ce paradigme du don, le si complexe questionnement sur l'influence des dons humanitaires sur l'évolution et l'entretien du système des dons au Sénégal. Si on suit Nicolas dont j'ai utilisé les écrits, on peut considérer qu'il existe un troisième don actuellement, qui coexiste dans le fonctionnement des sociétés avec les "dons rituels" et les "actes oblatifs éthiques" : « l'acte caritatif simple, asymétrique, visant essentiellement à répondre à des besoins immédiats, utilitaires, des bénéficiaires, sans considération de lien social ni de leurs autres aspirations » [Nicolas, 1996 : 121]. Il paraît indéniable que le don caritatif qui est adressé aux groupes envisagés comme devant être aidés par les organismes de développement, provoque un ensemble de réactions et de comportements de la part de la population, qui mériteraient d'être finement étudiés. Ceci en articulation et en perspective avec les autres "principes de justice" représentés par les échanges de dons analysés dans cette recherche. Car ils induisent des

mutations dans la manière dont les Sénégalais se comportent face à la situation de pauvreté des membres de leur société les plus fragilisés socialement et économiquement et dont ces derniers réagissent face à leur propre condition. Il s'agirait alors de questionner plus profondément les schémas et les codes, les aprioris handicapants pour la mise en place et l'effectuation de programmes d'aide par les différents partenaires en présence dans la sphère de l'aide humanitaire apportée aux *taalibe*-mendiants. Car on peut envisager actuellement qu' :

« Ainsi, tout l'effort des programmes de lutte contre la pauvreté est dirigé vers l'entretien néo-clanique des formes de pauvreté et non pas à la croissance des potentialités personnelles ou à l'investissement. La société est ainsi bloquée par la gestion néo-clanique de la pauvreté et par l'aide caritative, qui remplacent de réels projets de développement se concentrant sur des actions ponctuelles. » [Gilliard, 2005 : 141]

Je suis consciente qu'il existe encore d'autres facettes du phénomène social étudié ici qui mériteraient d'être analysées. Par exemple, on a vu dans cette recherche que suite à la mutation des rapports sociaux entre les *boroom daara* et les *taalibe*-mendiants dans les écoles coraniques migrantes en milieu urbain, le lien basé sur un échange de l'enseignement contre la *baraka* du maître a perdu de son importance symbolique. Il s'agirait alors de se pencher sur la dimension hiérarchique de ce rapport inégal. Le paradigme du despotisme et de la soumission du disciple à son marabout pourrait être utilisé de manière plus fouillée afin de comprendre comment, à un niveau politique dans ce système, il existe une culture de la servitude et de l'asservissement qui amène à une déshumanisation des rapports sociaux entre ces deux acteurs qui entretiennent une alliance [Hammoudi, 2001].

Le thème de la reconnaissance du *taalibe* par son maître semble aussi pouvoir être utilisé pour approfondir l'intelligibilité de ce phénomène social. On peut considérer que cet enfant n'est pas reconnu, car la sanction et le prétexte de son apprentissage coranique et confrérique sont la reconnaissance à terme. Pourtant, on a aussi vu que le *taalibe*-mendiant bénéficie en quelque sorte d'une forme de reconnaissance sociale de la part des autres croyants en relation à son rôle, son statut et à sa fonction sociaux : grâce à la *baraka* qui transite par lui. Mais si on l'envisage comme un enfant sans parole, peut-il être considéré comme appartenant au système de la reconnaissance ? En effet, « il n'est de don qu'aux termes d'une intentionnalité donatrice. Mais l'intention qui fait le don, c'est la visée d'une reconnaissance entrecroisée de soi et de l'autre » [Lazzeri et Caillé, 2004 : 110]. La reconnaissance est censée donner une identité religieuse et sociale ; il s'agirait alors de se poser la question de savoir si le *taalibe*, invisibilisé dans les échanges de dons présentés ici a réellement une identité au Sénégal actuellement, et en quoi elle consiste.

Enfin, il apparaît qu'une question fondamentale n'a pas pu être résolue dans cette recherche : à savoir, quelles raisons peuvent expliquer de manière assurée pourquoi cette pratique

de la mendicité infantile musulmane existe dans une proportion beaucoup plus importante au Sénégal, que dans les autres pays de la région ouest-africaine ? Ceci puisqu'on a vu qu'un nombre croissant de maîtres et de *taalibe*-mendiants présents dans les grandes villes sénégalaises proviennent de ces derniers, grâce à des réseaux de migration. J'émetts ici l'hypothèse que c'est cette propension au « don » dans la société sénégalaise, due probablement à la forte influence de l'islam confrérique soufi, qui pourrait permettre finalement d'expliquer la permanence de ce phénomène, ceci sans qu'il me soit possible de vraiment la vérifier, n'ayant pas pu, comme je l'ai explicité dans ma méthodologie, réaliser un terrain de recherches assez conséquent.

Dans les pays limitrophes, le système confrérique semble être moins développé et avoir moins d'importance au niveau social, économique et politique. L'échange de dons entre un *sëriñ* et son disciple dans le cadre de leur *jebbëlu* ; et par voie de conséquence entre un *boroom daara* et son *taalibe* y a donc une moindre influence sur les réciprocités de dons à un niveau plus large. Ainsi, l'échange de *sarax* contre de la *baraka* serait alors moins prégnant dans les relations entre les acteurs sociaux, et l'enfant quêtant dans le cadre de son apprentissage coranique ne bénéficierait pas dans ces pays du même rôle, statut et fonction qu'au Sénégal. Ainsi, par exemple, une étude réalisée par des organismes d'aide, que j'ai utilisée à plusieurs reprises dans ma recherche, donne ces paroles d'un *boroom daara* questionné :

« Hormis que les populations musulmanes y sont minoritaires, dans un pays comme la Guinée Bissau, donner l'aumône n'est pas érigé en tradition, ils remettent l'aumône que le vendredi et lundi. Alors, les MEC [maître d'école coranique] n'ont que la mendicité des enfants pour les entretenir et tenir le Daara puisque les parents ne payent [pas] leurs études. Ici au Sénégal c'est tout à fait le contraire, les populations sont généreuses. » [CHILDFUND SENEGAL/PARRER, 2010 : 57-58].

Dans ce même rapport, il est expliqué que cette décision de migrer prise par le maître viendrait du fait que « leur intérêt n'est pas pris en compte dans les décisions politiques » en Guinée Bissau, car les musulmans et le système confrérique ne bénéficieraient pas du même respect et de la même considération qu'au Sénégal. Sans oublier le fait déjà relevé dans ma recherche que la mendicité est légitimée par la population sénégalaise, car « elle est ancrée dans leur mode de vie et d'éducation de l'enfant » [*ibid.* : 56]. On retrouve ici différents thèmes abordés dans cette recherche : l'importance de cette tradition très développée au Sénégal de la migration à visée religieuse (*siyâba*) et l'indispensabilité d'une période d'apprentissage coranique devant être effectuée dans des conditions de vie dures, promues symboliquement par le système d'éducation confrérique, mais aussi traditionnel sénégalais. Il ne faut pas oublier non plus le fait que l'enfant doit être éloigné de sa famille pour que son apprentissage soit perçu comme plus bénéfique.

Il semblerait aussi que l'origine géographique, mais aussi l'ethnie d'appartenance important beaucoup dans le choix du confiage et de la migration des maîtres avec leurs élèves,

que ce soit en provenance de pays ouest-africains, mais aussi des régions sénégalaises. Ainsi, dans un document réalisé par des organismes d'aide, que j'ai aussi déjà utilisé, [FAFO/ENEA, 2010 : 59] il apparaît que les Wolofs auraient plus tendance à avoir ces pratiques que d'autres ethnies, comme les Peuls et les Sérères. En ce qui concerne d'autres groupes ethniques surtout présents dans le sud et le sud-est du Sénégal, j'avais déjà abordé cette question notamment pour les Diakhankés qui ont :

« une tradition du voyage et de la dispersion (*al-safar*), l'un des fondements de leur mode d'existence qui vise à développer, dans de nouveaux lieux, le capital symbolique et matériel du fondateur. Les Diakhanké offrent en effet, l'image de ces lettrés dont on a vu l'émergence en Afrique de l'Ouest, construisant leur prestige sur la combinaison entre une forte pratique d'enseignant, de devin, de guérisseur et une activité de commerçants et d'agriculteurs, inscrivant la mobilité au cœur de leur principes de vie. » [Kuczynski, 2002 : 62]

La *muridiyya* est une *tarîqa* hiérarchiquement très organisée, où le système d'échange de dons confrériques est le plus officiellement institué – bien que les autres *turuq* aient réutilisé cette idéologie. C'est aussi la seule au Sénégal qui ait été créée par un natif ; ces faits peuvent constituer une autre piste de compréhension de la permanence de la pratique de la mendicité infantile musulmane. Car nous avons vu qu'elle est fortement corrélée au corpus éducatif confrérique, dans lequel la quête des disciples joue un rôle fondamental. Or, très schématiquement, il est vrai que les Wolofs sont majoritairement mourides (Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké était wolof) ; alors que par exemple les Peuls et les Toucouleurs (comme le fut El Hadj Malick Sy) sont eux souvent tijanes. Ceci expliquerait-il donc cela ?

J'ai présenté quelques pistes de points de vue théoriques qui pourraient être utilisés afin d'approfondir l'analyse d'un fait social qui revêt de multiples facettes. Il est indéniable que la prise en compte des spécificités régionales de l'espace sénégalais, en rapport aux différences existant dans les pratiques et les compétences des marabouts selon leur origine ethnique et géographique, serait importante pour définir de quelle manière on pourrait subsumer ce phénomène à l'intérieur d'un plus vaste espace. Il m'est en effet peu à peu apparu lors de mes recherches, bibliographiques comme de terrain, que les territoires au sud du Sénégal (Guinée Bissau, Guinée Conakry etc.), notamment ceux en rapport étroit avec la frontière poreuse casamançaise, avaient beaucoup moins été pris en compte dans les travaux s'intéressant à l'évolution et aux spécificités de l'islam confrérique sénégalais. De prime abord, l'une des raisons qui expliquent ce fait paraît évidente : à savoir que cette religion provient des pays du nord de l'Afrique, et qu'elle s'est donc répandue au sud par le Sahara dans toute la région sahélienne, comme je l'ai explicité. Mais on a vu aussi qu'il subsiste encore actuellement des différences profondes entre les "types" d'islam confrérique pratiqués au nord et ceux existant au Sénégal oriental.

Certes, il paraît indéniable, comme nombre de chercheurs s'intéressant à cette question l'ont démontré depuis plus d'un siècle et demi, que l'islam pratiqué en Mauritanie, basé notamment sur la forte influence du nomadisme, des rapports de clan et d'allégeance au *shaykh* ; mais aussi sur l'importance politique, économique et symbolique des quêtes de dons, ont fortement influencé le confrérisme sénégalais. Mais il est alors indispensable de remarquer qu'à ma connaissance, pas ou peu d'enfants maures ou mauritaniens mendient dans les rues de Dakar ou même de Saint-Louis. On pourrait alors opérer un changement de regard et de perspective, afin de se tourner aussi vers le sud du Sénégal, en dépassant une certaine coupure réalisée dans les recherches existantes, qui se révèle être plus ou moins artificielle et inadéquate, entre l'espace sahélien presque entièrement musulman d'une part ; et le Sénégal oriental et la Casamance d'autre part.

Car finalement, le paradigme du don fait fi des frontières – tant géographiques que culturelles – dont on voit toute l'artificialité actuelle, au moins pour le phénomène qui nous intéresse ici. Quoi qu'il en soit, il est indéniable qu'au-delà de toutes ces considérations qui concernent la manière dont les adultes agissent et réagissent dans le champ de l'économie de la prière, il s'agit en définitive de replacer au cœur de cette vaste problématique la "catégorie de la rue" qui en est le centre, et qui subit malencontreusement les effets pervers de nombreuses mutations : celle des *taalibe*-mendiants.

BIBLIOGRAPHIE

- ADUAYI-DIOP Rosalie, 1995, *Crise de la famille : enfants et jeunes en rupture à Saint-louis – Quelles stratégies de réinsertion familiale ?*, Mémoire de maîtrise de Sociologie, Université de Saint-Louis.
- ADUAYI-DIOP Rosalie, 2006, « Problématique du travail des enfants et des adolescents dans les villes au Sénégal - Pour une théorie des stratégies de survie ou de la « débrouille » », *Enfants d'aujourd'hui – Diversité des contextes – Pluralité des parcours*, actes du Colloque international de l'AIDEL (Dakar, 10-13 décembre 2002), vol. 2 : 1028-1037.
- AGENCE FRANCAISE DE DEVELOPPEMENT et SAMUSOCIAL SENEGAL, 2011, *Les enfants de la rue : de la prise en charge individuelle à la mise en place de politiques sociales*, Savoirs communs n°12, disponible sur www.afd.fr.
- AKRIMI Salem, 2006, *Une anthropologie comparative du don et de la baraka – Quelques exemples sur le maraboutisme tunisien*, Thèse de Doctorat d'Ethnologie, Université Paul Verlaine-Metz.
- ALTHANE François, 2011, *Pour une histoire naturelle du don*, Presses Universitaires de France, Paris.
- ANDEZIAN Sossie, 2001, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine – Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, CNRS Editions, coll. CNRS Ethnologie, Paris.
- ANTI-SLAVERY INTERNATIONAL, 2011, *Le temps du changement : Agissons sans délai pour mettre fin à la mendicité forcée des enfants talibés au Sénégal*, disponible sur : http://www.antislavery.org/includes/documents/cm_docs/2012/t/talibereport_french_for_website.pdf.
- ANTOINE Philippe et DIOP Abdoulaye Bara (dirs.), 1995, *La ville à guichets fermés ? - Itinéraires, réseaux et insertion urbaine*, IFAN/ORSTOM, Paris.
- ANTOINE Philippe, 1995, *Les familles dakaroises face à la crise*, IFAN/ORSTOM/CEPED, Dakar.
- AOUST (D') Sophie, 2012, *L'effectivité du droit à l'éducation au Sénégal : le cas des enfants talibés dans les écoles coraniques*, L'Harmattan, Paris.
- ARIES Philippe, 1975 [1960], *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Le Seuil coll. Points-Histoire, Paris.
- ARNAUD Robert, 1912, *L'islam et la politique française en Afrique Occidentale Française*, Comité de l'Afrique française, Paris.
- ATLAN Catherine, 2001, *Elections et pratiques électorales au Sénégal (1940-1958) – Histoire sociale et culturelle de la décolonisation*, Thèse de Doctorat d'Histoire, EHESS, Paris.

- ATTIAS-DONFUT Claudine, BAROU Jacques, GALLOU Rémi et AOUCI Sabrina, 2011, « Des destins croisés. Entre réussite et déviances », dans Jacques BAROU (dir.), *De l'Afrique à la France – D'une génération à l'autre*, Armand Colin, coll. Sociétales, Paris : 91-137.
- AUDRAIN Xavier, 2004, « Du « “ndigël” avorté » au parti de la vérité – Evolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », *Politique africaine*, n°96 : 99-118.
- BA Mame-Penda, 2012, « La diversité du fondamentalisme sénégalais – Eléments pour une sociologie de la connaissance », *Cahiers d'études africaines*, n°206-207, vol. 2 : 575-602.
- BAHRI Ahmed et GENDREAU Francis, 2002, « Le travail des enfants dans le contexte institutionnel africain », *Enfants d'aujourd'hui – Diversité des contextes – Pluralité des parcours*, actes du Colloque international de l'AIDELF (Dakar, 10-13 décembre 2002), vol. 2 : 497-512.
- BALANDIER Georges, 1948, « L'enfant chez les Lébou du Sénégal », *Enfance*, n°4, vol. 1 : 285-303.
- BALANDIER Georges, 1957, *Afrique ambiguë*, Plon, coll. Terre Humaine Poche, Paris.
- BALANDIER Georges, 1961, « Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 30 : 23-34.
- BALANDIER Georges, 1999 [1967], *Anthropologie politique*, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, Paris.
- BALANDIER Georges, 2001, « La situation coloniale : approche théorique » [extraits], *Cahiers internationaux de sociologie*, n°CX : 9-29.
- BALANDIER Georges, 2004 [1971], *Sens et puissance*, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige Essais débats, Paris.
- BANQUE MONDIALE (Centre pour la gestion de l'information et de la connaissance de la Région Afrique), 1999, *Education et alphabétisation en Afrique de l'Ouest grâce à l'enseignement coranique*, Notes sur les Connaissances Autochtones, n°11, disponible sur le site : <http://www.worldbank.org/aftdr/ik/>.
- BAROU Jacques, 2011, « De l'Afrique à la France : une histoire séculaire », dans *De l'Afrique à la France – D'une génération à l'autre*, Jacques BAROU (dir.), Armand Colin, coll. Sociétales, Paris : 13-37.
- BASSE Mamadou, 2004, *Etude sur les besoins en éducation qualifiante des jeunes des daara*, République du Sénégal/UNESCO, Paris.

- BAVA Sophie, 2000, « Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des sénégalais mourides à Marseille », *Hommes et Migrations*, n°1224 : 46 à 55.
- BAVA Sophie, 2003, « De la « *baraka* aux affaires » : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n°19, vol. 2 : 69 à 84.
- BAVA Sophie, 2003, « Les cheikhs mourides itinérants et l'espace de la « *ziyâra* » à Marseille », *Anthropologie et Sociétés*, n°27, vol. 1 : 149 à 166.
- BAVA Sophie et GUEYE Cheikh, 2001, « Le grand magal de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme », *Social Compass*, n°48, vol. 3 : 421 à 438.
- BEAUD Stéphane et WEBER Florence, 2003 [1997], *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, coll. Repères, Paris.
- BECKER Howard S., 1985 [1963], *Outsiders – Etudes de sociologie de la déviance*, Métailié, Paris.
- BENTHALL Jonathan, 2005, « L'humanitarisme islamique », *Cultures et Conflits*, n°60 : 103-122.
- BIAYA Tshikala K., 2003, « L'éthos économique des baye fall : cheikhs et talibés de la sébile », dans Georges KOBOU (éd.), 2003, *Les économies réelles en Afrique : études de cas*, CODESRIA, Dakar : 307-322.
- BONNET Doris, 2010, « La construction sociale de l'enfance : une variété de normes et de contextes », *Informations sociales*, n°160, vol. 4 : 12-18.
- BONNET Michel, 2001, « Que penser du travail des enfants ? », *Études*, n°394, vol.4 : 455 à 464.
- BONNET Michel et SCHLEMMER Bernard, 2009, « Aperçus sur le travail des enfants », *Mondes en développement*, n°37 vol. 2 : 11-46.
- BONNER Michaël, ENER Mine et SINGER Amy, 2003, *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, Stazte University of New York Press, New York.
- BONTE Pierre et IZARD Michel, 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, Paris.
- BOUCHE Denise, 1975, *L'enseignement dans les territoires français de l'Afrique Occidentale de 1817 à 1920 – Mission civilisatrice ou formation d'une élite ?*, Thèse de Doctorat d'histoire, Université lille III, Paris/Lille.
- BOURDIEU Pierre, 1982, « Les rites comme actes d'insitution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43 : 58-63.

- BRUNET-JAILLY Joseph, 2009, « Post-face », dans Geert MOMMERSTEEG, *Dans la cité des marabouts – Djenné, Mali*, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux.
- CAILLE Alain, 2000, *Anthropologie du don – Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
- CAILLE Alain, 2004, « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, n°36, vol. 2 : 141-176.
- CAILLE Alian (dir.), 2007, *La quête de la reconnaissance – Nouveau phénomène social*, La Découverte/M.A.U.S.S., Paris.
- CAMARA Thiedel, 1997, *Je veux étudier sans mendier - Enquête sur les causes de la migration des talibés*, REPUBLIQUE DU SENEGAL/UNICEF, Dakar.
- CASTEL Robert, 1990, « Le roman de la désaffiliation », *Le Débat*, n°61, vol. 4 : 155-167.
- CASTEL, Robert, 1991, « De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle », dans Jacques DONZELOT (dir.), *Face à l'exclusion. Le modèle français*, Editions Esprit, Paris : 137-168.
- CASTEL Robert, 1995, *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, Paris.
- CHARLIER Jean-Emile, 2002, « Le retour de Dieu : l'introduction de l'enseignement religieux dans l'Ecole de la République laïque du Sénégal », *Education et sociétés*, n°10, vol. 2 : 95-111.
- CHARLIER Jean-Emile, 2004a, « Les écoles au Sénégal : de l'enseignement officiel au *daara*, les modèles et leurs répliques », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n°3 : 39-57.
- CHARLIER Jean-Emile, 2004b, « Ecouter la critique du sud », *Education et sociétés*, n°13, vol. 1 : 161-176.
- CARLIER Jean-Emile et PIERRARD Jean-François, 2001, « Systèmes d'enseignement décentralisés dans l'éducation sénégalaise, burkinabè et malienne : analyse des discours et des enjeux », *Autrepart*, n°17 : 29-48.
- CHAREST Paul, 1969, « Relations inter-ethniques et changements socio-économiques dans l'agglomération de Nyéméniki-Seguekho-Touba Diakha », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, n°XII, vol. 5, fascicule 1-4 : 101-229.
- CHEBEL Malek, 1995, *Dictionnaire des symboles musulmans - Rites, mystique et civilisation*, Albin Michel, Paris.
- CHIH Rachida, 2004, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n°125 : 79-98.

- CHILDFUND SENEGAL, PARRER, 2010, *Etat des lieux de la situation de mendicité des enfants dans la région de Ziguinchor*, Dakar.
- CISSE Issa, 1990, « Les médersas au Burkina – L'aide arabe et la croissance d'un système d'enseignement arabo-islamique », *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, n°4 : 57-72.
- CISSE Mamadou, 2005, *Langues, Etat et société au Sénégal*, Revue électronique internationale de sciences du langage Sudlangues, n°5, disponible sur : www.sudlangues.sn/spip.php?article94 (consulté le 4 avril 2013).
- CISSE Mamadou, 2006, *Ecrits et écriture en Afrique de l'Ouest*, Revue électronique internationale de sciences du langage Sudlangues, n°6, disponible sur : www.sudlangues.sn/spip.php?article101 (consulté le 3 mars 2013).
- CISSE Seydou, 1992, *L'enseignement islamique en Afrique Noire*, L'Harmattan, Paris.
- COLLIGNON René, 1984, « La lutte des pouvoirs publics contre les "encombrements urbains" à Dakar », *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des Etudes Africaines*, n°1, vol.3 : 573-582.
- COLLIGNON René, 1995, « Pour une mise en perspective socio-anthropologique de la notion de maltraitance des enfants », dans Omar SYLLA, Momar GUEYE et René COLLIGNON (éds.), *Les mauvais traitements de mineurs (réalités, caractéristiques, enjeux, réponses)*, Séminaire international ISPCAN/AFIREM (Dakar, 18-23 avril 1994), SPHMD, coll. Nit nit ay garabam, Dakar.
- CONAFE-SENEGAL, 2006, *Rapport complémentaire élaboré par la CONAFE-Sénégal au comité des Nations-Unies pour les Droits de l'Enfant*, Dakar, disponible sur : http://www.afex.sn/pdf/rapport_complémentaire_CONAFE_Senegal_vf%5B1%5D.pdf.
- CONVENTION RELATIVE AUX DROITS DE L'ENFANT, 1989, Nations-Unies, New-York.
- COPANS Jean, COUTY Philippe, ROCH Jean, ROCHETEAU Guy, 1972, *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal - Tome 1 : Doctrine économique et pratique du travail chez les Mourides*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n°15.
- COPANS Jean, 1988 [1980], *Les marabouts de l'arachide – La confrérie des Mourides et les paysans au Sénégal*, L'Harmattan, Paris.
- COPANS Jean, 2000, « Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'Internet – Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie », *Afrique Contemporaine*, n° 194 : 24 à 33.

- COQUERY-VIDROVITCH Catherine (dir.), 1992, *L'Afrique occidentale au temps des français : colonisateurs et colonisés c. 1860-1960*, La Découverte, Paris.
- COULON Christian, 1981, *Le marabout et le Prince – Islam et pouvoir au Sénégal*, A. Péronne, Paris.
- COULON Christian, 1988 [1983], *Les musulmans et le pouvoir en Afrique Noire – Religion et contre-culture*, Karthala, Paris.
- DELEIGNE Marie-Christine et PILON Marc, 2011, « Migrations dans l'enfance et scolarisation en Afrique subsaharienne : apports et limites des approches quantitatives », *Journal des africanistes*, n°81, vol. 2 : 87-117.
- DIA Mamadou, 1980, *Islam et civilisations négro-africaines*, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar/Abidjan/Lomé.
- DIAW Thierno, 1992, « Les jeunes, la religion, la spiritualité. Formes d'encadrement habituelles, nouveaux groupements (sectes), le cas du Sénégal », dans Hélène D'ALMEIDA TOPOR, Odile GEORG, Catherine COQUERY-VIDROVITCH (éds.), *Les jeunes en Afrique. Tome 2 : La politique et la ville*, L'Harmattan, Paris : 333-346.
- DIENG Malick, 2009, *Politique sénégalaise de protection sociale de l'enfance – Problématique et stratégies alternatives*, L'Harmattan, Paris.
- DIOP Abdoulaye Bara, 1981, *La société wolof : tradition et changement – Les systèmes d'inégalité et de domination*, Karthala, Paris.
- DIOP Momar-Coumba, 1981, « Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal) », *Cahier d'Etudes Africaines*, n°81-83, vol. XXI : 79 à 91.
- DIOP Momar-Coumba, 1982, « Le phénomène associatif mouride en ville : expression du dynamisme confrérique », *Psychopathologie Africaine*, n°XVIII, vol. 3 : 293 à 318.
- DIOP Momar-Coumba (éd.), 2002, *La construction de l'état au Sénégal*, Karthala, Paris.
- DIOP Momar-Coumba (éd.), 2003a, *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris.
- DIOP Momar-Coumba (éd.), 2003b, *La société sénégalaise entre le local et le global*, Karthala, Paris.
- DIOP Momar-Coumba (éd.), 2013a, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Karthala, Paris.
- DIOP Momar-Coumba (éd.), 2013b, *Sénégal 2000-2012 – Les institutions et politiques publiques à l'œuvre d'une gouvernance libérale*, Karthala, Paris.
- DIOP Momar-Coumba et FAYE Ousseynou, 1997, « Les jeunes, les autorités et les associations », dans Georges HERAULT et Pius ADESANMI (dirs.), *Jeunes, culture de la rue et*

- violence urbaine en Afrique*, Actes du Symposium International d'Abidjan (5-7 mai 1997), IFRA-Ibadan/Karthala, Paris/Ibadan : 147-208.
- DIOUF Jean-Léopold, 2004, *Dictionnaire français-wolof et wolof-français*, Karthala, Paris.
- DIOUF Makhtar, 1994, *Sénégal : les ethnies et la nation*, UNRISD/Forum du Tiers Monde, L'Harmattan, Paris.
- DIOUF Mamadou, 1990, *Le Sénégal sous Abdou Dionf*, Karthala, Paris.
- DIOUF Mamadou, 2001, *Histoire du Sénégal - Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Maisonneuve & Larose, Paris.
- DIOUF Mamadou et COLLIGNON René, 2001, « Les jeunes du sud et le temps du monde : identités, conflits et adaptations », *Autrepart*, n°18, vol. 2 : 5-15.
- DIOUF Alioune, MBAYE Moussa et NACHTMAN Yann, UNESCO, 2001, *L'éducation non formelle au Sénégal – Description, évaluation et perspectives*, UNESCO, Dakar.
- DIOUF-KAMARA Sylviane, 1995, « Islam, mendicité et migration au Sénégal », *Hommes et Migrations*, n°1186 : 37-40.
- DOUVILLE Olivier, 2004, « Enfants et adolescents en danger dans la rue à Bamako (Mali) – Questions cliniques et anthropologiques à partir d'une pratique », *Psychopathologie Africaine*, n°XXXII, vol. 1 : 1-32.
- DOZON Jean-Pierre, 2003, *Frères et sujets – La France et l'Afrique en perspective*, Flammarion, Paris.
- DOZON Jean-Pierre, 2010, « Ceci n'est pas une confrérie – Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal », *Cahiers d'Etudes africaines*, n°198-199-200 : 857-879.
- DRAME Fatou, 2010, *Nàndité – Enquête sur les enfants des rues à Dakar*, Samusocial Sénégal/UNICEF Sénégal, Dakar.
- DURKHEIM Emile, 2006 [1922], *Education et sociologie*, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige/Grands textes, Paris.
- EBIN Victoria, 1992, « A la recherche de nouveaux « poissons ». - Stratégies commerciales mourides par temps de crise », *Politique Africaine*, n°45 : 86 à 99.
- ENDA TIERS-MONDE, n. d., *Enfants en situation difficile : quelques axes de réflexion*, Jeuda n°77, ENDA Tiers-Monde Jeunesse Action, Dakar.

- ENDA TIERS-MONDE, 2003a, *Soutien aux talibés/garibous – Quelques actions d'amélioration du système éducatif des écoles coraniques au Sénégal, Mali et Burkina Faso*, Jeuda n°109, ENDA Tiers-Monde Jeunesse Action, Dakar.
- ENDA TIERS-MONDE, UNESCO, 2003b, *Education : alternatives africaines*, Etudes et Recherches, n°222-223, ENDA Tiers-Monde Jeunesse Action, Dakar.
- ENDA TIERS-MONDE, 2004, *Exode précoce et traite des enfants en Afrique – Quelques actions des enfants et jeunes de la sous région*, ENDA Tiers-Monde jeunesse Action, Jeuda n°111-112, Dakar.
- ENDA TIERS-MONDE, 2005, *Situation des enfants dans les écoles coraniques au Sénégal*, Jeuda n°114, ENDA Tiers-Monde Jeunesse Action, Dakar.
- ENDA TIERS-MONDE, CARITAS DEVELOPPEMENT NIGER, SAVE THE CHILDREN SUEDE, 2007, *Enfants dans les écoles coraniques*, ENDA Tiers-Monde Jeunesse Action, Jeuda n°118, Niamey/Dakar.
- ERNY Pierre, 1972, *L'enfant et son milieu en Afrique Noire*, Payot, Paris.
- ETIENNE Bruno, 1983, « La moëlle de la prédication – Essai sur le prône politique dans l'Islam contemporain », *Revue française de science politique*, 33^e année, vol. 4 : 706-720.
- EZEMBE Ferdinand, 2000, « Don et abandon des enfants en Afrique », dans Myriam SZJEZER (dir.), *Le bébé face à l'abandon, le bébé face à l'adoption*, Albin Michel, Paris.
- FAFO, ENEA, 2010, *Mobilité des enfants et vulnérabilité rurale au Sénégal*, Dakar, disponible sur : <http://www.fafon.org/childdsrn/files/Report-Senegal-fr.pdf>.
- FALCIONI Daniela, 2012, « Conceptions et pratiques du don en islam », *Revue du MAUSS*, n°39, vol. 1 : 443-464.
- FALL Abdou Salam, 2007, *Bricoler pour survivre – perceptions de la pauvreté dans l'agglomération urbaine de Dakar*, Karthala, Paris/Dakar.
- FALL Abdou Salam et GUEYE Cheikh, 2003, « Derem ak ngerem : Le franc, la grâce et la reconnaissance – Les ressorts d'une économie sociale et solidaire en Afrique de l'Ouest », *Revue du Mauss*, n°21, vol. 1 : 97-112.
- FALL Mar, 1993, « Les arabisants au Sénégal : contre-élite ou courtiers ? », dans René OTAYEK (éd.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Karthala, Paris : 197-212.
- FASSIN Eric et Didier, 1988, « De la quête de légitimation à la question de la légitimité : les thérapeutiques « traditionnelles » au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, n°11, vol. 28 : 207-231.

- FAYE Ousseynou, 2003, « Les pratiques économiques des talibés murid de la transaction au marché Sandage (Dakar) », dans Georges KOBOU (éd.), *Les économies réelles en Afrique : études de cas*, CODESRIA, Dakar : 270-280.
- FAYE Ousseynou et THIOUB Ibrahima, 2003, « Les marginaux et l'Etat à Dakar », *Le Mouvement social*, n°204, vol. 3 : 93-108.
- FORTIER Corinne, 1997, « Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les Maures de Mauritanie », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n°11 : 85-105.
- FOURNIER Pierre, 2006, « Le sexe et l'âge de l'ethnographe : éclairants pour l'enquête, contraignants pour l'enquêteur », *ethnographiques.org* [en ligne], n°11, disponible sur : <http://www.ethnographiques.org/2006/Fournier.html> (consulté le 17 mars 2010).
- GANDOLFI Stefania, 2003, « L'enseignement islamique en Afrique noire », *Cahiers d'études africaines-Enseignements*, n°169-170, XLIII, vol. 1-2 : 261-277.
- GAUTHIER Madeleine, 1997, « La migration et « l'entrée dans la vie » en Afrique et en Occident », dans Claude BEAUCHAMP (dir.), *Démocratie, culture et développement en Afrique Noire*, L'Harmattan, coll. Logiques sociales, Montréal/Paris : 153-172.
- GENDREAU Francis, 1996, « Présentation : Travail des enfants, société civile et politiques publiques », dans Bernard SCHLEMMER (éd.), *L'enfant exploité – Oppression, mise au travail, prolétarianisation*, Karthala/ORSTOM, Paris : 153-162.
- GERARD Etienne, 1997, « Les médersas : un élément de mutation des sociétés ouest-africaines », *Politique étrangère*, n°62, vol. 4 : 613-627.
- GERVASONI Olivia et GUEYE Cheikh, 2005, « La confrérie mouride au centre de la vie politique sénégalaise : le "Sopi" inaugure-t-il un nouveau paradigme ? », dans Muriel GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'islam politique au Sud du Sahara : identité, discours, enjeux*, Karthala, Paris : 621-639.
- GILLIARD Patrick, 2005, *L'extrême pauvreté au Niger. Mendier ou mourir ?*, Karthala, Paris.
- GILLIARD Patrick et PEDENON Laurent, 1996, « Rues de Niamey : espaces et territoires de la mendicité », *Politique Africaine*, n°63 : 51-60.
- GLASMAN Dominique, 1992, « "parents" ou "familles" : critique d'un vocabulaire générique », *Revue française de pédagogie*, n°100 : 19-33.
- GODBOUT Jacques T., 2007, *Ce qui circule entre nous – Donner, recevoir, rendre*, Seuil, coll. La couleur des idées, Paris.
- GODBOUT Jacques T., 2000 [1992], *L'esprit du don*, La Découverte/Poche, Paris.

- GODELIER Maurice, 1996, *L'énigme du don*, Fayard, coll. Champs essai, Paris.
- GOFFMAN Erving, 1975 [1963], *Stigmate – Les usages sociaux des handicaps*, Les Editions de Minuit, coll. Le sens commun, Paris.
- GOMEZ-PEREZ Muriel, 2005, « Trajectoires de l'Islam en Afrique de l'Ouest », *Esprit – Vues d'Afrique*, n°317 : 128-137.
- GOODY Jack, 2007, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, La Dispute, Paris.
- GRADHOMME Hélène, 2009, « Connaissance de l'Islam et pouvoir colonial : L'exemple de la France au Sénégal - 1936-1957 », *French Colonial Studies*, n°10 : 171-188.
- GREGOIRE Emmanuel et SCHMITZ (dir.), 2000, *Afrique noire et monde arabe*, Editions de l'Aube/IRD, coll. Autrepart (Cahiers des sciences humaines), nouvelle série n°16, Paris.
- GRIL Denis, 1998, « De l'usage sanctifiant des biens en islam », *Revue de l'histoire des religions*, n°215, vol. 1 : 59-89.
- GUEGUEN Maud et MALOCHET Guillaume, 2012, *Les théories de la reconnaissance*, La Découverte, coll. Repères, Paris.
- GUELLOUZ Azzedine, 2000, « Islam dans le secret de Dieu », *Autrement*, n°190 : 72-79.
- GUEYE Cheikh, 2000, « Le paradoxe de Touba : une ville produite par des ruraux », *Bulletin de l'APAD* [en ligne], n°19, disponible sur : <http://apad.revues.org/426> (consulté le 3 mai 2010).
- GUEYE Cheikh, 2002, *Touba – La capitale des mourides*, ENDA/IRD Editions/Karthala, Paris.
- GUEYE Cheikh, 2003, « Café et pain Touba : Entreprenariat individuel, action collective et croyances dans l'économie réelle de Touba », dans Georges KOBBOU (éd.), *Les économies réelles en Afrique : études de cas*, CODESRIA, Dakar : 281-292.
- GUTH Suzie, 2004, « L'enseignement privé français au Sénégal et l'effet établissement », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n°3 : 55-74.
- HAMES Constant, 2002, « Les manuscrits arabo-africains : des particularités ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], mis en ligne le 12 mai 2009, disponible sur : <http://remmm.revues.org/1182> (consulté le 08 mai 2012).
- HAMES Constant (dir.), 2007, *Coran et talismans – Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Karthala, Paris.
- HAMES Constant, 2008, « Problématique de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines*, n°189-190 : 81-99.

- HAMMOUDI Abdellah, 2001, *Maîtres et disciples – Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes – Essai d'anthropologie politique*, Maisonneuve et Larose, Paris.
- HENAFF Marcel, 2010, « Mauss et l'invention de la réciprocité », *Revue du MAUSS*, n°36, vol. 2 : 71-86.
- HOUSEMAN Michaël, 2008, « Eprouver l'initiation » [présentation], *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°18 : 7-40.
- HUMAN RIGHTS WATCH, 2010, « *Sur le dos des enfants* » - Mendicité forcée et autres mauvais traitements à l'encontre des talibés au Sénégal, Dakar, disponible : <http://www.hrw.org/fr/reports/2010/04/15/sur-le-dos-des-enfants> (consulté le 10 octobre 2011).
- HUMERY-DIENG Marie-Eve, 2001, « Le paradis, le mariage et la terre : des langues de l'écrit en milieu fuutanke (arabe, français et pulaar) », *Cahiers d'études africaines*, n°163-164, XLI vol. 3-4 : 565-594.
- HUMERY-DIENG Marie-Eve, 2010, « L'écriture 'ajami' en pulaar au Fuuta Tooro (Sénégal/Mauritanie) : une littéracie délibérément restreinte », *Sociétés politiques comparées*, n°30 : 1-26.
- IPE/UNESCO, 1984, *Les formes traditionnelles d'éducation et la diversification du champ éducatif : le cas des écoles coraniques*, Rapport d'un séminaire de l'IPE, Paris, disponible sur : <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000773/077364fo>.
- INTERNATIONAL SERVICE FOR HUMAN RIGHTS, *Comité des droits de l'enfant, 2006*, 43^{ème} session Sénégal, 2^{ème} rapport périodique, Genève, disponible sur : <http://www2.ohchr.org/french/bodies/crc/>.
- JAMOUS Raymond, 2003 [1981], *Hommeur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, éditions de la MSH/Cambridge University Press, Paris.
- JONCKERS Danielle, 2006, « Résistances africaines aux stratégies musulmanes de la France en Afrique occidentale (région soudano-voltaïque) », dans Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'islam – Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'islam*, La Découverte, Paris : 284-299.
- KANE Ousmane, 2003, *Intellectuels non europhones*, Document de travail du CODESRIA, Dakar.
- KANE Ousmane, 2012, « L'« islamisme » d'hier et d'aujourd'hui – Quelques enseignements de l'Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines*, n°206-207, vol. 2 : 545-574.
- KANE Ousmane et TRIAUD Jean-Louis (éds.), 1999, *Islam et islamismes au Sud du Sahara*, Karthala, Paris.

- KI-ZERBO Joseph (dir.), 1990, *Eduquer ou périr*, UNICEF/UNESCO/L'Harmattan, Paris.
- KUCZYNSKI Liliane, 2002, *Les marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS Editions.
- KUCZYNSKI Liliane, 2004, « Chiffres, lettres et prières. L'islam des marabouts africains à Paris », dans *Cités hors-série*, Presses Universitaires de France, Paris : 547-552.
- LABORDE Cécile, 1995, *La confrérie Layenne et les Lébou du Sénégal – Islam et culture traditionnelle en Afrique*, CEAN, coll. Etudes et Recherches, Bordeaux.
- LABRUNE-BADIANE Céline, 2010, « Peut-on parler d'un « désir d'école » en Casamance ? (1860-1930) », *Histoire de l'éducation*, n°128 : 29-52.
- LALLART Marie-José, 2004, « Les enfants de la rue : leurs lois », *Savoirs et clinique*, n°4, vol. 1 : 59-65.
- LALLEMAND Suzanne, 1980, « L'adoption des enfants chez les Kotokoli du Togo », *Anthropologie et Sociétés*, n°2, vol. 4 : 19-37.
- LALLEMAND Suzanne, 1993, *La circulation des enfants en société traditionnelle – Prêt, don, échange*, L'Harmattan, coll. Connaissance de l'homme, Paris.
- LAMBERT Michaël, 2008, « Réflexions sur le multilocalisme et les migrations internationales au sud du Sénégal et ailleurs », *Asylon(s)*, n°3, disponible sur : <http://www.reseau-terra.eu/article711.html> (consulté le 2 février 2011).
- LANGUE Marie-France, 1995, « Les stratégies éducatives en Afrique subsaharienne – Le face à face Etat/société », *Cahiers de Sciences Humaines*, n°31, vol. 3 : 563 : 574.
- LANGUE Marie-France, 2000, « Naissance de l'école en Afrique subsaharienne », in *Revue du Groupe de recherche pour l'éducation et la prospective*, n°165 : 51-59.
- LANGUE Marie-France, 2001, « Introduction : Dynamiques scolaires contemporaines en sud », *Autrepart*, n°17 : 5-12.
- LANGUE Marie-France, 2003, « Ecole et mondialisation – Vers un nouvel ordre mondial ? », *Cahiers d'Etudes africaines*, n°169-170, XLIII, vol. 1-2 : 143-166.
- LAPLANTINE François, 2001 [1987], *L'anthropologie*, Payot et Rivages, coll. Petite bibliothèque Payot, Paris.
- LATOUR (DE) Eliane, 1999, « Les ghettomen », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 129 : 68-83.

- LATOUR (DE) Eliane, 2001a, « Métaphores sociales dans les ghettos de Côte-d'Ivoire », *Autrepart*, n°18, vol. 2 : 151-167.
- LATOUR (DE) Eliane, 2001b, « Du ghetto au voyage clandestin : la métaphore héroïque », *Autrepart*, n°19, vol. 3 : 155-176.
- LAUNAY Robert et SOARES Benjamin F., 2009, « La formation d'une « sphère islamique » en Afrique occidentale française (1895-1958) », dans Gilles HOLDER (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Karthala, coll. Les terrains du siècle, Paris : 63-100.
- LAUNAY Robert et WARE Rudolph T., 2009, « Comment (ne pas) lire le Coran ? Logiques de l'enseignement religieux au Sénégal et en Côte d'Ivoire », dans Gilles HOLDER (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Karthala, coll. Les terrains du siècle, Paris : 127-145.
- LAZZERI Christian et CAILLE Alain, 2004, « La reconnaissance aujourd'hui – Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept », *Revue du MAUSS*, n°23 : 88-115.
- LEMOAL Guy, 1981, « Un petit sujet », *Journal des africanistes*, n°51, vol. 1-2 : 5-21.
- LE PETIT LAROUSSE, 2011, Larousse, Paris.
- LESERVOISIER Olivier, 2005, « Enquêter sur les groupes d'origine servile en Mauritanie – Des contraintes méthodologiques significatives », dans Olivier LESERVOISIER (éd.), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*, Karthala, coll. Hommes et sociétés, Paris : 102-122.
- LEWANDOWSKI Sophie, 2011, « Politiques de lutte contre la pauvreté et inégalités scolaires à Dakar : vers un éclatement des normes éducatives ? », *Autrepart*, n°59, vol. 3 : 37-56.
- LORY Pierre, 2012, « Pensées magiques en islam », *Cliniques méditerranéennes*, n°85, vol. 1 : 163-174.
- LUCCHINI Ricardo, 1993, *Enfant de la rue, identité, sociabilité, drogue*, Librairie Droz, Genève/Paris.
- LUCCHINI Ricardo, 1998a, « Images de l'enfant en situation de rue et interventions », dans Stéphane TESSIER (dir.), *A la recherche des enfants de la rue*, Karthala, Paris : 259- 275.
- LUCCHINI Ricardo, 1998b, « L'enfant de la rue : réalité complexe et discours réducteurs », *Déviance et sociétés*, n°22, vol. 4 : 347-366.
- LUCCHINI Ricardo, 2001, « Carrière, identité et sortie de la rue : le cas de l'enfant de la rue », *Déviance et société*, n°25, vol. 1 : 75-97.
- MAGASSOUBA Moriba, 1985, *L'islam au Sénégal : demain les Mollahs ? – La « question » musulmane et les partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours*, Karthala, Paris.

- MALHERBE Michel et SALL Cheikh, 1989, *Parlons Wolof – Langue et culture*, L'Harmattan, Paris.
- MALINOWSKI Bronislaw, 1989 [1922], *Les argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris.
- MANE Mamadou, 2006, *Modèle d'éducation Mouride et approche communautaire : l'exemple de Kbelcom*, Mémoire de Fin d'Etudes, ENTSS, Dakar.
- MANIER Bénédicte, 1999, *Le travail des enfants dans le monde*, La Découverte, coll. Repères, Paris.
- MARGUERAT Yves, 1998, « L'étude des violences urbaines : d'Ibadan (1994) à Abidjan (1997) », *Cahiers d'études africaines*, n°150, Vol. 38 : 665 – 671.
- MARJUVIA, 1994, *A l'écoute des enfants de la rue en Afrique Noire*, Fayard, coll. Les enfants du Fleuve, Paris.
- MARONE Khady, 2006, *La mendicité*, Mémoire de Maîtrise de Sciences juridiques et politiques, Université Cheikh Anta Diop, Dakar.
- MARUT Jean-Claude, 2002, « Les particularismes au risque de l'islam », *L'Afrique politique 2002 – Islams d'Afrique : entre le local et le global*, CEAN/Karthala, Paris : 147-160.
- MARTY Paul, 1917, *Études sur l'Islam au Sénégal*, 2 vol., E. Leroux, Paris.
- MARZOUK-SCHMITZ Yasmine, 1993, « Du côté de la Casamance : pouvoirs, espaces et religions », *Cahiers d'études africaines*, n°131, vol. 33 : 483-491.
- MAUSS Marcel, 1969, *Essais de sociologie*, Editions de Minuit, coll. Points/Essais, Paris.
- MAUSS Marcel, 1999 [1950], *Sociologie et anthropologie*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris.
- MBACKE Khadim, 1994, *Daaras et droits de l'enfant*, Etudes islamiques n°3, sans éd., Dakar.
- MBACKE BABOU Cheikh Anta, 1997, « Autour de la genèse du mouridisme », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n°11 : 5-38.
- MCNEE, Lisa, 2004, « The Languages of Childhood : The Discursive Construction of Childhood and Colonial Policy in French West Africa », *African Studies Quarterly*, n°7, vol. 4, disponible sur: <http://www.africa.ufl.edu/asq/v7/v7i4a2.htm>.
- MEIER Fritz, 2000, « La voie mystique, la tradition soufie », dans *Le Monde de L'Islam*, Bernard LEWIS (dir.), Thames & Hudson, Paris.
- MERCIER Paul et BALANDIER Georges, 1952, *Particularisme et évolution - Les pêcheurs Lébou du Sénégal*, Centre IFAN-Sénégal, coll. Etudes Sénégalaises, n°3, Saint-Louis.

- MOGUEROU Laure, 2002, « L'enfance à Dakar – Itinéraires négociés entre « investissement » et « productivité immédiate » », Communication au Colloque international « *Enfants d'aujourd'hui, diversité des contextes, pluralité des parcours* », (Dakar, 9-13 décembre), AIDELF, n°11, tome 2, Dakar : 1051-1065.
- MOMMERSTEEG Geert, 2009, *Dans la cité des marabouts – Djenné, Mali*, Grandvaux, Brinon-sur-Sauldre.
- MONTEIL Vincent, 1962, « Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal », *Archives des sciences sociales des religions*, n°14 : 77-102.
- MOORE Leslie C., 2006, « Learning by Heart in Qur'anic and Public Schools in Northern Cameroon », *Social Analysis*, n°50, vol. 3 : 109-126.
- NDIAYE Alfred Inis, 2008, « Dakar et ses étrangers – La construction politique et sociale de la cohabitation communautaire », dans Momar-Coumba DIOP (éd.), *Le Sénégal des migrations – Mobilités, identités et sociétés*, CREPOS/Karthala/ONU Habitat, Dakar/Paris/Nairobi : 409-431.
- NDIAYE Amadou Mustapha, 1979, *Des « fléaux sociaux » aux « encombrements urbains »*, Mémoire de Maîtrise de Philosophie, Université Cheikh Anta Diop, Dakar.
- NDIAYE Lamine, 2009, *Parenté et mort chez les Wolof : traditions et modernité au Sénégal*, L'Harmattan, Paris.
- NDIAYE Mamadou, 1985, *L'enseignement arabo-islamique au Sénégal*, Centre de Recherches sur l'Histoire, l'Art et la Culture islamiques, Istanbul.
- NDIAYE Modou, 2005, *Le champ sémantique du mot « marabout », en français du Sénégal*, disponible sur : www.perso.univ-lyon2.fr/Nthoiron/JSLTT2005/pdf/Ndiaye.pdf.
- NDIAYE SALL Fatou Kiné, 1995, « Caractéristiques des maltraitances infantiles au Sénégal – Quel degré de priorité peut-on leur reconnaître au regard des autres aspects de la protection de l'enfance ? », dans Omar SYLLA, Momar GUEYE et René COLLIGNON (éds.), *Les Mauvais Traitements de Mineurs : Réalités, Caractéristiques, Enjeux, Réponses*, Séminaire international ISPCAN, AFIREM (Dakar 18-23 avril 1994), SPHMD, Dakar : 29-33.
- NIANG Abdoulaye, 2000, « Les associations en milieu urbain dakarais : classification et capacités développantes », *Africa Development*, n°XXV, vol. 1-2 : 99-159.
- NICOLAS Guy, 1981, *Dynamique de l'islam au Sud du Sahara*, Publications orientalistes de France, Paris.
- NICOLAS Guy, 1983, « Islam et Etat au Sénégal », *Pouvoirs*, n°12 : 141-147.

- NICOLAS Guy, 1996, *Du don rituel au sacrifice suprême*, La Découverte/M.A.U.S.S, Paris.
- NI LAOIRE Caitriona, CARPENA-MENDEZ Fina, TYRELL Naomi, WHITE Allen, 2010, « Introduction : Childhood and migration – Mobilities, homes and belongings », *Childhood*, n°17, vol. 2: 155-162.
- O'BRIEN Donald Cruise, 1969, « Le talibé mouride : Étude d'un cas de dépendance sociale », *Cahiers d'études africaines*, n°35, vol. 9 : 502 – 507.
- O'BRIEN Donald Cruise, 1970, « Le taalibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *Cahiers d'études africaines*, n°40, vol. 10 : 562 à 578.
- O'BRIEN Donald Cruise, 1974 « Don divin, don terrestre : l'économie de la confrérie mouride », *Archives européennes de Sociologie*, n°XV : 82 à 100.
- O'BRIEN Donald Cruise, 1981, « La filière musulmane – Confréries soufies et politique en Afrique Noire », *Politique Africaine*, n°4 : 7 à 30.
- O'BRIEN Donald Cruise, DIOP Momar Coumba et DIOUF Mamadou, 2003, *La construction de l'Etat au Sénégal*, Karthala, Paris.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1990, « Sociétés et développement », Disponible sur : <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030167028> (consulté le 10 octobre 2013).
- ØSTEBØ Terje, 2009, « Une économie salafite de la prière », *Afrique contemporaine*, n°231, vol. 3 : 43-60.
- OULD ABDELLAH Abdallah Dedoud, 2000, « Le « passage » au Sud » - Muhammad al-Hafiz et son héritage », dans Jean-Louis TRIAUD et David ROBINSON (éds.), *La tijâniyya - Une confrérie musulman à la conquête de l'Afrique*, Karthala, Paris : 69-100.
- OULD CHEIKH Abdel Wedoud, 2004, « Espace confrérique, espace étatique : le mouridisme, le confrérisme et la frontière mauritano-sénégalaise », dans Laurence MARFAING et Steffen WIPPEL (dirs.), *Les relations transsahariennes à l'époque contemporaine – Un espace en constante mutation*, Karthala/ZMO, Paris/Berlin : 113-140.
- OULD CHEIKH Abdel Wedoud, 2010, « Le patrimoine manuscrit mauritanien » (non publié), Conférence internationale : *Préservation des manuscrits anciens en Afrique*, Addis Abeba (17-19 décembre 2010).
- PAUGAM Serge, 1991, *La disqualification sociale*, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige/Essais Débats, Paris.
- PAUGAM Serge, 1996, *L'exclusion – L'état des savoirs*, La Découverte, coll. Textes à l'appui, Paris.

- PARRER, REPUBLIQUE DU SENEGAL, UNICEF, 2011, *Argumentaire Islamique pour la Protection des Enfants*, Dakar.
- PEREZIL Charlotte, 2007, « Réflexivité et dualité sexuelle », *Journal des anthropologues*, n° 108-109 : 353-380.
- PERRY Donna L., 2004, « Muslim Child Disciples, Global Civil Society, and Children's Rights in Senegal: The discourses of Strategic Structuralism », *Anthropological quarterly*, n°77, vol. 1 : 47-86.
- PIGA Adriana, 2002, *Dakar et les ordres soufis – Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*, L'Harmattan, Paris.
- PIGA Adriana, 2003, « Un survol sur la dialectique entre soufisme et anti-soufisme au Sénégal contemporain », dans *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara – Entre soufisme et fondamentalisme*, Adriana PIGA (dir.), Karthala, Paris : 305-321.
- PILON Marc, 2003, *Confiance et scolarisation en Afrique de l'Ouest : un état des connaissances*, Preparation of the 2003 monitoring report of UNSECO, disponible sur : [http://portal.unesco.org/education/en/files/40357/11187546101Confiance et scolarisation en Afrique de l'Ouest.pdf/Confiance%20et%20scolarisation%20en%20Afrique%20de%20l%27Ouest.pdf](http://portal.unesco.org/education/en/files/40357/11187546101Confiance%20et%20scolarisation%20en%20Afrique%20de%20l%27Ouest.pdf/Confiance%20et%20scolarisation%20en%20Afrique%20de%20l%27Ouest.pdf).
- PILON Marc, 2005, *Confiance et scolarisation en Afrique de l'Ouest : éclairages à partir des sources de données démographiques*, Congrès de l'UIESP, séance n°751, « Scolarisation et changements démographiques », IRD, Bondy/Ouagadougou.
- PILON Marc, 2006, *Défis du développement en Afrique subsaharienne – L'éducation en jeu*, Collections du CEPED, Paris.
- PNUD, UNESCO, UNICEF, BANQUE MONDIALE, 1990, *Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous et Cadre d'action pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux*, New-York.
- POITOU Danièle, 1994, « Jeunesses urbaines en difficulté : une synthèse », dans MARJUVIA, *A l'écoute des enfants de la rue en Afrique Noire*, Fayard, coll. Les enfants du Fleuve, Paris : 508-514.
- POITOU Danièle, 1996, « Les racines de l'exclusion : influence des croyances africaines sur la socialisation de l'enfant des rues » *Les Cahiers de Marjuvia*, n°2 : 68-72.
- PORCELLI Paola, 2011, « Fosterage et résilience : discours collectifs et trajectoires individuelles de mobilité des enfants en milieu bambara », *Journal des africanistes*, n°81, vol. 2 : 120-144.
- QUECHON Martine, 1971, « Réflexions sur certains aspects du synchrétisme dans l'islam ouest-africain », *Cahiers d'études africaines*, n°42, vol. 11 : 206-230.

- QUESNOT Fernand, 1962, « Influence du mouridisme sur le tidjanisme », dans Michel CHAILLEY (dir.), *Notes et études du l'Islam en Afrique Noire*, CHEAM/J. Peyronnet : 117-124.
- QUESNOT Fernand, 1962, « Les cadres maraboutiques de l'Islam sénégalais », (introduction), dans Michel CHAILLEY (dir.), *Notes et études du l'Islam en Afrique Noire*, CHEAM/J. Peyronnet : 131-132.
- RABAIN Jacqueline, 1994 [1979], *L'enfant du lignage – Du sevrage à la classe d'âge*, Payot et Rivage, coll. Bibliothèque scientifique Payot, Paris.
- RACINE Jean-Baptiste, 2007, « La problématique du travail des enfants à l'épreuve de la mondialisation de l'économie », dans *Le droit et les droits de l'enfant*, Centre d'Etudes et de Recherches sur les Contentieux, Université de Toulon, L'Harmattan, coll. Champs Libres, Paris : 47-63.
- RAZY Elodie, RODET Marie, 2011, « Les migrations africaines dans l'enfance, des parcours individuels entre institutions locales et institutions globales », *Journal des africanistes*, n°81, vol. 2 : 5-48.
- REPUBLIQUE DU SENEGAL, 2006a, *Document de Stratégie pour la croissance et la réduction de la Pauvreté 2006-2011 (DSRP II)*, disponible sur le site : <http://www.ansd.sn/dsrp.html>.
- REPUBLIQUE DU SENEGAL, 2006b, *Rapport national du Sénégal – Revue de la session extraordinaire des Nations Unies de 2002 consacrée aux enfants et du Plan d'Action « Un monde digne des enfants » après 5 ans de mise en œuvre*, disponible sur le site : http://www.unicef.org/worldfitforchildren/files/Senegal_WFFC5_Report.
- REPUBLIQUE DU SENEGAL, 2007, *Enquête de suivi sur la pauvreté au Sénégal (ESPS 2005-2006)*, disponible sur le site : <http://www.ansd.sn/dsrp.html>.
- REPUBLIQUE DU SENEGAL, 2012, *Stratégie Nationale de Développement Economique et Sociale (SNDES 2013-2017)*, disponible sur : http://www.gouv.sn/IMG/pdf/SNDES_2013-2017_-_version_finale_-_08_novembre_2012.
- REPUBLIQUE DU SENEGAL, 2013, *Deuxième enquête de suivi de la pauvreté au Sénégal (ESPS II 2011)*, disponible sur le site : <http://www.ansd.sn/dsrp.html>.
- ROBINSON David, 2004, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie - 1880-1920*, Karthala, Paris.
- ROBINSON David, 2010, *Les sociétés musulmanes africaines – Configurations et trajectoires historiques*, Karthala, Paris.
- ROBINSON David et TRIAUD Jean-Louis (éds.), 1997, *Le Temps des Marabouts – Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française - v. 1880-1960*, Karthala, Paris.

- ROCH Jean, 1975, « Les migrations économiques de saison sèche en bassin arachidier sénégalais », *Cahiers de l'ORSTOM*, série Sciences Humaines, n°XII, vol. 1 : 55-80.
- SALZBRUNN Monika, « Leaders paysans et autorités religieuses comme courtiers du développement en milieu rural sénégalais », *Le bulletin de l'APAD*, n° 11 (En ligne), disponible sur : <http://apad.revues.org/document801.html> (consulté le 30 juin 2009).
- SAMSON Fabienne, 2005, *Les marabouts de l'Islam politique – Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Karthala, Paris.
- SAMSON Fabienne, 2012, « Les classifications en islam », *Cahiers d'études africaines*, n°206-207, vol. 2 : 329-349.
- SAMUSOCIAL SENEGAL, 2013, *Rapport annuel 2012*, disponible sur : <http://samusocialsenegal.com/sss/content/rapports-annuels-dactivit%C3%A9>.
- SANNEH Lamine O., 1979, *The Jakhanke : The history of an islamic clerical people of Senegambia*, International African Institute, Londres.
- SANTERRE Renaud, 1973, *Pédagogie musulmane d'Afrique noire – L'école coranique peule du Cameroun*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- SAUL Mahir, 1984, « The Quranic School Farm and Child Labour in Upper Volta », *Africa : Journal of the International African Institute*, n°54, vol. 2 : 71-87.
- SCHLEMMER Bernard (dir.), 1996, *L'enfant exploité - Oppression, mise au travail prolétarisation*, ORSTOM/Karthala, Paris.
- SCHLEMMER Bernard, 2004, « Scolarisation, éducation, travail des enfants et enfants travailleurs : "illustrations africaines" » dans Benoît FERRY, Arlette GAUTIER, O. SAMUEL, Valérie GOLAZ, Philippe HAMELIN (éds.), *La situation dans les pays du Sud : synthèse et ensemble des contributions de chercheurs des institutions de recherches partenaires*, CEED/ONU, Nogent-sur-Marne/New York : 169-183.
- SCHMITZ Jean, 2000b, « Le souffle de la parenté – Mariage et transmission de la baraka chez les clercs musulmans de la vallée du Sénégal », *L'Homme*, n°154 : 241-278.
- SECK Abdourahmane, 2010, *La question musulmane au Sénégal – Essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité*, Karthala, Paris.
- SEESEMANN Rüdiger et SOARES Benjamin F., 2009, « Being as Good Muslims as Frenchmen : On Islam and Colonial Modernity in West Africa », *Journal of Religion in Africa*, n°39 : 91-120.

- SEYE Aliou, 2010, « Au Sénégal, handicap et errance », dans Charles GARDOU (éd.), *Le handicap au risque des cultures – Variations anthropologiques*, ERES, coll. Connaissances de la diversité, Toulouse : 209-226.
- SIMMEL Georges, 2005 [1907], *Les pauvres*, Presses Universitaires de France, Paris.
- SMITH Pierre, 1965a, « Les Diakhanké – Histoire d'une dispersion », *Cahiers du Centre de recherches anthropologiques*, XI^e série, Tome 8, fascicule 3-4 : 231-262.
- SMITH Pierre, 1965b, « Notes sur l'organisation sociale des Diakhnaké. Aspects particuliers à la région de Kédougou », *Cahiers du Centre de recherches anthropologiques*, XI^e série, tome 8, fascicule 3-4 : 263-302.
- SOARES Benjamin, 1996, « The Prayer Economy in a Malian Town », *Cahiers d'études africaines*, n°144, vol. 36 : 739-753.
- SOULEY Hassane, MOYET Xavier, SECK Abdourahmane, ZAKARI Maikorema et TRIAUD Jean-Louis (éd.), 2007, *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne - Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*, Les Indes Savantes, Paris.
- SOW Ibrahima, 2006, « Le Listixaar est-il une pratique divinatoire ? », *Ethiopiques*, n°77, disponible sur : <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article1525>, (consulté le 15 juillet 2011).
- STOECKLIN Daniel, 2000, *Enfants des rues en Chine. Une exploration sociologique*, Karthala, Paris.
- TERRE DES HOMMES, 2004, *Les enfants, une marchandise. Agir contre la traite des enfants*, Terre des Hommes Lausanne, Suisse et Allemagne, disponible sur : <http://www.tdh.ch/fr/documents/les-enfants-une-marchandise-agir-contre-la-traite-des-enfants> (consulté le 11 novembre 2012).
- TESSIER Stéphane (dir), 1998, *A la recherche des enfants de la rue*, Karthala, Paris.
- TESTARD Alain, 2007, *Critique du don : Etudes sur la circulation non marchande*, Syllepse, Paris.
- TOSTAN, 2007, *Rapport de la journée de réflexion pour une synergie d'action pour appuyer le gouvernement à poser des actes concrets pour l'amélioration des conditions de vie des talibé*, Dakar.
- TRAORE Sadio, 1994, *Dimension ethnique de la migration dans la vallée du fleuve Sénégal*, CERPOD, coll. Etudes et travaux, n°11, Paris.
- TRIAUD Jean-Louis, 1992, « L'islam sous le régime colonial », dans Catherine COQUERY-VIDROVITCH (dir.) avec la collab. de Odile GEORG, *L'Afrique occidentale au temps des français – colonisateurs et colonisés (c. 1860-1960)*, La Découverte, Paris : 141-155.

- TRIAUD Jean-Louis, 1996, *Les chemins de la Sanûsiyya en Afrique*, Rabat/Université Mohammed V/Institut des Etudes Africaines, S. l.
- TRIAUD Jean-Louis, 2003, « L'islam en Afrique de l'Ouest : une histoire urbaine dans la longue durée », dans Adriana PIGA (éd.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara : entre soufisme et fondamentalisme*, Karthala, Paris : 129-148.
- TRIAUD Jean-Louis, 2006, « Politiques musulmanes de la France en Afrique subsaharienne à l'époque coloniale », dans Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Le choc colonial et l'islam – Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, La Découverte, Paris : 271-282.
- TRIAUD Jean-Louis et ROBINSON David (éds.), 2000, *La Tijâniyya - Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Karthala, Paris.
- TRINCAZ Jacqueline, 1978, « Christianisme, Islam et transformations sociales – La Famille en Casamance », *Archives des sciences sociales des religions*, n°46, vol. 1 : 85-109.
- TRINCAZ Jacqueline, 1981, *Colonisations et religions en Afrique Noire. – L'exemple de Ziguinchor*, L'Harmattan, Paris.
- TURNER Victor W., 1990 [1969], *Le phénomène rituel – Structure et contre-structure*, Presses Universitaires de France, Paris.
- UNESCO, 2011, *Classification Internationale Types de l'Education – CITE 2011*, Montréal, disponible sur : <http://www.uis.unesco.org/Education/Pages/international-standard-classification-of-educationFR.aspx>.
- UNESCO DAKAR REGIONAL OFFICE (BREDA), 1995, *Education de base et éducation coranique au Sénégal*, Dakar.
- UNICEF, BANQUE MONDIALE et BIT, 2005, *Etude sur la protection sociale et la protection de l'enfant en Afrique centrale et de l'Ouest. Cas du Sénégal*, Dakar.
- UNICEF, BANQUE MONDIALE, OIT, 2007, *Enfants mendiants dans la région de Dakar*, Understanding Children's Work project working paper series, Dakar.
- VAN GENNEP Arnold, 1981 [1909], *Les rites de passage*, A. et J. Picard, Paris.
- VATIN François, 2008, « Retour à Dahra – Quelques notes sur le voyage et le développement », *Revue du MAUSS*, n°32, vol. 2 : 441-460.
- VILLALON Leonardo A. et BODIAN Mamadou, 2012, *Religion, demande sociale, et réformes éducatives au Sénégal*, édité au nom du programme : « Afrique : pouvoir et politique », CAS/LASDE/ODI, Floride/Niamey/Londres, disponible sur : <http://www.institutions->

africa.org/filestream/20120423-appp-research-report-religion-demande-sociale-et-r-formes-educatives-au-s-n-gal-l-a-villal-n-et-m-bodian-avril-2012.

VUARIN Robert, 1990, « L'enjeu de la misère pour l'islam sénégalais », *Revue Tiers Monde*, n°123, tome XXXI : 601-621.

WANE Mamadou, 1995, « Analyse de la situation des *talibé* mendiants – Cas du Sénégal », in SYLLA Omar, GUEYE Momar et COLLIGNON René (éds.), *Les Mauvais Traitements de Mineurs : Réalités, Caractéristiques, Enjeux, Réponses*, Séminaire international ISPCAN, AFIREM (Dakar 18-23 avril 1994), SPHMD, Dakar : 109-122.

WERNER Jean-Paul, 1993, « Urbanisation et déviance, Études anthropologiques sur la drogue au Sénégal », *Cahiers des Sciences Humaines*, n°29, vol. 1 : 3-32.

WIEGELMANN Ulrike et NAUMANN Jens, 1999, « Analyser pour améliorer. Nouvelles recherches sur les défis de l'éducation de base au Sénégal », *Tertium comparationis*, n°5, vol. 1 : 72-97.

ANNEXES

Voici un entretien réalisé avec Youssouf Badji, un éducateur du Samusocial Sénégal lors d'une entrevue au siège de l'association le 9 février 2010. C'est suite à cet entretien que l'équipe du Samusocial Sénégal me proposera de venir avec eux lors d'une maraude de nuit dans le centre-ville de Dakar, effectuée le 5 mars 2010, d'environ 20 heures 30 à 23 heures.

Comment fonctionne le Samu Social en ce qui concerne les taalibe-mendiants ?

« Les taalibe qui fuient des daara sont des jeunes, c'est donc pas le même travail pour nous que pour les autres enfants des rues, où on met en place un projet de sortie de la rue. Pour les taalibe, on fait une médiation avec les parents et après une jonction. Mais il y a aussi une autre voie : on ramène l'enfant dans le daara pour gagner la confiance du marabout. On travaille avec d'autres structures partenaires, avec de la formations : des écoles, des profs qui peuvent garder les enfants dans leurs locaux. »

Ah bon, vous ramenez les enfants au marabout ? Et quels sont vos rapports avec eux ?

« On est partis des taalibe perdus qui sont dans la rue. Il y avait un enfant qui ne savait pas où étaient ses parents ; le marabout avait un langage clair, le taalibe avait fugué sans une influence. On a dit au maître « Vous perdez les enfants qu'on vous a confiés », donc le Samu Social est là pour "aider le marabout". Mais si l'enfant ne veut plus, il refuguera. L'enfant peut être stigmatisé comme il est déjà parti, donc il repartira, donc le marabout le perd définitivement, et il n'aura plus confiance dans le Samu Social.

Mais selon vous, pourquoi les familles confient leur enfant au marabout ?

« Un enfant qui est intelligent fait peu d'années au daara, un autre plus. Il y a un réseau interne, donc un enfant est "donné" à un marabout auquel son père est affilié. Dans le sud et en Guinée Bissau, chez les Peuls l'islam est obligatoire, donc un enfant de la fratrie peut être "donné" à l'islam. Beaucoup aujourd'hui de marabouts font une rafle auprès des parents qui ne savent pas que les enfants mendient en ville. Aujourd'hui il y a un contrat : il paraît que certains parents demandent même des sous au marabout pour les fêtes religieuses... Mais je n'ai jamais vu le cas, moi! Il y a une hiérarchie sur l'enseignement et sur les jours où les taalibe mendient : c'est plus le vendredi. »

Et comment ça se passe quand vous ramenez des taalibe dans leur famille ?

« Quand des parents récupèrent leur enfant qui mendiait, ça fait des fois des tragédies : des mères qui pleurent, qui croyaient l'enfant mort... Les familles ont encore l'image de la mendicité à l'ancienne. La mendicité est la condition qui régit la vie des enfants. Certains enfants disent que leur père les ramènera au daara s'ils fuient... D'où l'idée de rentrer en rapport avec les marabouts, et de créer des liens. »

Est-ce que les taalibe sont en rapport avec les faxman... Je veux dire, dans la rue ?

« Les faxman et les taalibe ont les mêmes pratiques seulement au moment de manger. Les lieux qu'ils fréquentent dépendent de leurs conditions : les faxman se réunissent ensemble, ils sont conditionnés par les aînés. Certains taalibe à l'approche du vendredi dorment en ville : à partir du mercredi soir, le taalibe dort dans la rue, donc il aura 500 francs à ramener au lieu de 300 francs [CFA]. C'est de l'hypocrisie avec le marabout qui dit l'opposé quand on va le voir... »

Mais pourquoi c'est comme ça avec les familles ?

« Bah, les responsabilités sont partagées entre le marabout et les parents. Donc si y a pas une participation [financière] des parents, le marabout ne peut pas s'en sortir. Le marabout a cherché les enfants dans les villages pour une raison bien précise. Il forme des "petits" marabouts qu'il ne laisse pas rentrer au village. Si l'enfant refuse de mendier, on le cravache, donc toutes les raisons sont bonnes pour fuguer... »

C'est quoi votre avis sur la loi de 2003 pour l'enseignement religieux, et sur le PARRER ?

« En fait... Si le daara est aidé, elle perd son prestige par rapport à l'humilité. Les parents en prennent de plus en plus conscience, et certains marabouts, que ça doit commencer à la base. Certaines familles sont disloquées, car l'envoi d'enfants au daara est une stratégie. Comme c'est pour la religion, personne ne parle... Le problème couve et explose quand l'enfant revient : c'est l'enfant stratégie ! Le problème est dans le rapport entre l'Etat et la religion. Si tu touches aux petits marabouts, tu touches aux grands marabouts, donc aux électeurs ! »

Et, est-ce que tous les Samusocial fonctionnent pareil, ils travaillent tous avec les enfants dans la rue ?

« Le mode d'intervention est différent dans les Samusocial du monde. Aujourd'hui, les "enfants en désaffiliation totale avec les parents", c'est la cible de notre Samusocial. Mais c'est les enfants DANS la rue : donc tous les enfants qui vont et repartent, mais qui ont un repère. Les enfants DE la rue, c'est l'enfant qui choisit de vivre dans la rue. La troisième sorte, c'est les enfants qui ne mendient pour personne mais qui retournent de temps en temps dans leur famille, avec des risques de devenir faxman. Les enfants accompagnés, c'est juste les enfants victimes, juste au niveau médical et sur la sensibilisation. Mais aussi des jeunes travailleurs fragiles qui basculent facilement. Il faut AIDER l'enfant de la rue ! La famille est le cadre idéal, car ils [les enfants] doivent être financés, soutenus même s'ils font une formation. D'où la création des GIE [Groupements d'Intérêts Economiques], il faut aller au bout. Les policiers savent que les enfants bougent, mais les rafles existent toujours ; alors que les jeunes travailleurs sont motivés par un fait ! Les enfants qui sont trop vieux pour repartir chez eux, ils ont 19, 20 ans, ils sont trop vieux pour mendier. Ils font donc d'autres moyens de survie, donc on fait un suivi de rue jusqu'à 16 ans : donc on fait de l'action sociale, de l'action psychologique. Après les Maraudes, moi, après on fait un projet

de sortie de rue, un entretien avec des renseignements selon les désirs des enfants. »

Et, comment ça se passe les maraudes ?

« Les Maraudes sont tous les jours sauf le samedi et le dimanche. On est en contact avec les enfants tous les jours. Le jour, on voit 0 ou 50 garçons, ça dépend. Mais la nuit, y en a beaucoup plus, jusqu'à, je sais pas, 60 ! »

Et vous retrouvez des fois les mêmes enfants ?

« Ça peut être les mêmes enfants ; certains sites, ils peuvent être des sites de nuit, ou seulement de jour. Un site peut réunir plusieurs groupes pour la nuit. Il n'y a pas de guerre de territoire et de chef, il faut se conformer à la loi du site, c'est un accord entre chefs. »

Voici un entretien avec Abdoulaye Diop, le médecin de l'équipe du Samusocial Sénégal le 5 mars 2010 réalisé au centre d'accueil et d'hébergement de Dakar. Il a lieu dans une pièce où nous sommes seuls, avant que Youssouph Badji (cf. *supra*) de l'équipe vienne nous voir et intervienne spontanément.

« Quels sont les problèmes les plus fréquents que rencontrent les *faxman* dans la rue ? »

La plupart des pathologies rencontrées sont des plaies et des blessures (dans la rue, par des armes blanches...) ou par la police, tu sais, les "déguerpissages". Y a aussi les accidents de la route... Après, on voit aussi des dermatoses, de la gale, du pian... et aussi des gastroentérites, la tuberculose, les parasites... En fait, je suis toujours autant étonné de leur résistance aux maladies. Un jour, j'ai fait une analyse de sang à un de ces enfants, et son taux de globules blancs "normaux" était tellement élevé, que si c'est sur une autre personne, ça aurait été pathologique !

Et qu'est-ce que vous pensez des grandes catégories, vous savez, enfants "dans" la rue, "de" la rue... ?

Bah, le Samusocial International et du Mali est venu ici, et s'est opposé aux catégories, ce que le Samusocial Sénégal a refusé... Pour nous, la catégorisation n'est pas stigmatisation ! Mais aujourd'hui sur les fiches on est obligés de ne pas préciser, mais on marque quand même l'ethnie, le pays ou la région, l'âge...

Quels genres de sites vous trouvez dans la rue ? Je veux dire, y a différentes sortes ?

Ya des sites économiques : donc les taalibe et les faxman qui se déguisent en taalibe. Et des sites dortoirs : normalement, y sont pas pour les taalibe. Mais en fait, un site peut être les deux... Et puis, y a des sites pour la consommation de drogue : alors là, c'est que pour les faxman.

Pourquoi ?

Pourquoi ? Mais la drogue c'est pour oublier, quand y a plus de but ; mais les taalibe-mendiants ont besoin d'un déclic pour devenir faxman. Un jour, ils peuvent utiliser leurs sous pour jouer, ils se font alors battre par leur marabout ; donc ils ont un déclic et deviennent des faxman. Donc le fait d'être un taalibe-mendiant est encore une fonction, la dernière barrière avant faxman. C'est facile de les intégrer par les faxman : ils les prennent sous leur aide, pour deux raisons. Ils peuvent l'utiliser pour d'autres besoins, aller chercher quelque chose, ou sexuel ou le battre. Et puis, les petits ramènent plus de sous, par la mendicité que les grands.

[A ce moment intervient Youssouph Badji, l'autre membre du Samusocial Sénégal déjà interviewé, qui entre dans la pièce et veut rajouter des dires.]

Il y a une hiérarchie entre les faxman, mais beaucoup d'entraide aussi. Les taalibe restent entre eux, jusqu'au

retour dans le daara. Souvent, les taalibe des quartiers de banlieue (Keur Massar, Guédiawaye...) vont dans la rue du mercredi soir jusqu'au vendredi soir ou samedi soir. Comme le jeudi et le vendredi c'est des jours saints de l'islam, les enfants peuvent ramener plus de sous ce jour-là, donc y dorment avec les faxman. Les taalibe, y vont plus en bande de deux ou trois, que les faxman qui eux font leurs occupations (mendicité, vol, pickpocket...) seuls. Ils sont libres quoi : y a aucune contrainte ! Donc même ceux que le Samusocial arrive à ramener chez eux, loin, en Guinée Bissau, Gambie..., et que la famille reprend de bon gré, ils refuguent, tout de suite...

[Le médecin reprend la parole, de lui-même.]

Moi je participe à des colloques médicaux, mais tu sais quoi ? Y a pas de médecine de rue, alors qu'il y a la médecine de brousse, tropicale, de mer... J'ai fait des recherches et des études personnelles, mais rien d'officiel... Ça devrait exister, mais on voit jamais de fonds alloués pour ça. Alors qu'une grande étude serait très intéressante, car les enfants développent des protections spéciales.

Ah, et comment ça se fait, ça ?

Les enfants sont tous très intelligents et débrouillards... Un enfant qui a une plaie grave à la jambe, par une blessure dans la rue, il a rien dit à ses parents. Bon, quand ils l'ont emmené à l'hôpital, ils ont voulu l'amputer, donc sa mère l'a emmené dans quatre ou cinq villages pour voir la médecine traditionnelle. Quand il est revenu à Dakar, le Samusocial l'a pris en charge : une première opération, avec des broches, mais les os et la chair ne repoussent pas bien... La deuxième opération prévue, il a fugué. Pendant deux jours et une nuit, et il a dit en revenant qu'il avait mieux petit-déjeuner qu'au Samusocial ! Bah, parce que la plaie à la jambe a ramené beaucoup de sous par la mendicité... Tu vois, y sont très fîns psychologues, tu sais, les noms qu'ils se donnent : soit un défaut physique ("borgne", "estropié"...), soit un trait psycho : l'exemple, c'est "aliéné", et en français !

Et bien, merci pour toutes ces informations...

Ab, mais on va bientôt partir en maraude, comme tu viens, tu verras toi-même ! (rires)

Grille d'entretien du *boroom daara* ou du *jawriñ* gérant la *daara*-exploitation

1. Identification

INDIVIDU	DAARA
Nom et prénom :	Nom :
Fonction :	Localisation :
Langue(s) parlée(s) :	Nombre de bâtiments/pièces :
Ethnie :	Surface de l'exploitation :
Zone de provenance/résidence :	
Type de famille :	
Confrérie d'appartenance :	

2. La fonction de responsable d'exploitation/mâitre coranique

- Comment en est-il venu à diriger ce *daara* ? (par hérédité ou par placement)
- Vit-il sur le domaine ? Avec sa famille ?
- A-t-il suivi son apprentissage coranique dans ce même *daara* ? Avec qui ?
- Quel niveau d'études et quel type (exégèse, droit,...) coraniques a-t-il atteint ? Où a-t-il effectué ses études ?
- Quel est son niveau hiérarchique dans la confrérie mouride ?
- Rend-t-il compte de sa fonction ? Comment ? A qui ?
- Comment est-il rémunéré ? (par la mendicité, par des dons en nature des *taalibe* ou de leurs parents, par le bénéfice de son exploitation...)
- Bénéficie-t-il de la *zâkat* et/ou de l'*addiya* ? Quand ?
- Pratique-t-il d'autres activités en plus de son enseignement coranique ? En échange de quoi ?
- Que pense-t-il des pratiques de divination, de guérison ? Et du don de *sarax* ?

3. Le type de *daara* et son fonctionnement

- Quel est son historique rapide de création et d'évolution ?
- Ce *daara* est-il rattaché à un marabout mouride particulier ? Où bien au Khalife général mouride ?
- Combien de personnes travaillent dans l'exploitation ? (*surga*, *taalibe*...)
- Comment est composé et organisé le *daara* ? (hiérarchie entre les *dongo* et *taalibe* confirmés...)
- Les *taalibe* vivent-ils sur l'exploitation ? Où ?
- Combien d'heures par jour les *taalibe* travaillent-ils dans les champs ? (exploitation) **OU** Les *taalibe* travaillent-ils dans des champs ? (école)

4. Le système d'enseignement coranique

- Est-ce lui qui enseigne le Coran ? A combien de *taalibe* enseigne-t-il ?
- Depuis combien de temps enseigne-t-il le Coran ?
- Combien d'heures par jour enseigne-t-il le Coran ?
- Enseigne-t-il à des membres de sa propre famille ?
- En quoi consiste l'enseignement coranique, selon lui ?
- L'enseignement coranique a-t-il évolué selon lui depuis qu'il existe au Sénégal ?
- Que pense-t-il du fonctionnement du système des écoles coraniques ?

5. Les rapports entre le marabout et ses *taalibe*

- De quelle manière s'occupe-t-il des besoins (nourriture, vêtements, soins médicaux...) de ses *taalibe* ?
- Est-il en contact avec les parents de ses *taalibe* ? A quelle fréquence, quelle(s) occasion(s) ?
- Fait-il bénéficier ses *taalibe* de sa *baraka*, de son intercession religieuse ? Comment ?
- Fait-il bénéficier ses *taalibe* de la *zâkat* et de l'*addiya* qu'il reçoit ? Si oui, comment ?
- Pense-t-il que les liens entre le marabout et ses *taalibe* ont évolué depuis l'origine du système confrérique ? De quelle manière ?
- Quels rapports entretient-il avec ses *taalibe* ?
- Si un *taalibe* souhaite quitter le *daara*, le laisse-t-il partir ?
- Que pense-t-il des *taalibe* qui quittent le *daara* ?

6. Les *taalibe* et la mendicité

- Les *taalibe* de ce *daara* pratiquent-ils la mendicité religieuse ? Si oui, combien d'heures par jour ou par semaine ?
- Où pratiquent-ils la mendicité ? Dans le quartier, dans les villages, à la sortie de la mosquée...
- Y a-t-il une certaine somme journalière que le *taalibe* doit ramener ?
- Comment explique-t-il la mendicité religieuse ?
- Selon lui, la mendicité est-elle une obligation coranique ? Ou confrérique ?
- Que pense-t-il du fait que la mendicité religieuse soit qualifiée par certains « d'exploitation » ?
- Que pense-t-il du fait que les *taalibe*-mendiants soient considérés par certains comme des enfants travailleurs, en situation difficile ?

7. Les conditions de vie des *taalibe*, leurs origines

- D'où viennent les *taalibe* (région, ville, pays...) ?
- Comment sont-ils venus dans ce *daara* ? (de leur propre initiative, ou confiés par la famille)
- Quels âges ont-ils ? Combien d'années restent-ils dans le *daara* ?
- Les *taalibe*, s'ils vivent dans le *daara*, rentrent-ils souvent dans leur famille ?
- Dans quelles conditions vivent-ils ? (nombre de chambres, lits...)
- Où prennent-ils leurs repas ? Qui le leur prépare ?
- Ce sont eux qui prennent en charge leur entretien (linge, ménage des chambres...) et celui du *daara* ?

8. Les *daara* et les programmes d'aide

- Bénéficie-t-il d'aides ou de subventions de la part de l'Etat, d'ONG, de bailleurs de fonds, de donateurs privés... ?
- Si oui, de quelle sorte ? Ces aides sont-elles suffisantes ?
- Comment pourraient-elles être améliorées selon lui ?
- Que pense-t-il des programmes (ONG...) qui s'intéressent aux mendiants-*taalibe* et aux écoles coraniques ? (ingérence dans les affaires de la religion, remise en cause de l'enseignement religieux traditionnel...)
- A-t-il déjà participé à des réunions ou des travaux sur le thème des écoles coraniques, de la mendicité, des conditions de vie des *taalibe*... ? Si oui où, quand, comment...

- Sait-il que l'enseignement coranique des *daara* est depuis 2003 intégré dans le système d'enseignement officiel sénégalais ? Qu'en pense-t-il ?
- Connait-il et que pense-t-il de l'association PARRER (Partenariat pour le retrait et la réinsertion des enfants de la rue), créée début 2007, dont font partie des organisations religieuses ? L'un des programmes mis en place par cette association vise à prévenir la mendicité infantile, notamment religieuse, au Sénégal.

Grille d'entretien du *taalibe*

1. Identification

Nom et prénom :

Zone de provenance/résidence :

Age :

Type de famille :

Ethnie :

Contribution de la famille :

Langue(s) parlée(s) :

Confrérie d'appartenance :

2. Présentation du *taalibe* et de sa famille

- Est-il en contact régulier avec sa famille ? La voit-il souvent ?
- Dans quelles conditions économiques et sociales vit sa famille ?
- Quel est sa place dans la famille : au niveau de la fratrie, dans une famille polygame ou pas...
- Sa famille est-elle en contact régulier avec le marabout ?
- Sa famille est-elle affiliée au marabout ou à sa famille ? Si oui, depuis plusieurs générations ?
- Sa famille donne-t-elle de l'argent au marabout ? Sinon, pourquoi ?

3. Ses occupations dans le *daara*

- Depuis quand est-il dans ce *daara* ?
- Comment est-il arrivé dans ce *daara* ? De sa propre initiative, ou par sa famille ?
- Pour quelle(s) raison(s) a-t-il été envoyé dans ce *daara* ?
- Savait-il qu'il allait intégrer un *daara* ? Quelle réaction a-t-il eu en l'apprenant ?
- Est-il passé par un ou d'autres *daara* avant celui-ci ? Où, quand, combien de temps...
- Vit-il dans le *daara* ? Sinon, où ?
- S'il vit dans le *daara*, dans quelles conditions ? (nombre de personnes par chambre, possession d'affaires personnelles...)
- D'autres membres de sa famille ont-ils été ou sont-ils actuellement dans le *daara* ?
- Sort-il souvent de son *daara* ? Si oui, pourquoi ?

4. Ses conditions de vie

- Travaille-t-il pour le marabout ? Dans des champs, ou ailleurs ?
- Combien d'heures par jour ou par semaine ? Est-ce sur toute l'année ?
- Est-il sous la dépendance, notamment financière, de son marabout ?
- Pratique-t-il une autre activité qui ne soit pas liée au travail pour le marabout ? (travail de ses propres champs, pour sa famille, formation professionnelle...)
- Suit-il une formation scolaire autre que religieuse ? En a-t-il suivi avant son entrée dans le *daara* ?
- Selon lui, en quoi consistent les obligations entre le marabout et son *taalibe* ?

5. L'enseignement coranique et la mendicité

- Pendant combien d'heures par jour apprend-il le Coran ?
- A quel niveau d'apprentissage en est-il ?
- En quoi consiste l'apprentissage coranique ?
- Pratique-t-il la mendicité ? Si oui, combien d'heures par jour ou par semaine ?
- Si oui, où pratique-t-il la mendicité ? (dans le quartier, les familles, à la sortie des mosquées...)
- Doit-il ramener de l'argent pour son marabout après avoir mendié ? Si oui, combien ?

6. Rapports de domination et/ou de violence

- A-t-il de bons rapports avec son marabout ?
- Que se passe-t-il s'il ne ramène pas la somme convenue après avoir mendié ?
- Quelles sont ses relations avec les autres *taalibe* du *daara* ?
- Quel accueil a-t-il reçu à son arrivée dans le *daara* de la part des autres *taalibe* (*dongo*, confirmés...)? Et de la part du marabout ?
- Y a-t-il une hiérarchie entre les *taalibe* ? Si oui, est-elle fondée sur le niveau d'instruction, de savoir coranique, sur la force physique... ?
- Y a-t-il souvent des bagarres ou des désaccords entre les *taalibe* ? Si oui, pour quelle(s) raison(s) et comment se règlent-ils ?

7. Ses rapports avec la population et les ONG

- Bénéficie-t-il de l'aide d'une « marraine » ? Si oui, pour quoi ? (nourriture, linge, soins...)
- Est-il en contact avec des bienfaiteurs ? (ONG, associations...)
- Si oui, dans quelles conditions, et pourquoi ?
- Que pense-t-il des dons de *sarax* de la population ?

8. Sa vision de la vie de *taalibe*/mendiant

- Que pense-t-il du fonctionnement du *daara* ?
- Que veut-il faire à sa sortie du *daara* ? Quel métier souhaiterait-il exercer ?
- Selon lui, à quoi sert le savoir coranique ?
- Selon lui, à quoi sert la mendicité ? Est-ce une obligation coranique, ou confrérique, pour le *taalibe* ?
- Selon lui, les ONG et l'Etat doivent-ils s'occuper des conditions de vie des *taalibe* ?
- Se considère-t-il comme « exploité », ou en situation difficile ?
- Que pense-t-il du système d'enseignement coranique ? Et du fait d'être un *taalibe* ?

Paroles “Ndongo Daara”

Voici les paroles d’une chanson sur les élèves d’école coranique, très connue au Sénégal, écrite dans les années 1960 par Laye Mboup, chanteur sénégalais de l’Orchestre Baobab. (traduite par Lucy French, consultable sur le site : http://digitalcollections.sit.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1669&context=isp_collection)

Ndongo daara yaangi joy
Baay sori na fi

Les écoliers sont en train de pleurer
Car leur papa est loin d’ici

Ki la wóólu ba jox la doom am

Celui qui a confiance en toi et t’a donné son enfant

Bëgg mu bari xam-xam
Boo ko defoon ni sa doom
Kon mu bari xam-xam

Il veut qu’il ait beaucoup de connaissances
Si tu le traitais comme ton propre enfant
Il apprendrait beaucoup

Ndongo daara yaangi jooy
Baay sori na fi

Les écoliers sont en train de pleurer
Car leur papa est loin d’ici

Xale yaangi ci mbedd mi di taxawaalu
Booleekok melokaan wu ñaaw
Boo ko defoon ni sa doom
Dina bari xam-xam

Les enfants traînent dans les rues
Avec une apparence sale
Si tu le traitais comme ton propre enfant
Il apprendrait beaucoup

Ndongo daara yaangi jooy
Baay sori na fi

Les écoliers sont en train de pleurer
Car leur papa est loin d’ici

Ki la wóólu ba jox la doom am

Celui qui a confiance en toi jusqu’à te donner son enfant

Bëgg mu bari xam-xam
Boo ko defoon ni sa doom
Kon mu bari xam-xam
Jàngaleen xale yi
Ngir nu bari xam-xam

Il veut qu’il ait beaucoup de connaissances
Si tu le traitais comme ton propre enfant
Il apprendrait beaucoup
Il faut enseigner aux enfants
Pour qu’ils apprennent beaucoup

LISTE DES INTERVIEWES DONT J'AI CITE LES FRAGMENTS D'ENTRETIENS DANS LA THESE

Abdoulaye – Maître d'école coranique à ancrage communautaire à Touba.

Abdoul Karim Guèye – Directeur du Learning Centre pour l'Enfance et la Jeunesse en Afrique de l'Ouest.

Abdoulaye Diop – Médecin du Samusocial Sénégal.

Alassane – Informateur privilégié lors de mon premier séjour de recherches (2003-2004).

Bathie – Maître d'école coranique à Dakar.

Ibrahima – *javriñ* de *daara*-exploitation à Taïf, proche de Touba.

Insa – Ancien *taalibe* de *daara*-exploitation.

Khadim – mon informateur/traducteur principal.

Makhtar – Maître d'école coranique à ancrage communautaire à Touba.

Malick – Jeune *taalibe* de *daara*-exploitation gérée par Talla.

Mamadou Cissé – Linguiste à l'UCAD.

Mohamadou Sall - Démographe à l'UCAD.

Moussa – Second informateur dans deux *daara*-exploitations de la région toubienne.

Ousmane – Maître d'école coranique dans la *zawiya* de Tivaouane.

Ousseynou – maître d'école franco-arabe à Dakar.

Ousseynou Faye – Historien à l'UCAD ; mon tuteur d'accueil lors de mon second séjour.

Papis – *javriñ* de *daara*-exploitation à Baïla, proche de Touba.

Saliou – Ancien *taalibe* de *daara*-exploitation.

Sokhna Sané – Historienne à l'UCAD.

Talla – *javriñ* de *daara*-exploitation à Baïla.

Tidiane Ndoye – Sociologue.

Youssouph Badji – Educateur spécialisé au Samusocial Sénégal.

Résumé

La perpétuation de l'islam sénégalais repose en grande partie sur l'enseignement musulman, traditionnellement réalisé dans des écoles coraniques (*daara*) par des maîtres reconnus pour leurs compétences religieuses. Des enfants leur sont confiés par leur famille, souvent pauvre en milieu rural. Une partie de ces écoles migre pour s'installer en ville, suite à divers bouleversements socio-économiques subis par le Sénégal depuis une quarantaine d'années. Certains de ces élèves deviennent alors des *taalibe*-mendiants : la quête majoritairement monétaire qu'ils pratiquent et les rapports entretenus avec leur maître sont basés sur des principes culturels et cultuels anciens, ayant muté depuis quelques décennies. L'élève coranique se situe au centre de différentes sortes d'échanges de prestations et de dons sur fond de *baraka* (grâce divine). Ce travail de recherches se propose d'explicitier les stratégies élaborées par les multiples acteurs sociaux – maîtres, chefs religieux, parents, population donnant l'aumône (*sarax*) suite à l'injonction d'un marabout devin/guérisseur... – interagissant dans ce phénomène, afin de comprendre les changements problématiques subis par ce type d'enseignement. L'utilisation de la théorie du don initiée par Mauss permet d'analyser l'évolution de la fonction sociale du *taalibe*-mendiant, qui ne doit pas être confondu avec un *faxman* (enfant des rues), présent lui aussi au Sénégal.

Mots clefs : Sénégal, enseignement coranique, migration, mendicité infantile, aumône, grâce divine, théorie du don

Abstract

The perpetuation of Senegalese Islam is based in major part on Muslim teaching, traditionally fulfilled in Koranic schools (*daara*) by masters acknowledged for their religious skills. Children are entrusted to them by their families, often poor in rural environments. A certain amount of these schools migrate to settle in the city, due to various socio-economic changes experienced by Senegal in the last forty years. Some of these students then become *taalibe*-beggars: the quest mostly monetary they practice and the relationships maintained with their masters are based on ancient cultural and religious principles having mutated in recent decades. The Koranic student is at the center of various kinds of service and gift exchanges based on the *baraka* (divine grace) principle. This research aims to explain the different strategies developed by the multiple social actors – teachers, religious leaders, parents, people giving alms (*sarax*) following the injunction of a marabout diviner/healer ... – interacting in this phenomenon, so as to understand the problematic changes went thought by this type of teaching. The gift theory thought out by Mauss permit to analyze the *taalibe*-beggar social functions' evolution, which should not be confused with a *faxman* (children of the streets), also present in Senegal.

Keywords: Senegal, Koranic teaching, migration, children begging, alms, divine grace, gift theory.