

RATIONALISATION DE LA CROYANCE ET MARCHANDISATION DES BIENS SPIRITUELS DANS L'ARENE RELIGIEUSE SENEGALAISE

Mouhamed Moustapha DIEYE

Enseignant/Chercheur; Département de Sociologie

Université Cheikh Anta Diop (UCAD) de Dakar

Mouhamed.dieye@gmail.com

Résumé

Nouvelles formes d'organisations religieuses, nouveaux mouvements politico-religieux, nous assistons à une forte vitalité de la sphère religieuse sénégalaise qui s'exprime par la pluralité et l'émergence de nouvelles formes d'organisations religieuses et de croyances. Sous le prétexte du mouvement *cantakun*, une émanation de la confrérie *mouride*, nous nous intéressons, pour parler de « religion » au processus de rationalisation dans l'arène religieuse en rapport avec les spécificités d'un mode du croire. Il s'agit, par le biais d'entretiens auprès de certains disciples et d'une observation participante de la cérémonie du *cant*, d'essayer de situer l'émergence, la spécificité et la vitalité de ce mouvement, pour voir comment les nouvelles formes de croire, prenant corps dans des groupes humains, remplissent un certain nombre de fonctions symboliques, pratiques et économiques et produisent des effets sociaux repérables.

Mots-clés : Croyances – Islam – Rationalisation - Croire – Marché – Sécularisation – Sécurisation

Abstract

New forms of religious organizations, new politico-religious movements, we witness a real vitality of the senegalese religious sphere which is expressed by the plurality and the emergence of new forms of religious organizations and beliefs. We would like to talk about the process of religious rationalisation in the senegalese religious arena in particular the beliefs system of the *cantakun* movement which is an offshoot of the mourid brotherhood.

It acts, by interviews near certain disciples and participating observation of *cant* ceremonies, we try to locate emergence, specificity and the vitality of this movement, to see how the new forms to believe, shaping in human groups, fill a certain number of symbolic functions, practices and economic. and produce locatable social effects.

Key words : Beliefs - Islam - Rationalization - Market - Secularization - Believe - Security

INTRODUCTION

Si, dans ses premières productions sociologiques, E. Durkheim¹, dans l'appréhension et l'explication du fait social n'accordait à la religion qu'un rôle secondaire au point d'écrire, en 1887, que la religion est destinée à disparaître et à être remplacée par la science, il procédera à un réel renversement épistémologique de sa pensée assimilable à ce que T. Litt² appelle une « conversion du regard » pour affirmer que la religion est le « germe de toutes les activités sociales »³.

En effet, entre 1895, année où paraît son livre *Cours sur la religion* et 1913 qui coïncide avec la parution de son ouvrage *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim réhabilite la religion qui devient un axe majeur dans l'orientation de ses recherches et dans son projet sociologique. A ce propos, il écrira : « C'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvais le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec mes vues nouvelles »⁴.

Dès lors, pour Durkheim, il n'y a plus de doute sur la possibilité d'étudier les faits religieux de manière parfaitement sociologique même si on admet que la religion est, parmi les différents domaines de l'activité humaine, celle qui échappe le plus fortement à l'arraisonnement scientifique. Mais, s'il est avéré que cette difficulté de saisir et d'expliquer les faits religieux se complexifie lorsqu'on s'intéresse au domaine spécifique de l'authenticité des sentiments du croyant, elle se dilue tout de même si nous partons du principe selon lequel, ce qui est véritablement authentique dans l'acte de croire n'est

¹ E. Durkheim, « De l'irréligion de l'avenir », in *Revue philosophique*, Paris, Minuit, 1887.

² T. Litt, *Introduction à la philosophie*, Paris, L'âge d'homme, 1983.

³ E. Durkheim, « Préface du Vol. II de l'Année sociologique », in *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1899.

⁴ S. Lukes, *Emile Durkheim, His life and Work : a historical and critical study*, Stanford University Press, Allen Lane, 1973, p. 237.

pas tant son contenu propre que les forces sociales qui le mettent en mouvement.

Dans ce texte, nous nous intéressons, pour parler de « religion », aux spécificités d'un mode du croire, notamment celui des *cantakun*⁵, sans préjuger du contenu de leurs croyances qui sont en jeu. Il s'agit, par le biais d'entretiens auprès de certains disciples, d'analyse du discours et d'une observation « in situ » de la cérémonie de *cant*⁶, d'essayer de comprendre la spécificité, et la vitalité de ce mouvement religieux d'obéissance mouride⁷. Nous pensons, au terme de l'étude, pouvoir montrer comment, par le processus de rationalisation et de marchandisation, de nouvelles formes de croire sont instituées et produisent des effets symboliques, sociaux et économiques repérables.

⁵ *Cantakun* : adepte du mouvement de Sheex Beeco Cuun

⁶ *Cant* : signifie remerciements. C'est un principe qui est au fondement du mouvement créé par Seriiñ Beeco Cuun et qui repose sur l'obligation de manifester continuellement sa gratitude à l'égard du 5^{ème} khalife de la confrérie mouride à qui il doit tout. Le *cant* consiste donc concrètement à immoler des bœufs, des moutons, des chameaux, à préparer des mets et à les partager avec les autres.

⁷ *Mouride* : adepte de la confrérie mouride. La confrérie des Mourides est une importante organisation religieuse fondée au début du XX^e siècle par le marabout Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Première confrérie de création négro-africaine, le mouridisme est grandement marqué par la culture wolof. Le sens aigue du travail cultivé par les mourides a permis à la confrérie de s'implanter économiquement en Afrique et également de bénéficier d'une large représentation dans de nombreuses villes d'Afrique, d'Europe et des États-Unis. On peut trouver dans ses villes une forte communauté mouride sénégalaise qui développent leurs activités religieuses dans ce qu'il est convenu d'appeler *Keur Serigne Touba* (« la demeure du Maître de Touba »). Au-delà des activités strictement religieuses qui s'y mènent, ce lieu sert aussi de gîte d'accueil provisoire pour de nouveaux arrivants.

La rationalisation comme mode opératoire dans l'arène religieuse

Le Sénégal, un des rares pays d'Afrique noire à avoir une population très largement musulmane 95%, ne saurait être en marge de ces évolutions dont la saisie et la compréhension nous permettent de mieux comprendre les contradictions, les dynamiques et les mutations qui s'y opèrent.

Nouvelles formes d'organisations religieuses, nouveaux mouvements politico-religieux, nous assistons à une vitalité réelle du champ religieux qui s'exprime par la pluralité des mouvements religieux et l'émergence de nouvelles croyances. Aussi, semble-il, que le paradigme autour duquel se sont articulées les principales recherches sur le phénomène religieux, en l'occurrence, le *désenchantement du monde* perd de sa pertinence au profit d'un *réenchantement du monde*. Ce retour du religieux, désigné par G. Kepel sous l'expression de *Revanche de Dieu*⁸, affirme la pérennité et la prégnance d'un ordre religieux du monde fondamentalement opposé à la nécessité historique d'une sécularisation intangible.

Cependant, lorsqu'on analyse de plus près les attitudes et les comportements des croyants vis-à-vis des hiérarchies religieuses, on peut penser que les structures traditionnelles du religieux commencent à perdre la maîtrise qu'elles avaient sur les règles sociales et sur les fidèles. On comprend alors plus aisément la forte atomisation de l'arène religieuse, la propension de plus en plus importante des fidèles et de certains leaders religieux à s'extirper du joug et des mécanismes de soumission totale à la hiérarchie. Bien des mutations se sont opérées dans le champ religieux sénégalais comme en témoignent les dernières élections politiques qui ont démontré qu'il y a un déclin du *ndigël*⁹, surtout celui politique marabou-tique, face à la défiance des *talibé*¹⁰

⁸ G. Kepel, *La revanche de Dieu*, Paris, 1991.

⁹ *Ndigël* : Consigne, ou directive du marabout. Toute l'idéologie mouride est par extension celle du mouvement *cantakun* est bâtie sur le *ndiguel*.

¹⁰ *Talibe* : disciple.

La désapprobation publique, par ses disciples, du leader mouride du Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu qui voulait donner des consignes de vote en faveur du parti au pouvoir, de même que la déconvenue du *xalife* général des *Tidjanes* en raison d'un engagement tous azimuts et sans équivoque aux côtés du parti socialiste sont révélateurs d'un changement des mentalités.

Les facteurs explicatifs de ce phénomène ont été largement analysés par S. Gellar¹¹ et les plus déterminants résultent, selon ses propos, des conséquences de l'urbanisation sur le contrôle des adeptes par les marabouts. A cela, il convient d'ajouter l'institution de l'isoloir dans les bureaux de vote, la tendance des citoyens à faire la distinction entre les légitimités politique et religieuse des marabouts et la réduction des ressources permettant à l'Etat d'entretenir une clientèle de plus en plus nombreuse.

Notre champ de recherche, notamment celui des *cantakun*, nous donne une parfaite illustration de cette dynamique autonomiste, puisque le guide du mouvement avait catégoriquement remis en cause, avant de se rétracter, la légitimité du successeur du *xalife* auprès de qui il avait fait allégeance. Soulignons que les soubresauts de ces velléités contestataires et de remise en cause de l'ordre établi s'étaient manifestées, il y a déjà quelques années, lorsque le leader du mouvement mouride *Hizbou Tarkhiya*¹² avait attaqué publiquement le mode de dévolution du *xalifat*. Ces événements témoignent de l'érosion du pouvoir et du prestige de certains marabouts qui sont de moins en moins capables de maîtriser le vote de leurs disciples. Ceci, dans un contexte religieux pluriel où se crée un marché des biens spirituels qui favorise l'émiettement de leur posture de guide incontestable et le caractère non impératif de leurs instructions. N'assistons-nous pas, dans le contexte religieux sénégalais, au balbutiement du phénomène de la désinstitutionnalisation (une

¹¹ S. Gellar, *Democracy in Senegal, Tocquevillian analytic in africa*. Pellgrave macmillan, 2006, p. 108.

¹² *Hizbut Tarqiyyah* : (la faction vers l'ascension spirituelle) renvoie à un cercle d'intellectuels mourides qui a été créé en 1975, lorsque de jeunes étudiants mourides de l'université de Dakar ont pris conscience de l'absence totale de l'enseignement religieux dans le programme scolaire et ont décidé d'y mettre fin.

perte de l'influence exercée par la hiérarchie religieuse) avec son corollaire la subjectivisation des croyances (chacun se forgeant sa propre croyance selon ses besoins) qui a profondément marqué de son empreinte le champ religieux en Occident.

En fait, on semble passer progressivement d'un monde stable hyper organisé avec un système de contrôle social prégnant et une centralisation forte de l'autorité, à un monde investi et gouverné par le mouvement. Au sein des organisations religieuses, se dessine une certaine forme de disqualification de la référence à un seul absolu résultant d'un processus plus large et plus diffus de désenchantement conduisant à une recomposition multiforme de notre rapport à l'autorité religieuse¹³

Pour D. H. Leger, cette question de la désinstitutionnalisation de la religion, qui ne traduit qu'un des aspects de la théorie de la sécularisation, montre, en somme, qu'aujourd'hui, le pouvoir n'est plus une instance¹⁴ et que les hommes peuvent concocter, en toute liberté, leur croire, puisqu'ils ont la possibilité de s'approvisionner au « supermarché » des croyances.

Un détour à Weber, dans son analyse des motifs des actions et du sens que les acteurs leur donnent, nous permet de dire que des quatre¹⁵ types de déterminants de l'action, l'action

¹³P. Michel, « La religion, objet sociologiquement pertinent », in *Revue du MAUSS*, La découverte, 2003, pp. 159-170.

¹⁴D. H. Leger, « la religion mode de croire », in *Revue du MAUSS*, 2/2003, no 22, p. 144-158

¹⁵M. Weber, dans son analyse des motifs des actions, propose sa célèbre typologie des déterminants de l'action. Pour Weber, les actions sociales ressortissent à quatre types fondamentaux : l'action peut être a) *traditionnelle* b) *affectuelle* c) *rationnelle en valeur* ou, enfin, d) *rationnelle en finalité*. L'action *traditionnelle* correspond aux types d'actions « mécaniques » qui sont le produit de l'habitude, et où le sens et les motifs constitutifs de l'action ont, pour ainsi dire, disparu par répétition. Ce type d'action renvoie au "poids de l'éternel hier", c'est-à-dire ce qu'on fait parce qu'il en a toujours été ainsi. Le second, celle *affectuelle* est le type d'acte commis sous le coup d'une émotion, elle est presque instinctive à l'image d'une gifle donnée sous le coup de l'énervement. L'action *rationnelle en valeur* correspond aux actions par lesquelles un individu vise la

rationnelle en finalité¹⁶ semble expliquer mieux les comportements des *cantakun*. On est loin des types d'actions à orientation traditionnelle, affectuelle et rationnelle en valeur en ce sens que la rationalisation des pratiques et des conduites est une constante chez les *cantakun*.

Pour opérationnaliser le concept de la rationalisation dans cette étude, nous nous attacherons à la perspective théorique de R. Boudon et F. Bourricaux¹⁷. Pour ces auteurs, même si le concept de rationalité est polysémique et est employée différemment en sciences sociales, il reste que l'idée centrale qui ressort de l'ensemble des approches est que la rationalisation correspond à l'adaptation de moyens à des fins. Aussi, peut-on la considérer comme étant simplement la recherche de l'efficacité maximale de sorte qu'aucune sphère de l'activité sociale n'échappe au processus d'adéquation entre les moyens et les fins. Perçue ainsi, la rationalisation résulte donc de logiques d'acteurs précises mises en œuvre par les différents acteurs du champ religieux pour capter les opportunités qu'offre le marché de la religion, et partant, la réalisation de projets personnels ou collectifs.

L'intérêt du concept de rationalisation, c'est qu'il montre, comment par l'interprétation et l'instrumentalisation,

réalisation d'une valeur qui seule détermine son action. C'est le cas d'une personne qui engage un combat pour sauver son honneur, au prix possible de sa mort ou d'un capitaine refusant de quitter son navire lors d'un naufrage. Il est important de souligner que dans ce troisième type, si le but de l'action (la valeur) est irrationnel, l'acteur choisit bien les moyens les plus efficaces et, c'est en cela que l'action est *rationnelle* en valeur. Enfin, l'action *rationnelle en finalité* correspond aux types d'action où l'acteur détermine rationnellement à la fois les moyens et les buts de son action, seul lui importe l'efficacité, déterminée rationnellement, de ses actions.

¹⁶C'est précisément ce quatrième type qui nous intéresse, car il permet de mieux comprendre les actions des militants de certaines organisations religieuses. Weber insiste sur l'importance du processus de rationalisation du monde et montre que les principales civilisations du monde ont connu un processus de rationalisation par lequel les actions et les représentations des hommes sont devenues plus systématiques et méthodiques. Cependant, si l'économie est le pan de la vie sociale qui a le plus été marquée par le processus de rationalisation, celui-ci affecte quand bien même toutes les sphères de l'action, à commencer par les actions sociales élémentaires.

¹⁷R. Boudon, F. Bourricaux, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 2004.

l'organisation produit ses propres codes de communication et de sens, mais aussi des mécanismes d'appropriation des ressources du marché religieux par les différents acteurs, fidèles comme guides. A la rationalisation est corrélé le concept de marchandisation¹⁸ qui désigne le processus par lequel les valeurs religieuses considérées initialement comme des valeurs d'usages (use values) deviennent des valeurs marchandes (exchanges values).

Ces évolutions entraînent, de toute évidence, une logique de réciprocité où le souci constant de l'acteur est de trouver son compte dans ce qu'il fait. C'est dans ce sens que la dynamique du marché religieux permet d'apprécier la pertinence du concept de sécularisation et de montrer que, si en Occident, il est facilement repérable compte tenu de sa forte influence sur certains aspects¹⁹ essentiels de la vie sociale, en Afrique, et plus particulièrement au Sénégal, il est difficile de parler de sécularisation, car la religion continue d'imprégner tous les secteurs de la vie.

D'ailleurs, une analyse plus fine de certaines caractéristiques de la sécularisation, (abandon des pratiques religieuses, séparation nette du spirituel et du temporel, croyances aux progrès techniques comme seul principe explicatif et privatisation de la religion) atteste l'inopérialisation du concept de la sécularisation dans le champ religieux sénégalais. En revanche, la rationalisation qui est l'étape préliminaire vers la sécularisation est bien repérable et opératoire dans les modes de fonctionnement, mais aussi dans les pratiques et usages habituels de la religion au Sénégal.

¹⁸ Pour situer l'origine lointaine du paradigme du marché de la religion, il faut remonter au 19^{ième} siècle, avec la période du « Second Great Awakenning » qui a vu la religion perdre son statut monopoliste pour recouvrer une dimension compétitive et pluraliste. L'approche de la religion comme marché a été largement développée par des auteurs comme Berger, 1967 ; Ionnacone, 1971.

¹⁹ Il s'agit principalement de certains secteurs de la vie sociale qui ne sont plus régis par la religion qui, du coup, n'apparaît plus comme un facteur organisateur de la société. De la sorte, beaucoup de ses prérogatives sont désormais assurées par l'Etat laïc notamment la naissance, le mariage, l'aide sociale, l'éducation.

Aussi, pouvons-nous dire, à l'instar de H. Amouzouvi²⁰, que la sécularisation n'est pas simplement le produit d'une modernité, ni d'une démythification de la religion, mais elle résulte d'un long processus par lequel la séparation des pouvoirs temporel et spirituel finit par confiner la religion à un niveau strictement privé. L'analyse de la dynamique religieuse au Sénégal montre que, loin de mener à la sécularisation, l'immersion dans la modernité développe plutôt un besoin de sécurisation que les hommes recherchent naturellement dans la religion. De façon plus précise, cette hypothèse stipule que, c'est pour pallier l'insécurité et les instabilités causées par les crises multiformes que les individus en arrivent à investir le champ de la religion pour y trouver des réponses à leurs interrogations existentielles et un réconfort moral. J. Bayart écrira à ce sujet que « les acteurs s'organisent religieusement pour mieux encaisser les coups de la crise économique²¹ ». C'est dans cette perspective qu'il nous paraît pertinent de substituer le concept de sécurisation à celui de sécularisation.

Le *cant*²² comme stratégie de mobilisation et de massification

Les cérémonies de *cant* sont organisées, en général, tous les samedis de 16h à 02h du matin au domicile de Sheex Beeco Cunn, à Sotrac-Mermoz, un quartier résidentiel rebaptisé Touba Ndiouroul. Les activités commencent avec l'installation d'une tente d'environ trente mètres de long et huit mètres de large.

Sous cette tente, sont assis sur des nattes, hommes et femmes, avec une présence massive des jeunes garçons et jeunes filles bien habillés, qui semblent plus devoir répondre à une invitation d'une manifestation mondaine qu'à une cérémonie religieuse. A l'intérieur de la tente, des *talibé* regroupés autour du *kurel*²³ avec à sa tête le *lead vocal* M. C. N. psalmodient les *xassidas*²⁴ Par moment, certains disciples

²⁰ H. D. Amouzouvi, *Le marché de la religion au Bénin*, Berlin, Verlag, 2004, p.199.

²¹ J. F. Bayart, « Les églises chrétiennes et la politique du ventre », in *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Karthala, p. 41.

²³ Désigne un groupe de fidèles.

²⁴ Ce terme renvoie aux écrits de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké.

émus se dirigent vers lui pour lui remettre de l'argent. Pendant des heures, ils vont assurer l'animation grâce à un répertoire fourni, mais la chanson préférée du marabout reste *Sheex Beeco diamou Seriñ Saaliwu* (Sheex Beeco serviteur de Seriñ Saaliwu).

Cette allégeance absolue au 5^{ième} calife d'Ahmadou Bamba, fondateur du mouridisme, s'exprime manifestement à travers une très grande photo affichée²⁵, en permanence au fronton de la maison, et qui montre le guide du mouvement *cantakun* accroupi à côté de Seriñ Saaliwu avec l'inscription suivante : « Le serviteur assis à côté de son seigneur ».

A côté de cette grande tente, des *cantakun* s'occupent à faire la cuisine et l'observateur s'interroge toujours sur la capacité financière de cette organisation, tant on est intrigué par le nombre de bœufs immolés de façon permanente, mais aussi par la vingtaine de grandes marmites mises sur le feu pour la restauration des milliers de fidèles et de badauds qui assistent au *cant*.

Parallèlement à l'augmentation de la foule qui prend possession de l'espace libre de la rue, se développe aussi le petit commerce avec les vendeurs de « *café toubá* », d'effigies à l'image de Sheex Beeco Cuun, d'arachides...

Tout autour de la tente, sont accrochées des banderoles sur lesquelles on peut lire :

- 1/ ceux qui te font allégeance, en vérité ils font allégeance à Allah la main d'Allah est au dessus de leurs mains ;
- 2 / Dieu m'a accordé des dons qu'il n'accordera jamais à un être humain ;
- 3 / Sheex Beeco babulahi ((la porte qui mène à Dieu) ;
- 4 / nous rendons grâce à Dieu, à d'avoir fait de nous des disciples de Sheex Beeco ;
- 5 / il m'a raccordé à un flux éternel. Mon âme est purifiée, mon esprit immaculé.

²⁵ Il est important de préciser que la photo à laquelle nous faisons allusion ici a été remplacée par une autre photo représentant le 5^{ième} xalife de la confrérie mouride, Seriñ Saliwu Mbacké.

Tout au fond de la tente, sont alignés, de façon très ordonnée, des fauteuils réservés au marabout, à ses épouses et ses invités. La présence de corbeilles témoigne aussi de la marchandisation des biens spirituels, car pour bénéficier des prières du guide, il faut bien verser la dîme. A ce sujet, l'orateur principal, S. S. S., n'oublie jamais dans ses sermons, d'exhorter les *talibé* à donner de l'argent au marabout pour, par exemple, terminer les travaux d'une mosquée ou pour d'autres activités.

Par un discours religieux et ferme, il incite les *talibé* à institutionnaliser, à interpréter et à intégrer le versement de la dîme dans une acception spirituelle. C'est ainsi qu'une véritable stratégie est mise en branle pour obliger les fidèles à mettre la main à la poche avec comme argumentaire principal ces propos :

« Seriiñ Touba a assuré ton bien-être dans ce monde et dans l'Au-delà, bien avant ta naissance ; donc tout ce que tu as et ce que tu n'as pas, tu dois le-lui donner. Tout ce que tu possèdes appartient à Seriiñ Touba qui l'a mis dans tes mains ; s'il t'en demande un peu, tu dois, si tu es *gor*²⁶, tout lui donner parce que ce n'est pas à toi. Seriiñ Touba, c'est Seriiñ Saliwu qui est Sheex Beeco».

A ce discours idéologique de mystification élaboré par l'appareil central, s'ajoutent les récits de certains *talibé* à l'image de A. G., habitant à Touba Ndamas, venu assister au *cant* uniquement pour, dit-il, faire part aux « avertis » du rêve qu'il a fait la nuit précédent c'est-à-dire le vendredi. Dans ce rêve, Sheex Ahmadou Bamba le charge de rappeler aux gens que « Seriiñ Saaliwu c'est lui et Seriiñ Saaliwu c'est Beeco Cuun ». Toujours, dans ce rêve, une mise en garde est adressée à ceux qui remettent en question les unions scellées par le guide religieux par la prononciation de sept « Seriiñ Saaliwu » équivalant chacun à quatre débits intégraux du Coran. D'ailleurs, informe-t-il, il ne serait plus maintenant nécessaire de prononcer sept fois le nom du « maître », mais un seul suffira pour contracter les mariages. Après avoir révélé son rêve, A. G. est acclamé par les disciples.

A la suite de ce témoignage, c'est au tour d'un autre *cantakun* persuasif et au discours propagandiste, A. B., Ibadou Rahman

²⁶ *Gor* : correspond au noble dans la stratification sociale en milieu wolof.

guinéen d'origine, de raconter sa rencontre avec le marabout. Il révèle qu'il serait devenu un disciple de Beeco Cuun après avoir vu Seriñ Saaliwu dans un rêve. Après une série de témoignages, qui crée une forte effervescence religieuse tant les disciples sont réconfortés et assurés de la puissance et de la légitimité de leur guide, les *talibé* sont dans les dispositions psychologiques favorables au conditionnement mental et au déroulement des activités du *cant*

A ce niveau, on comprend que les modes de production du discours, de même que les conduites quotidiennes des *cantakun* ne peuvent s'analyser qu'en rapport avec cette profonde rationalisation orientée vers l'action pratique avec à la clé la réalisation d'objectifs personnels. Tout *talibé* moyennant 100000 FCFA (participation aux frais de clôture) peut acquérir un terrain à Keur Samba Laobé²⁷ ou bénéficier d'une aide financière lors des cérémonies sociales telles que les baptêmes ou les décès.

La célébration du mariage, lors des cérémonies de *cant*, montre que cette institution islamique²⁸, telle qu'elle est décrite

²⁷ Keur Samba Laobé est un village situé à 2 km de Mbour et est le nouveau fief des *cantakun*. Avec un nombre de quatre milles logements, ces terres offertes à Sheex Beeco Cuun sont destinées à ses *talibé*. Ce lieu sert d'espace, chaque année, pour commémorer le *cant* dédié à sa rencontre avec son guide spirituel, Seriñ Saaliwu. L'aménagement et la distribution de terrains aux disciples découle d'une stratégie bien claire avec comme finalité la création d'une nouvelle ville sainte pour l'expansion et le rayonnement du mouvement *cantakun*.

²⁸ Le mariage dans la religion musulmane obéit à des principes intangibles qui sont au nombre de quatre, auxquels il faut ajouter d'autres conditionnalités qui relèvent plus de la *sunna* prophétique.

a / Le consentement : le mariage étant un contrat entre deux personnes, leur consentement complet est essentiel à son entrée en vigueur. L'Islam assure en effet à la femme le droit d'accepter ou de refuser toute proposition de mariage.

b/ Le tuteur (Al-Waliyy) : le mariage est conclu par le consentement du tuteur de la femme, et ceci après sa consultation. Il peut être son père, ou à défaut, un proche parent...: « aucun mariage n'est conclu sans la présence d'un tuteur représentant la femme »

c/ Les témoins : deux témoins musulmans (hommes) (autres que le Waliyy) et de bonne conduite doivent assister à la conclusion de l'acte de mariage/: « Un mariage n'est

par les textes religieux et qui repose sur un rituel précis ne pouvant souffrir d'aucun manquement, est sujette à une simplification notoire chez les *cantakun*. L'autonomisation par rapport à la législation coranique est manifeste, car les mariages sont scellés par la prononciation de sept *barke Seriiñ Saaliwu* (Par la grâce de Seriiñ Saaliwu). A ce propos, le *magal* de 2010 a été l'occasion pour Sheex Beeco Cunn de célébrer trente deux mariages.

La superstructure du mouvement utilise aussi à fond cette stratégie de rationalisation pour la réalisation de certains projets. Dans la cadre de la réalisation de grands projets nécessitant une mobilisation importante de ressources financières, il est fait appel aux *talibé* à travers les *jawriñ* qui imposent aux différents *kurel* le *sas*, c'est-à-dire, la cotisation à laquelle est astreint tout *cantakun*. Par exemple, lors des *magal*²⁹, des cotisations parfois importantes sont fixées aux *kurel* qui le répercutent sur les membres. A l'occasion du *magal* 2010, plus de huit cents bœufs et des milliers de moutons ont été sacrifiés pour rendre grâce à son marabout.

L'efficacité du système de collecte d'argent nous édifie sur la capacité d'organisation et de mobilisation du mouvement qui est très structuré. Au-delà du guide, il y a ceux qui sont appelés *jawriñ* et ensuite les *tope jawriñ* qui assurent l'organisation des *daara* et relayent les informations ou les *ndigël* du *Sheex* auprès des *talibé*. La procédure d'adhésion au mouvement permet un contrôle social fort, car le militant est

jamais conclu sans la présence du tuteur de la femme et de deux témoins de conduite irréprochable»

d/ La dot (Mahr) : la dot est ce qu'un homme accorde à la femme pour pouvoir l'épouser, c'est un signe d'engagement qui montre que l'homme est obligé (légalement) de prendre en charge son épouse. (La dot est obligatoire. Il est dit dans le Coran : «Et donnez aux épouses leur mahr, de bonne grâce. Si de bon gré elles vous en abandonnent quelque chose, disposez-en alors à votre aise et de bon cœur ». cf. Le mariage islamique, www.Doctrine-malikite.fr

²⁹ Le *Magal* de Touba commémore l'anniversaire du départ en exil au Gabon de Cheikh Ahmadou Bamba, le 12 août 1895 pendant 7 ans.

obligé de renseigner une fiche individuelle permettant d'avoir des informations précises sur son travail, sa situation sociale et, conséquemment, sur sa capacité financière et contributive.

La masse de fidèles est aussi un argument de négociation auprès de la classe politique et auprès des religieux et peut être utilisée comme un moyen de promotion. A de nombreuses occasions, surtout lors des cérémonies du *cant*, le guide religieux rappelle toujours le nombre impressionnant de ses *talibé* qui a été déterminant pour la victoire du président A. Wade lors des dernières élections de 2007. A travers un entretien, son épouse confirme ses propos en ces termes :

« Maintenant on a plus de six millions de talibés. Chaque fois que quelqu'un fait son acte d'allégeance, on prend son nom, prénom, adresse et numéro de téléphone. Les talibés, ce n'est pas seulement au Sénégal, il en a partout dans le monde : au Etats-Unis, en France, en Suisse, en Belgique dans les autres pays africains, partout dans le monde il y a des «dara» Cheikh Béthio Thioune ».

Lors de ces élections présidentielles de 2007, Sheex Beeco Cunn avait soutenu le président sortant, candidat du parti au pouvoir et avait fait valoir le nombre important de ses *talibé*. En contrepartie au soutien électoral qu'il lui avait accordé, son épouse a été élue député à l'assemblée nationale et à la question Comment avez-vous fait pour vous retrouver à l'Assemblée nationale, elle répond ceci :

« On m'a fait figurer sur la liste de la coalition Sopi 2007 par la «baraka» de Cheikh Béthio Thioune mon mari et talibé de Serigne Saliou. Comme il a soutenu le Président Wade, étant un chef religieux, il ne peut pas allier ses responsabilités de chef religieux avec celles de député. Et ne pouvant pas s'investir à l'Assemblée comme il le voudrait, il a préféré donner mon nom. C'est comme ça que j'ai été parachutée comme député ».

Un autre aspect de la rationalisation est l'utilisation de la force de travail des *cantakun* pour l'exploitation de champs agricoles. Il n'est pas toujours aisé de faire la distinction entre les actions bénévoles et les visées commerciales, car à *xelcom*, ou à *Gott*, ce sont des milliers d'hectares de terres qui sont emblavées et cultivées. Tout au long de l'année culturelle et selon les périodes et les activités correspondantes, (défrichage, semis,

sarclage, et récolte) les différents *kurel* s'y retrouvent pour des séjours plus ou moins longs pour les travaux champêtres.

A n'en pas douter, on est en présence d'une situation d'exploitation gratuite de la force de travail des fidèles sous le couvert de la religion. A ces occasions, pour mobiliser les *talibé*, les discours religieux, le sentiment d'appartenance, avec ses supposées exigences, en l'occurrence le devoir moral d'entre aide et d'obéissance à l'autorité religieuse sont mis en avant. Les médiats sont aussi utilisés avec des annonces à contenu religieux et, à la limite, de l'injonction pour mobiliser la communauté et accroître la dépendance entre les fidèles et la hiérarchie religieuse.

En ce qui concerne la cérémonie du *cant* proprement dite, c'est en général, aux environs de 19h30 que l'arrivée du Sheex est annoncée et aussitôt, il est demandé à tous les disciples de s'asseoir à l'intérieur de la tente. Beaucoup de *cantakun* assistent à la cérémonie accompagnés de toute la famille. La présence de petits enfants est aussi à noter et, selon notre interlocuteur, ils seraient issus de mariages scellés par le Sheex. C'est l'exemple de ce petit enfant de moins de deux ans portant un *njéll*³⁰ et passant d'une personne à une autre comme pour montrer la familiarité qui existe entre disciples.

La stratégie d'identification est aussi manifeste, car tous les fidèles, garçon et filles, jeunes et personnes âgées se distinguent aisément, puisque portant autour du cou une effigie de Beeco Cuun, signe de leur allégeance. Il ne semble pas y avoir de directive particulière pour l'habillement, puisqu'on constate une diversité de tenues vestimentaires allant de la tenue traditionnelle à la tenue de soirée. Le voile n'est pas de rigueur et il n'y a pas de distinction de places entre les hommes et les femmes qui, à l'occasion, se serrent la main. Les expressions telles que *ziar naala* (je te transmets mes salutations), *nammoonnaala* (tu m'as manqué), *yangi son* (tu es magnifique), *barkeep Sheex Beeco* (par la grâce de Sheex Beeco) sont récurrentes dans les échanges. Les *talibé* utilisent aussi fréquemment le terme *toubnaa* (je me repens) pour

³⁰ *Njéll* : il s'agit d'une effigie avec la photo du marabout que tous les *cantakun* portent autour de leur cou. C'est un de leur trait distinctif.

s'adresser un pardon mutuel pouvant s'analyser comme une certaine façon de se confesser et de se repentir. Du point de vue socio-linguistique, on constate que ces propos sont récurrents dans le jargon des jeunes et témoignent, s'il en était besoin, de l'importance numérique de la frange juvénile dans le mouvement des *cantakun*.

L'arrivée du guide est toujours un moment d'effervescence, car il est accueilli par des applaudissements et mains levées, il se dirige vers la place qui lui est réservée. A sa droite, est assise une femme relativement jeune et bien habillée et, à sa gauche, sont installées quatre dames. Il semble y avoir un ordre de préséance selon lequel la première de ses épouses est plus excentrée à sa gauche ensuite suivent les trois autres. La plus jeune étant assise seule à sa droite.

C'est à ce moment que commence le *Ziar*³¹ avec la procession des fidèles qui vont former un long fil pour, encore une fois, faire acte d'allégeance en réitérant l'expression *jébbël nala sama bopp ci aduna ak allahira* (Je me remets à toi ici-bas et à l'au-delà) et bénéficier de la bénédiction de leur marabout. Parfois, c'est aussi le moment choisi par les différents *Kurel* qui, dans une sorte de compétition vont présenter au guide le *berndel*, c'est-à-dire les mets préparés à base de viande avec des caisses remplies de bouteilles de boisson. Ce rituel dure environ deux heures de temps au terme desquelles, le guide prend la parole pour prononcer son discours. A ce moment, tous les *cantakun* se mettent à terre pour l'écouter religieusement.

Lors d'une de ces cérémonies, il s'interrogeait sur les raisons pour lesquelles les images du *cant* ne passaient pas en direct sur le site officiel du mouvement. Après avoir eu quelques éléments de réponse relatifs au coût de l'opération, environ quatre millions, il donna l'ordre aux techniciens d'en faire une urgence. Aujourd'hui, le site est bien fonctionnel et toutes les cérémonies de *cant* et bien d'autres activités du mouvement y sont disponibles.

³¹ *Ziar* : c'est une autre forme de renouvellement du pacte d'allégeance.

La création du site répond aussi à la nécessité de satisfaire la demande des milliers de *cantakun* disséminés un peu partout à travers le monde et qui aujourd'hui ont la possibilité de suivre, via le net, les activités de leur mouvement. Ces *talibé* qui vivent à l'étranger constituent une réelle source de financement et c'est la raison pour laquelle, le guide du mouvement organise chaque année des visites auprès de ses *talibé*. A ce niveau, se précise une véritable internationalisation du mouvement comme en atteste la dernière tournée européenne³² de Sheex Beeco cuun qui s'est déroulée durant le mois de septembre 2010.

La forte affluence notée lors des *cant* est liée d'une part, à l'aspect festif de l'événement et d'autre part, à la stratégie de légitimation de la position du guide, qui selon l'idéologie *cantakuniste*, est le seul *talibé* à être élevé au rang de Sheex par le 5^{ème} *xalife*. En effet, Sheex Beeco soutient avoir bénéficié d'une grâce de Serin Saaliwu qui lui a dit en réponse à une question qui portait sur le secret du *jébbëlu*³³ : « En vérité, ceux qui te font allégeance le font à Allah. La main d'Allah est au-dessus de leurs mains ».

³²Cet extrait du planning des voyages du Guide dans les villes européennes est accessible au niveau du site du mouvement www.santati.net : Chers condisciples, chers invités. A l'occasion de la tournée « SANT SERIGNE SALIOU MBACKE » en Europe, sous la présence effective de Cheikh Béthio Thioune, les Daaras Sant Serigne Saliou de France et d'Europe - Wakeur Cheikh Béthio, ont le plaisir de vous convier aux Grands Thiants qu'ils organisent le 04 Septembre à Paris (France), le 11 septembre à Genève (suisse), le 18 septembre à Torino (Italie) et le 25 septembre à Toscana (Livorno), le 02 Octobre à Milan (Italie). Pour la réussite de ces actions de grâce, nous comptons sur votre présence pour ainsi réitérer votre fidélité, avec tous les Daaras d'Europe mais également de l'international, à celui qui représente la réalité la plus parfaite de Serigne Touba.

Nous vous souhaitons bonne réception.

Dieuredieufeti Serigna Touba Cheikh Béthio diamou Serigne Saliou yalla na fi yague té wer. (Nous rendons grâce à Serigne touba, Sheex Beeco Cuun esclave de Serin Saaliwu que Dieu lui donne longue vie et une santé de fer)

Dieuwrigne Ababacar Diaw / Daara Touba Paris

³³ *Jébbëlu* : c'est l'acte d'allégeance.

Toujours selon ses propos, le saint homme lui aurait signifié la garantie de l'expansion de son mouvement tant que durera le flux du fondateur du mouridisme et pour étayer son argumentaire, il cite un de ses écrits : « Il m'a raccordé à un flux éternel. Mon âme est purifiée. Mon esprit est immaculé. L'Unique Généreux m'a accordé des dons qui me distingueront à jamais ».

Pour le guide religieux, tout comme ses *talibé*, il n'y a pas de différence entre lui et le cinquième khalife qui n'est personne d'autre que Sheex Ahmadou Bamba ; la règle de la transitivité jouant, Sheex Beeco Cuun se considère comme étant la réincarnation parfaite du fondateur du mouridisme. Il est la lumière des temps modernes et cela est exprimé par ces propos très récurrents dans le discours des *cantakun* : *borom jamono* (le maître des temps), *borom leer* (le maître de la lumière), *ki tax nuy dund* (celui par qui nous vivons) et *ku matul borom dunu jébbëlu ci yow* (celui qui n'est pas maître et possesseur ne mérite pas notre allégeance). Il n'est pas difficile, dans cette stratégie de rationalisation des rapports régissant le guide et son disciple, de comprendre que le guide puisse promettre le salut à tous les fidèles qui lui font acte d'allégeance.

A ce niveau, il apparaît, de manière évidente, que la cérémonie du *cant* n'est pas seulement un moment de spiritualité, de dévotion, mais c'est aussi et surtout un moment de conditionnement mental, où les *talibé* ne se privent de rien et n'hésitent pas à remplir la corbeille jalousement tenue par une des épouses du guide. Le moment de la collecte des donations est toujours bien choisi et coïncide avec l'exhibition du guide qui n'hésite pas à faire son *dukat*³⁴. Accompagné de ses épouses, les mains bourrées de billets de banque et sous le rythme des tambours et de sa chanson préférée *jaamu Sëriñ Saaliwu*, il exécute des pas de danse le long de la passerelle qui lui sert de passage et entraîne tous les disciples dans un mouvement cadencé.

A ce niveau de développement, il appert que la stratégie de rationalisation à laquelle font recours tous les acteurs du

³⁴ *Dukat* : quelque pas de danse.

mouvement *cantakun* dévoile aussi la dynamique du marché de la religion favorisée par le pluralisme religieux. En effet, la forte atomisation des mouvements multiplie les possibilités de choix des fidèles qui ont la latitude d'adhérer à tel ou tel autre mouvement selon les opportunités qui s'offrent à eux. C'est ainsi que la mobilité religieuse ainsi créée favorise aussi, du coup, un environnement propice à la marchandisation des biens spirituels.

Conclusion

En choisissant la « métaphore méthodologique » de l'arène pour désigner le champ dans lequel se situent et s'expriment les nouveaux modes du croire en cours dans le paysage religieux sénégalais, nous avons voulu, en partant de l'exemple du mouvement *cantakun*, mettre l'accent sur le pluralisme religieux et les dynamiques sociales, politiques et économiques qu'il sécrète. Le mouvement *cantakun*, l'une des organisations les plus atypiques de la sphère religieuse sénégalaise, d'abord du point de vue de sa vitalité et ensuite, par rapport au mode de croire de ses membres, suscite beaucoup de controverses. Poussant la rationalisation à l'extrême, la superstructure du mouvement s'illustre, d'une part, par la forte propension à une interprétation tendancieuse des textes religieux, et ce, selon les nécessités du moment, et d'autre part, par sa capacité de mobilisation sans nulle autre pareille.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Amouzouvi A., *Le marché de la religion au Bénin*, Berlin, Verlag, 2004.

Bayart J. F. « Les églises chrétiennes et la politique du ventre », in *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Karthala, pp. 128-160.

Berger P., *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, Doubleday and company, 1967.

Boudon R., Bourricaux F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 2004.

Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2003.

Durkheim E., « De l'irréligion de l'avenir », in *Revue philosophique*, Paris, Minuit, no 23, 1887, pp. 299-311.

Durkheim E., « Préface du Vol II. de l'Année sociologique », in *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1899.

Gellar S., *Democracy in Senegal, Tocquevillian analytic in africa*. Pellgrave macmillan, 2006.

Iannacone L., « Risk, rationality and religious portfolios », in *Economic inquiry*, no 33, 1995, pp. 285-295.

Kepel G., *La revanche de Dieu*, Paris, 1991.

Leger D.H., « La religion, mode de croire », in *Revue du MAUSS*, 2/2003, no 22, p. 144-158.

Litt T., *Introduction à la philosophie*, Paris, L'âge d'homme, 1983.

Lukes, S., *Emile Durkheim, His life and Work : a historical and critical study*, Stanford University Press, Allen Lane, 1973.

Michel P., « La religion, objet sociologiquement pertinent », in *Revue du MAUSS*, Paris, La découverte, 2003, p.p. 159-170.