

Soufisme et utopie économique-religieuse : les entrepreneurs mourides sénégalais à l'« assaut » des métropoles occidentales

Leyla Sall

Numéro 72, automne 2014

Utopies économiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027209ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027209ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Lien social et Politiques

ISSN

1703-9665 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Sall, L. (2014). Soufisme et utopie économique-religieuse : les entrepreneurs mourides sénégalais à l'« assaut » des métropoles occidentales. *Lien social et Politiques*, (72), 109–127. <https://doi.org/10.7202/1027209ar>

Résumé de l'article

L'article retrace la genèse et l'évolution de l'utopie religieuse de la confrérie soufie mouride du Sénégal. Une telle utopie mise en place en contexte colonial et rural s'est largement transformée pour être opératoire en contexte urbain et migratoire. Elle permet aux migrants entrepreneurs mourides d'avoir confiance en soi dans leur « conquête symbolique » de l'Occident.

S'appuyant sur une mystique du travail de type religieux, l'utopie religieuse mouride n'en est pas moins efficace. Elle a permis le succès entrepreneurial des mourides, mais aussi l'extraterritorialité de leur capitale religieuse qui, désormais, bénéficie de politiques sociales et de projets urbains dans lesquels l'État sénégalais joue un rôle marginal.

Soufisme et utopie économico-religieuse : les entrepreneurs mourides sénégalais à l'« assaut » des métropoles occidentales

LEYLA SALL

Professeur

Département de sociologie

Université de Moncton

Paysans spécialisés dans la culture de l'arachide sur les sols sablonneux du centre et du Sud-Est¹ sénégalais, puis commerçants dans des métropoles mondialisées comme Paris, Milan ou New York, tel est le parcours exceptionnel des migrants entrepreneurs mourides² qui, « armés » d'une utopie religieuse à forte composante économique, ont radicalement transformé leur confrérie en changeant radicalement son image de confrérie paysanne et « archaïque » qui serait incompatible avec notre modernité capitaliste.

-
1. Il existe une littérature assez importante sur les mourides et la culture arachidière. On peut suggérer la lecture des écrits de Christian Coulon (1981), de Donald Cruise O'Brien (1970 ; 1971 ; 1984), de Copans (1980) et de Mohamed Mbodj (1992) qui sont les plus détaillés sur cette thématique.
 2. Comme nous le verrons plus loin, la confrérie mouride à ses débuts avait une implantation essentiellement rurale et était centrée sur la culture de l'arachide. La sécheresse des années 1970 combinée à l'appauvrissement des terres et à la crise arachidière ont entraîné l'exode rural des mourides vers les milieux urbains sénégalais puis vers l'Europe, notamment la France, la Belgique et plus récemment l'Italie et l'Espagne. L'article pionnier écrit par Gérard Salem (1981) décrit de manière assez détaillée les stratégies d'adaptation des mourides en milieux urbains ainsi que leur investissement dans le petit commerce urbain. L'article de Jean Copans (2000) se situe dans le même registre.

La confrérie³ mouride⁴ compte près de deux millions de disciples⁵. L'émigration et l'entrepreneuriat contribuent à lui donner une implantation diasporique et transnationale. Ses membres sont certes dispersés, mais ont développé des ancrages très forts au Sénégal, et principalement à Touba⁶, la capitale religieuse de la confrérie, grâce à une utopie religieuse qui ressemble assurément à celles des protestants allemands étudiés par Max Weber (1964), mais qui en diffère par bien des aspects⁷.

L'utopie religieuse des mourides, quoique irrationnelle en apparence, a une efficacité temporelle telle que ces derniers font partie non seulement des plus grands entrepreneurs du Sénégal, mais aussi des plus grands commerçants sénégalais installés dans les métropoles de l'Europe occidentale et des États-Unis. Les entrepreneurs migrants mourides ont contribué à faire de Touba la deuxième ville en importance du Sénégal après Dakar. Grâce à leur engagement,

-
3. La confrérie peut être définie comme une voie dans l'adoration de Dieu, chez les musulmans soufis. Une confrérie se différencie d'autres confréries par la spécificité de sa psychologie morale permettant de guider ses membres et par les rites qu'elle leur impose. Il se crée ainsi au sein de chaque confrérie une vie commune caractérisée par l'observation des obligations islamiques ordinaires (croyance en Dieu et à son prophète Mahomet, prières, aumônes, jeûne, pèlerinage) mais aussi des prescriptions spéciales qui peuvent être ou non tirées du Coran. Précisons que la confrérie mouride fut fondée, mais pas organisée, par Ahmadou Bamba (1853-1927) à la fin du 19^e siècle.
 4. Il existe en islam deux tendances principales : la tendance scientifique et la tendance soufie. La première est basée sur une interprétation littérale et exotérique du Coran. Elle est celle du wahhabisme qui rejette toute autre forme de connaissance. L'autre tendance est mystique ; elle préconise une interprétation symbolique ou allégorique des textes sacrés dont elle recherche le sens ésotérique. Le soufisme mouride s'inscrit dans cette dernière tendance. Le sens caché des versets coraniques est seulement accessible aux saints marabouts choisis par Dieu. Pour adorer Dieu de manière adéquate et accéder au paradis, le disciple mouride doit donc se mettre au service de son marabout ou se soumettre à lui et assurer la satisfaction de ses besoins matériels grâce à des dons.
 5. Il ne s'agit là que d'une estimation officielle du gouvernement sénégalais, le questionnaire du recensement de la population ne comportant pas de rubriques portant sur l'appartenance confrérique des Sénégalais.
 6. Touba, capitale des mourides, est maintenant la deuxième ville en importance du Sénégal après Dakar. Pourtant ce n'était qu'un hameau créé en 1888 par le fondateur du mouridisme Cheikh Ahmadou Bamba. Aujourd'hui, sa population est estimée à 1 500 000 habitants.
 7. L'utopie religieuse mouride, tout comme celle des sectes protestantes étudiées par Max Weber, met l'accent sur le travail comme vocation (comme nous le verrons plus loin) mais aussi sur la réussite financière. Toutefois, des différences de taille existent entre mouridisme et protestantisme. Chez les mourides, le fidèle n'est pas laissé dans un face à face avec Dieu (comme c'est le cas chez les protestants), il lui faut se soumettre à son marabout ou cheikh qui lui transmettra la « baraka » sans laquelle il ne pourra ni avoir du succès dans la vie sur terre ni entrer au paradis. De plus, chez les mourides, l'objectif n'est pas d'accumuler sans fin des richesses mais plutôt de mettre au moins une partie de ses biens au service de la confrérie. Enfin, une autre divergence entre ces deux mouvements religieux est que les protestants sont beaucoup moins superstitieux et plus rationalistes que les mourides qui, eux, adhèrent au mysticisme soufi mettant en avant une interprétation symbolique ou allégorique du Coran dont le sens est caché au disciple et ne peut être compris que par des saints choisis par Dieu.

cette ville entretient des relations de quasi autonomie et de partenariat avec l'État du Sénégal.

Le présent article, résultat de recherches documentaires, d'observations participantes et d'entretiens semi-directifs⁸ avec 25 commerçants mourides⁹ en région parisienne¹⁰, constitue une tentative de mise en évidence des logiques de l'utopie religieuse à la base du succès entrepreneurial mouride. Il se veut un effort de restitution des principaux aspects de la mentalité entrepreneuriale des mourides et, plus précisément, un compte rendu de l'entrepreneuriat au service d'un engagement envers des valeurs religieuses soufies.

MOURIDISME ET COLONIALISME : GENÈSE D'UNE UTOPIE RELIGIEUSE SOUFIE

Le mouridisme, comme l'autre grande confrérie tidjane, a pu trouver les conditions sociostructurelles favorables à son développement dans le cadre colonial¹¹. Ce dernier, en éliminant les rois païens opposés à l'islam, a créé un vide que les marabouts ont comblé en convertissant et en encadrant les populations wolofs grâce à l'opérationnalisation d'une utopie religieuse de type soufie (Diop, 1981).

L'utopie religieuse mouride comme dépassement de l'ordre colonial

En nous inspirant de Karl Mannheim¹² (1929), nous pouvons définir l'utopie religieuse mouride¹³ comme «un état d'esprit, une mentalité en désaccord avec

8. Le travail de terrain a été réalisé d'abord dans le cadre de mon travail de doctorat entre 2002 et 2007, puis dans le cadre de retours sur le terrain en tant que professeur, durant les étés 2011 et 2013. Le type d'échantillonnage adopté est la boule de neige. Ce sont les premiers commerçants mourides interviewés qui m'ont orienté vers d'autres sujets.

9. Les mourides à Paris ne sont pas tous des commerçants ou des entrepreneurs en général. Toutefois, je me suis uniquement intéressé aux commerçants dans le cadre de ce travail de recherche. Ce choix s'explique par le fait qu'ils sont plus visibles et accessibles pour des entretiens et des observations, et aussi par le fait qu'ils sont plus porteurs de l'utopie religieuse mouride dans l'espace public de la société d'accueil.

10. Ce sont les espaces commerciaux de Château-Rouge, du 3^e arrondissement, du 12^e arrondissement, les marchés aux puces de Saint-Ouen, de Montreuil, le marché de Sarcelles, ainsi que les espaces touristiques (château de Versailles, tour Eiffel, Trocadéro, musée du Louvre et basilique du Sacré-Cœur) qui ont été les terrains d'enquête.

11. Pour plus de détails historiques sur le contexte d'émergence du mouridisme, lire l'ouvrage d'Abdoulaye Bara Diop (1981), notamment le chapitre 11 «L'expansion de l'Islam».

12. Pour Karl Mannheim : «Un état d'esprit est utopique quand il est en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit». (Mannheim, 1929 : 63). Pour cet auteur, ce qui différencie l'utopie de l'idéologie est que cette dernière serait portée par les classes dominantes qui l'utilisent pour justifier le maintien de l'ordre établi. L'utopie, au contraire, est portée par les groupes dominés et vise à changer ou à bouleverser totalement ou partiellement l'ordre établi.

13. Il va de soi que le terme *utopie* ne peut pas faire l'objet d'une entente. Ce que nous qualifions, en tant que chercheur, d'utopie religieuse mouride serait considéré par les membres de cette confrérie comme une prédiction appelée à se réaliser puisque annoncée par la hiérarchie maraboutique qui, bénéficiant de la sainteté divine, est capable de voir l'avenir.

l'ordre colonial et visant à le dépasser et à l'ébranler totalement ou partiellement sur le plan symbolique, puisque incapable de le faire concrètement sur le plan militaire¹⁴».

L'utopie religieuse mouride serait donc le résultat d'une «frustration» par rapport à une situation objective de domination qu'elle viserait à dépasser afin produire une «réalité», un récit historique plus conformes aux désirs de la confrérie et un viatique permettant aux nouvelles générations de s'adapter, sans complexe, à la modernité capitaliste. Loin d'être une évasion dans un monde imaginaire ou dans une spiritualité désintéressée, elle est solidement ancrée dans les affaires de ce monde. Elle appelle à l'action transformatrice des rapports de domination coloniaux et à leur renversement symbolique. Cette utopie religieuse comporte plusieurs dimensions : économique (mystique du travail, réussite dans les affaires), migratoire et politique.

Loin d'être statique, elle se transforme en fonction des cadres spatiotemporels au sein desquels évoluent les mourides. Tantôt elle valorise le travail de la terre en mettant en avant une mystique du travail, tantôt elle met l'accent sur la réussite entrepreneuriale, la conquête symbolique de l'Occident ou sur la ville de Touba, considérée comme la sainte Ville Lumière des mourides. La dimension économique occupe une place centrale dans l'utopie religieuse. C'est elle qui, en un certain sens, faciliterait la réalisation des autres composantes de l'utopie religieuse mouride.

Opérationnalisation de l'utopie religieuse

Un des paradoxes de l'utopie religieuse mouride est qu'elle ne pouvait se concrétiser et «assurer» le dépassement de l'ordre colonial qu'en collaborant avec lui. Cette collaboration s'explique par plusieurs facteurs : incapacité d'une victoire militaire contre le colonisateur, lassitude d'Ahmadou Bamba après plusieurs déportations¹⁵, et convergences d'intérêts entre l'administration coloniale et la confrérie autour de la culture arachidière. Toutefois, la verticalité de l'organisation confrérique a largement facilité son opérationnalisation.

• **Convergences d'intérêts autour de la culture arachidière**

Les rapports entre l'administration coloniale et la confrérie furent tendus lors de l'imposition de l'ordre colonial. Ce n'est qu'au début des années 1930 qu'émerge

14. Ahmadou Bamba a pris conscience de l'impossibilité d'une victoire militaire contre le colonisateur dès la fin de son deuxième exil. C'est ainsi qu'en 1910, il écrivit une lettre conviant les fidèles à obéir aux représentants de l'administration qui avait apporté la paix dans le pays et était, de toute façon, suffisamment forte pour venir à bout de toute guerre sainte» (Diop, 1981 : 252).

15. Ahmadou Bamba fut déporté d'abord au Gabon (1895-1902), puis en Mauritanie (1903-1907). À son retour, il fut assigné à résidence à Ceyeen, au Jolof (1907-1912), puis à Diourbel (1912-1927, date de sa mort).

une convergence d'intérêts¹⁶ entre le colonisateur et la hiérarchie maraboutique afin de développer la culture arachidière. Les mourides seront les agents de développement de cette culture coloniale de rente transformée en huile et en savon dans les industries marseillaises et parisiennes (Copans, 1980 ; Coulon, 1981 ; Diop, 1981).

Cette convergence d'intérêts a entraîné la mise en place d'un *indirect rule*¹⁷ à l'anglaise sur les masses paysannes. Pour l'administration coloniale, ce mode de gouvernement s'est révélé beaucoup plus efficace et productif. C'est avec ce mode d'exercice du pouvoir que la puissance coloniale a réussi à engager les mourides dans la culture arachidière en s'appuyant essentiellement sur l'obéissance des disciples paysans à leurs marabouts cultivateurs. Pour ce faire, le colonisateur a développé des rapports clientélistes avec la hiérarchie maraboutique en finançant minimalement la construction de la grande mosquée de Touba, en facilitant l'aménagement et l'exploitation des terres agricoles, et en laissant la liberté aux marabouts de gérer leurs disciples moyennant leur engagement à transformer ces derniers en cultivateurs d'arachide.

Pour remplir sa part du « contrat », la hiérarchie maraboutique a propagé une véritable mystique du travail destinée à galvaniser l'énergie des disciples cultivateurs. C'est ainsi que le travail sans relâche est considéré comme un acte d'adoration de Dieu et du Cheikh au même titre que la prière. Le travail devient ainsi une valeur fondamentale de la confrérie. Les mourides citent souvent ces phrases dont Ahmadou Bamba serait l'auteur et que reprend Fernand Dumont : « Nul n'a jamais consommé une meilleure nourriture que celle qu'il a gagnée par le travail de ses mains », ou encore « Travaille pour ce Monde comme si tu devais vivre éternellement, et travaille pour l'Autre comme si tu devais mourir demain » ; « Travailler pour faire vivre les siens correspond à la prière et à l'adoration. » (Dumont, 1975 : 117).

-
16. La convergence d'intérêts entre l'administration coloniale et la confrérie mouride est surtout le résultat du travail de certains administrateurs coloniaux comme Paul Marty (1913 ; 1917) qui ont compris deux choses à la fois : premièrement, l'administration directe des populations mourides ne fonctionne pas, ces dernières n'obéissant qu'à leur marabout. Deuxièmement, pour gouverner plus efficacement et à moindre coût les mourides, la France avait intérêt à intégrer la confrérie dans son giron en se servant des guides religieux comme relais pour asseoir sa domination. Concrètement, cela s'est traduit par la mise en place d'un système clientéliste. L'administration coloniale subventionnait ainsi la construction de la grande mosquée de Touba, distribuait des terres aux marabouts et, en retour, ces derniers obligeaient leurs disciples à payer leurs impôts et à s'adonner à la culture arachidière voulue par la France dans le cadre de sa mise en valeur coloniale.
 17. L'*indirect rule*, ou gouvernement indirect, était surtout appliqué dans les colonies britanniques en Afrique. Il consistait à laisser les chefs coutumiers et traditionnels en place, tout en en faisant des relais de l'administration coloniale. Ces derniers devenaient ainsi de simples marionnettes à la solde des autorités coloniales.

La genèse de la mystique du travail a fait l'objet de désaccords entre des auteurs s'intéressant au mouridisme. Pour les premiers¹⁸, Ahmadou Bamba serait l'auteur de la mystique du travail. Il l'aurait mise en place dans le cadre d'un projet de réforme de la société sénégalaise en perte de repères, de leadership (disparition des rois vaincus par le colonisateur, effondrement de l'autorité) et sous domination coloniale.

Une autre interprétation voudrait faire de la mystique du travail une création de l'administration coloniale¹⁹ véhiculée par les marabouts pour assurer la soumission de leurs disciples dans le cadre d'un *indirect rule* à l'anglaise. Il nous semble cependant que l'hypothèse d'une cocréation de cette mystique du travail dans le cadre d'une convergence d'intérêts entre la confrérie et le colonisateur est plus plausible. C'est également la thèse que défend Sophie Bava (2003) qui la justifie par l'omniprésence et l'importance prise par la mystique du travail dans la définition de l'identité mouride.

Pour les mourides, la mise en place de la culture arachidière est synonyme de revenus monétaires dans une économie de rente où l'argent remplace le troc comme moyen d'échange. Pour le colonisateur, la culture arachidière constitue la principale stratégie de mise en valeur d'une colonie dont les terres sablonneuses et semi-arides du Nord et du centre sont jugées adéquates à une telle monoculture.

Verticalité de l'organisation confrérique

Mise à part la convergence d'intérêts autour de l'arachide, l'opérationnalisation de l'utopie religieuse en général et de la mystique du travail en particulier est facilitée par l'organisation verticale de la confrérie, laquelle assure la soumission et l'obéissance des disciples à la hiérarchie maraboutique²⁰. La verticalité de l'organisation confrérique s'explique par le fait que le mouridisme, représentant une tendance mystique de l'Islam soufi, considère le marabout comme le détenteur de la clé du paradis et le « transmetteur²¹ » de la « baraka ». Cette dernière est à la fois une force surnaturelle et une grâce que Dieu a accordées au lignage

18. Fernand Dumont (1975) peut être rangé dans cette catégorie.

19. Un auteur comme Philippe Couty (1972) avance que la mystique du travail a été construite et manipulée par l'administration coloniale qui, ne voulant pas rémunérer la culture arachidière, l'a liée au mouridisme et à l'adoration de Dieu.

20. La confrérie mouride est remarquablement hiérarchisée selon le principe de la sainteté. Au sommet de la hiérarchie se trouvent le chef de la confrérie appelé calife général, puis les cadres intermédiaires que sont les cheikhs. Ces derniers sont d'anciens disciples qui se sont distingués par leur savoir et leur conduite et ont été jugés dignes d'accéder à certains échelons. Enfin, au bas de la hiérarchie, on retrouve les disciples, adeptes ou fidèles, appelés talibés en wolof. Ils ont fait le serment d'allégeance les introduisant dans l'organisation confrérique.

21. La baraka appartient à Dieu qui la transmet aux marabouts en raison de leur sainteté. Ces derniers peuvent la transmettre à leurs disciples à travers des prières et des bénédictions.

maraboutique. Elle assure la réussite de toutes les entreprises ici-bas et dans l'au-delà, en garantissant l'accès au paradis.

Une fois transmise, la «baraka» assure aux disciples le succès dans leurs entreprises. Toutefois, sa transmission ne peut s'opérer que moyennant la soumission du disciple au marabout ainsi que sa contribution au rayonnement de la confrérie (travaux sans rémunération sur les terres du marabout, dons en argent ou en objets de valeur aux marabouts, présence au «magal²²» de Touba, etc.). On est ainsi en présence d'une économie politique de la transmission de la «baraka». Cette dernière n'est pas un cadeau offert au disciple. Elle est une «marchandise» qui lui est «vendue» moyennant sa soumission à son marabout et à la hiérarchie confrérique.

La soumission du disciple envers son cheikh doit être totale puisqu'elle est la clé du paradis et du succès. On retrouve, avec force, cette idéologie de domination et de soumission dans les propos et les écrits de Ahmadou Bamba. C'est ainsi qu'il note dans l'un de ses poèmes intitulé *Celui qui éclaire les cœurs* :

La vérité est dans l'amour de son cheikh,
Et partout dans l'obéissance à ses ordres,
Sans lui opposer la moindre résistance,
Même en son for intérieur, à ce qu'on dit,
Il faut aussi renoncer à son libre arbitre,
Car la pensée du Cheikh est inattaquable.

ou encore :

Sois devant ton propre Cheikh comme un cadavre
Entre les mains d'un laveur de morts,
C'est mieux.

(Abdoulaye Bara Diop, 1981 : 276)

ÉMIGRATION ET UTOPIES MIGRATOIRES ET ENTREPRENEURIALES

La verticalité de la relation marabout-disciple constitue l'une des caractéristiques les plus remarquables de l'organisation confrérique. Elle a rendu possible la mise en place d'un *indirect rule* à la française et l'adhésion des disciples à une utopie religieuse et à une mystique du travail transposées en migration.

Dans les années 1970, confrontée à la sécheresse, à l'appauvrissement des terres, à la baisse de production arachidière et à l'alignement des prix de l'ara-

22. Le magal est la célébration du départ en exil forcé ou de la déportation de Cheikh Ahmadou Bamba par l'administration coloniale.

chide sur les prix mondiaux²³, une bonne partie des mourides se reconvertisse dans le commerce de détail et de gros dans les principales villes sénégalaises (Dakar, Saint-Louis, Louga, Kaolack, etc.), puis dans des pays de l'Afrique subsaharienne comme la Côte d'Ivoire, le Gabon, le Congo et vers la France. Depuis la fin des années 1980, l'Italie et l'Espagne sont les principaux pays d'accueil des mourides.

La difficile conjoncture économique des années 1970 a entraîné un changement structurel dans la morphologie de la confrérie, laquelle passe d'une implantation essentiellement rurale et agricole à une implantation urbaine et diasporique due à la dispersion migratoire. Sans totalement délaisser l'agriculture, de nombreux membres de la confrérie deviennent de petits entrepreneurs²⁴ en milieu urbain. Ils se sont remarquablement adaptés aux différents contextes urbains et migratoires grâce à l'évolution de leur utopie religieuse qui, désormais, intègre des composantes migratoire et entrepreneuriale. La mobilisation de l'utopie religieuse ainsi que son évolution détermineraient la spécificité²⁵ des migrations mourides par rapport aux mouvements migratoires internes (exode rural) et externes (émigrations internationales) de leurs « compatriotes » sénégalais qui se déroulent à la même période.

L'utopie migratoire mouride

L'utopie migratoire mouride serait une relecture a posteriori des rapports de l'histoire coloniale. On y retrouve une juxtaposition des croyances suivantes : les mourides ont pacifiquement résisté à la colonisation et à la politique assimilationniste française en conservant leur foi en leur guide et en l'islam. Le retour de déportation d'Ahmadou Bamba prouve la véracité du mouridisme²⁶. L'émigration des disciples en France et en Occident, en général, constitue une « colonisation à rebours » des Occidentaux par les mourides. La mission des migrants entrepreneurs est maintenant de passer à l'offensive, de répandre la foi mouride en Occident et de territorialiser des espaces religieux et commerciaux.

23. Pour plus de détails sur la crise du monde rural sénégalais et de la culture arachidière, voir Mohamed Mbodj : « La crise trentenaire de l'arachide » dans Momar Coumba Diop (1992), *Le Sénégal, trajectoire d'un État*.

24. Nous tenons à préciser que tous les migrants mourides ne sont pas des entrepreneurs ou des commerçants. Leurs activités économiques dépendent des caractéristiques et des opportunités économiques des sociétés d'accueil. Ottavia Schmidt di Friedberg (2000) note ainsi que dans le nord de l'Italie, la plupart des mourides sont des ouvriers dans les entreprises industrielles.

25. Ce qui ferait la spécificité des migrations mourides par rapport aux migrations internes et internationales des autres Sénégalais qui se déroulent à la même période, c'est avant tout la mobilisation d'une utopie religieuse à forte dimension migratoire et entrepreneuriale, mais aussi un encadrement religieux réticulaire des disciples en migration.

26. Les mourides aiment souvent dire que parmi tous les résistants qui ont été déportés par le colonisateur, seul Ahmadou Bamba est revenu. Ce fait prouve, selon eux, la véracité du mouridisme.

Pour le Cheikh Abdou, rencontré lors de sa visite à Aulnay-sous-Bois, en région parisienne, l'entreprise de colonisation à rebours menée par les mourides en Occident et plus précisément en France serait une prédiction du fondateur de la confrérie Ahmadou Bamba qui, en son temps, avait affirmé : «Ceux qui me persécutent [il s'agissait de l'administration coloniale] ici, je viendrai leur parler et les convaincre jusque chez eux, et ce sont même leurs descendants qui vous aideront à répandre ma parole et mes enseignements». Pour le disciple, l'immigration en France constitue un moyen de renversement symbolique²⁷ du rapport de domination coloniale :

La présence mouride en Europe s'appréhende à la fois comme une invite et une obligation. Dès lors, elle s'inscrit sous une dimension mythique, une invite. Le Cheikh a tracé les règles de l'itinéraire en ôtant le doute et l'incertitude au voyageur mouride : il est, lui, revenu de ses exils contrairement aux autres cheikhs qui ont connu le bannissement. [...]. Une obligation. Dans ses écrits, le guide avait prédit : je parlerai aux nassaran [hommes blancs] chez eux pour qu'ils sachent que je ne suis qu'un esclave de Dieu et le serviteur du prophète. (Diop, 1990 : 22).

Or, la parole, de par son importance dans l'imaginaire wolof est réservée aux dominants. Parler aux nassaran (hommes blancs) chez eux, c'est les dominer, ne serait-ce qu'au niveau symbolique en tant que détenteur de la parole et de la vérité absolue. Par conséquent, de «cadre de résistance» pacifique et spirituelle à la colonisation française, le mouridisme s'exporte en migration en exerçant un contrôle sur les disciples, mais aussi en opérant un renversement des rapports de domination envers la société française. Ce qui fait que la confrérie qui a été créée sous domination coloniale «colonise» maintenant, en parlant aux Occidentaux chez eux et en convertissant les enfants d'anciens colons au mouridisme.

La «colonisation» mouride (qui s'est généralisée à l'Occident) ne se limite pas seulement au niveau symbolique de la parole et de la conversion. Elle est aussi territorialisation d'espaces religieux et commerciaux dans les grandes métropoles occidentales : Paris, Marseille, New York, Madrid, Barcelone, Milan, etc. Les mourides ont construit dans ces grandes villes des maisons de Serigne Touba où les disciples en migration se retrouvent pour chanter les louanges du fondateur de la confrérie et pour recevoir les cheikhs en perpétuels déplacements entre le Sénégal et les pays d'immigration des membres de la confrérie. Dans l'utopie coloniale à rebours, ces maisons de Serigne Touba peuvent être assimilées à des bâtiments de l'administration coloniale dans l'ancienne colonie du Sénégal. Elles servent de territorialisation, d'ancrage et d'organisation du pouvoir confrérique.

27. Chez les mourides, ce renversement symbolique des rapports de domination ne se limite pas seulement à la France, mais s'applique à toutes les sociétés d'accueil occidentales majoritairement peuplées de Blancs.

Quant aux espaces commerciaux²⁸ «conquis» par les mourides dans des métropoles comme Paris, ils sont le fruit de la résilience et de la confiance en soi que le disciple développe lors de l'aventure migratoire, cette dernière n'étant qu'un moyen de suivre les traces du fondateur du mouridisme. À Paris, les mourides ont commencé à investir les lieux touristiques comme le château de Versailles, la tour Eiffel, le Trocadéro, le musée du Louvre et la basilique du Sacré-Cœur au milieu des années 1970. Ils y vendent des cartes postales, des petites tours Eiffel, des montres et d'autres souvenirs pour touristes. Leur commerce dans ces espaces urbains est illégal, mais toléré, puisque socialement acceptable grâce à la persévérance des vendeurs qui ont réussi à «normaliser» leurs relations avec la police parisienne, cette dernière préférant d'ailleurs se concentrer sur des crimes et des délits plus sérieux (Sall, 2010).

Comme le souligne Niang, vendeur à la sauvette mouride proche de la soixantaine rencontré au château de Versailles :

À l'époque entre 1974 et 1975, jusqu'en 1976, les deux côtés du château étaient remplis de cars de touristes. Les policiers nous fatiguaient plus. Parfois, tu venais à peine d'arriver, tu n'as même pas le temps d'étaler ta marchandise, ils t'attrapaient pour t'amener au poste de police. On ne vendait tranquillement qu'entre 12 heures et 14 heures quand les policiers partaient déjeuner. Mais on vendait beaucoup en se faulant entre les cars quand les policiers étaient là. C'est dans les années 1980 que la police a commencé à nous laisser tranquilles. Toutefois, ils nous ordonnaient de ne pas trop s'approcher de la porte du château pour ne pas gêner l'entrée et la sortie des touristes. Tout cela nous le devons à notre persévérance, puisque nous sommes guidés par Serigne Touba dans notre quête à l'étranger.

Abdou, un autre vendeur à la sauvette rencontré à la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, décrit sa persévérance à exercer son métier malgré l'interdiction de la police :

En 1980, quand j'ai commencé, les policiers m'ont tellement arrêté qu'une fois le commissaire du 18^e arrondissement m'a supplié de changer de lieu de vente et de ne plus venir ici. Je lui ai dit que je suis un enfant de Montmartre [...]. J'exerce mon commerce dans un espace public qui appartient à tout le monde et j'ai le droit d'y étaler mes marchandises. Serigne Touba est avec moi partout où je vais ; il me protégera tant que je ne fais rien de mal.

Après la conquête d'espaces touristiques, les mourides, grâce à une ascension entrepreneuriale, ont réussi à acheter des commerces dans le 3^e arrondissement,

28. Une nuance s'impose à ce propos. Quoique souvent solidaires et développant des réseaux commerciaux confrériques, les commerçants mourides, comme le souligne à juste titre Ottavia Schmidt di Friedberg (2000) ne forment pas un empire commercial. Leurs réseaux commerciaux sont flexibles, permettant ainsi d'inclure des commerçants d'autres confréries et d'autres nationalités. De plus, beaucoup de commerçants mourides agissent individuellement en dehors des réseaux confrériques.

le 10^e arrondissement et principalement au Château-Rouge, dans le 18^e arrondissement. Une gamme de commerces spécialisés dans la restauration, les tissus et les cosmétiques ainsi que les CD et les DVD leur appartient.

Nous voyons à travers ces propos de nos interviewés que l'utopie migratoire, bien que religieuse, possède une certaine efficacité temporelle. Elle permet au disciple en migration d'avoir de la confiance en soi, la foi dans la réussite et la persévérance, qui sont des ressources psychologiques non négligeables dans l'aventure migratoire puisqu'elles permettent d'ôter le doute au mouride.

Mise en pratique de l'utopie entrepreneuriale mouride en migration

L'utopie religieuse comporte un volet entrepreneurial qui émerge dans les espaces migratoires mourides. Elle est mise en pratique grâce à une réactualisation de la mystique du travail couplée à la solidarité entre les disciples et à leur cadrage identitaire en migration.

• La mystique du travail réactualisée

La mystique du travail créée en période de mise en valeur coloniale et de la culture arachidière se retrouve en contexte migratoire sous la forme d'obligation de réussite entrepreneuriale. Il s'agit, cette fois, d'avoir de l'initiative, de l'esprit d'entreprise, afin de gagner le plus d'argent possible et d'en remettre une bonne partie, sous forme de dons, au bénéfice de la hiérarchie maraboutique et de la ville de Touba. L'objectif est de gagner la « baraka » permettant une plus grande réussite dans les affaires.

Pour ce faire, les commerçants ont mis en place des réseaux commerciaux transnationaux englobant des espaces aussi éloignés que la France, le Sénégal, l'Espagne, le Maroc, l'Égypte, la Turquie, les Émirats arabes unis, etc. Ces espaces sont à la fois des lieux d'implantation commerciale, d'approvisionnement et de débouchés pour leurs commerces.

Pour le migrant entrepreneur mouride, la réussite est garantie à condition de se soumettre à la gouvernance confrérique. Cette dernière signifie respecter les lignes directrices du « ndigeul » (mot d'ordre) que sont l'unité, le travail, l'ancrage dans la confrérie et à Touba la ville sainte, et la soumission à la hiérarchie confrérique. Nous retrouvons ces éléments dans les discours de commerçants mourides rencontrés en région parisienne. Mamadou, célèbre restaurateur mouride installé dans le 10^e arrondissement de Paris, nous détaille ainsi sa « philosophie » du travail :

Je suis mouride et je vais au Sénégal chaque année pour assister au grand Magal de Touba. Parce qu'aussi le message de Cheikh Ahmadou Bamba, c'est ce que je te disais [...]. Il a fait travailler ses disciples [...]. Il avait de l'ambition.

Parce que si tu as entendu ce qu'il a dit : si la terre est restée la même, si le ciel est toujours pareil à lui-même, ce que les premiers musulmans ont eu, il peut l'avoir.

Dans son enseignement, qu'est-ce qu'il nous dit ? La même chose que je t'ai dite : il faut qu'on soit solidaires, il faut qu'on soit travailleurs pour nous prendre en charge nous-mêmes. Il faut que nous adorions Dieu et que nous soyons purs [...]. Maintenant, si tu vas en Italie ou n'importe où, tu verras que le mouride est un bosseur. Il croit en lui-même. Voilà, moi, je suis là, je travaille sans relâche et j'ai confiance en moi-même.

De fait, Mamadou est le leader de la restauration sénégalaise à Paris grâce un travail sans relâche où aucun détail n'est négligé pour ce qui est de la décoration du restaurant, de la cuisine et du service. La décoration du restaurant est un vrai chef-d'œuvre visant transporter les clients dans un univers exotique, au cœur des savanes africaines. Pour lui : « Il faut les amener en Afrique, les faire voyager, quoi. C'est pour cela que je change la décoration toutes les années ».

Le restaurant Paris-Dakar se distingue ainsi de ses concurrents sénégalais non pas seulement par la qualité de sa décoration, mais aussi par celle de ses repas. Mamadou se perçoit comme un passeur des frontières culinaires adaptant la cuisine sénégalaise aux goûts d'une clientèle cosmopolite :

Dans l'ensemble, la cuisine sénégalaise est une bonne cuisine. Mais, pour que les autres puissent la consommer, puisque la cuisine est universelle, il faut travailler dessus. On a remarqué que notre riz au poisson, ça passe bien [...]. Mais il a un handicap, c'est que tel qu'on le prépare au Sénégal, ça contient beaucoup d'huile. Il faut travailler dans ce sens. On a remarqué que la sauce yassa est aussi très grasse.

Si je te dis que la cuisine est universelle, c'est parce que même ce que l'on cuisine au Sénégal, si tu fais bien attention, n'est pas d'origine sénégalaise. Parce que sauce yassa, poulet yassa, sont des plats d'origine portugaise. On a travaillé là-dessus.

Jouer le rôle de médiateur culinaire suppose donc, pour Mamadou, un travail de réajustement des plats sénégalais pour ne pas les vendre tels quels, mais les adapter au goût de la clientèle locale. Le riz au poisson sénégalais, par exemple contient trop d'huile selon lui. La sauce yassa est aussi trop grasse et nécessite d'être retravaillée dans le contexte français.

• Un cadrage identitaire réticulaire

L'actualisation de la mystique du travail hors du territoire mouride, en contexte d'immigration, n'est toutefois possible et viable que grâce à un cadrage identitaire exercé par la hiérarchie maraboutique. Alors que, dans le milieu rural, la mystique du travail est opérationnalisée et mise en pratique grâce à un encadre-

ment rapproché des disciples dans le cadre des daaras²⁹, à l'étranger, ce sont les visites incessantes de la hiérarchie maraboutique ainsi que les dahiras³⁰, qui vont prendre le relais, permettant ainsi de pérenniser l'utopie religieuse.

• Cadrage identitaire par les marabouts

En contexte migratoire, le contrôle sur les disciples est assuré grâce aux visites intermittentes de marabouts faisant des allers et retours fréquents entre le Sénégal et les pays d'immigration (France, Italie, USA, etc.). Le but de ces visites est de maintenir l'une des caractéristiques fondamentales du mouridisme : la verticalité de son organisation et la soumission des disciples envers les marabouts.

Un autre objectif est d'exercer un cadrage identitaire sur les disciples et d'éviter leur perte dans un monde occidental judéo-chrétien et athéiste. Un pastoralisme se met alors en place dans les différents pays d'immigration où vivent un nombre significatif de mourides : France, Espagne, Italie, Côte d'Ivoire, etc. Contrairement au pastoralisme territorialisé et rapproché des daaras en zones rurales, celui qui se met en place en migration est réticulaire. Il consiste en des visites intermittentes des marabouts en France, notamment en région parisienne afin de guider les disciples et de renforcer leur foi au mouridisme.

Le pastoralisme mouride, bien que visant le salut de l'âme du disciple, est tout aussi temporel puisqu'il lui dicte le comportement, l'éthique et l'engagement qu'il faut avoir en migration. Le discours de ce marabout visiteur prononcé en août 2010 à la maison de Serigne Touba à Aulnay-sous-Bois est éclairant à cet égard :

Les mourides doivent être unis parce que la communauté mouride a besoin de talibés (disciples) qui ont la force physique, de talibés qui ont de la richesse et de ceux qui ont le savoir-faire, la clairvoyance d'esprit et de bonnes idées. Tous ces talibés que j'ai cités là se complètent [...]. Il y a ici, en France, des talibés qui ont trahi Serigne Touba. Quand ils étaient au Sénégal, ils prétendaient être mourides et étaient avec nous, mais une fois qu'ils ont mis les pieds en France grâce à Serigne Touba, ils ont disparu. On ne les voit même plus. Aujourd'hui, c'est vrai que cette maison est remplie, mais si tous ceux qui sont à Paris, grâce à Serigne Touba, étaient là, on n'aurait même pas pu tenir dans

29. En principe, les daaras sont des écoles où les jeunes apprennent le Coran. Chez les mourides, ces daaras ont été transformées et sont essentiellement devenues des communautés vouées à la culture des champs du marabout.

30. Les dahiras sont des associations fondées par les mourides en milieu urbain sénégalais et dans les pays d'immigration où ils se sont établis. Les membres d'une même dahira se regroupent souvent une fois par semaine pour chanter les poèmes de Ahmadou Bamba. Les dahiras fonctionnent aussi grâce aux cotisations de leurs membres. Une partie de l'argent amassé est distribué sous forme de dons aux marabouts. Certaines dahiras à dimension transnationale concrétisent des projets urbains à Touba (mosquées, centres de santé, etc.).

la rue. Les talibés qui sont en France, en Italie, en Espagne et aux États-Unis doivent faire vivre les maisons de Serigne Touba en les fréquentant et en venant y apprendre ce qu'est être mouride.

Pour la hiérarchie maraboutique, ce pastoralisme envers les disciples en migration revêt une grande importance stratégique pour plusieurs raisons : il permet la survie du mouridisme en migration. D'autre part, les mourides en migration sont souvent des entrepreneurs détenteurs de capitaux financiers non négligeables pouvant être mis à la disposition de la confrérie. D'ailleurs, le passage d'une économie essentiellement rurale réglée par le troc à une économie monétarisée fait que la contribution la plus appréciée du mouride est financière (même si par diplomatie le marabout visiteur parle de complémentarité entre les disciples ayant la force physique et ceux possédant des richesses), puisqu'avec l'argent on peut facilement acheter la force de travail de personnes qualifiées et les faire travailler dans les différents projets urbains et ruraux de la confrérie.

- **L'implication dans les dahiras**

Un autre moyen d'assurer le cadrage identitaire du disciple en migration est de l'inciter à s'impliquer dans des dahiras. Ces dernières constituent une adaptation de la confrérie en contexte urbain et migratoire (Bava, 2000). Elles représentent une transposition des daaras en milieu urbain sénégalais et en contexte migratoire. Les dahiras ont permis aux mourides d'éviter la solitude et l'anonymat des grands centres urbains. En leur sein, ils peuvent pratiquer l'un des rituels favoris du mouridisme qui est le chant des khassaites (poèmes écrits par Ahmadou Bamba).

L'implication dans ces structures permet au migrant de bénéficier de la solidarité de ses coreligionnaires. À Paris, tous les commerçants mourides que nous avons rencontrés sont membres de dahiras. Ces dernières fonctionnent comme des structures d'intégration des nouveaux venus en leur procurant un hébergement et des informations relatives au pays d'accueil, en contribuant à leurs soins en cas de maladie et en rapatriant les dépouilles des disciples décédés en migration.

Une autre fonction des dahiras est qu'elles permettent de lutter contre l'assimilation des mourides, tout en favorisant leur intégration dans les circuits de l'entrepreneuriat. En leur sein se tissent d'importantes relations d'affaires que favorisent la proximité et la confiance découlant du partage de valeurs religieuses identiques.

D'autre part, les dahiras assurent l'ancrage des disciples au Sénégal et plus particulièrement à Touba, grâce à leur implantation transnationale. Les contributions financières des disciples au sein de ces structures servent à la mise en place de projets urbains dans la capitale mouride et à l'organisation du grand magal annuel.

Le rôle de ces dahiras est donc triple : réorganiser et encadrer les disciples à l'étranger, assurer leur cadrage identitaire dans des contextes d'anonymat et de non-présence permanente des marabouts, mais aussi et surtout assurer l'ancrage des disciples à Touba par la mise en place et le financement d'infrastructures : hôpitaux, adduction d'eau, écoles, etc.

À l'exception de deux commerçants mourides de Château-Rouge, tous affirment être membres de la dahira Matlaboul Fawzaini (qui signifie «recherche des deux bonheurs, ici-bas et dans l'au-delà»). Cette dahira, fondée par un commerçant établi à Madrid en 1990, a une implantation transnationale et regroupe environ un millier de membres dispersés entre la France, l'Italie, l'Espagne, le Portugal et le Sénégal.

Matlaboul Fawzaini est en fait une fédération de dahiras locales organisées autour d'un projet : la construction et l'entretien d'un hôpital à Touba. De fait, au fur et à mesure que les entrepreneurs migrants développent un ancrage à Touba en y construisant des maisons et en y relocalisant leurs familles et leurs proches, ils se rendent compte que cela leur coûte individuellement très cher de devoir transférer leurs parents et leurs proches malades vers les structures sanitaires de Dakar ou de Diourbel. Comme le souligne Cheikh Guèye :

Chaque membre [de Matlaboul Fawzaini] a une famille, des parents souvent assez âgés, des femmes et des enfants à protéger, à nourrir et à entretenir. La construction d'un hôpital donne ainsi au migrant international mouride la possibilité de prendre en charge les questions de santé touchant directement toutes les personnes dépendantes de lui. Dans cette perspective, le besoin est criant à Touba. La ville est une zone endémique de paludisme, le choléra y fait des ravages assez souvent, et les accouchements y sont à haut risque. (Guèye, 2002 : 253).

La construction et l'entretien partiels (une convention signée avec l'État du Sénégal fait de ce dernier un partenaire qui prend en charge une partie du personnel, de l'équipement et du fonctionnement de l'hôpital) de l'hôpital par Matlaboul Fawzaini répondent ainsi à un besoin urgent des populations toubiennes en structures de santé. On est en face d'entrepreneurs migrants commerçants qui sont devenus des entrepreneurs urbains, mais aussi des acteurs engagés pour garantir l'autonomie de la confrérie par rapport à l'État du Sénégal.

DES POLITIQUES SOCIALES SANS ÉTAT

La mise en pratique de la mystique du travail mouride combinée au cadrage identitaire des disciples ainsi qu'à leurs transferts monétaires pour la réalisation de projets urbains à Touba contribuent à l'autonomie économique des mourides. Cette autonomie permet à la confrérie de réaliser des «politiques sociales sans État» à Touba. C'est ainsi que l'eau y est gratuite et les soins de santé y sont subventionnés. La ville de Touba dispose d'un hôpital ultramoderne construit grâce aux transferts financiers de la dahira transnationale Matlaboul Fawzaini.

La planification urbaine n'y est pas du ressort de l'État sénégalais, mais de celui du Calife.

Ces politiques sociales sans État ne signifient toutefois pas absence totale de l'État des affaires mourides. La hiérarchie maraboutique toubienne a réussi à faire de l'État sénégalais un partenaire dans son agenda de politiques sociales en matière de santé, de planification urbaine et d'éducation religieuse. Ce dernier n'est pas initiateur de politiques sociales pensées à Dakar, dans les ministères, et imposées à la ville de Touba. Son rôle est marginal : il contribue très modestement au financement de l'éducation et de la santé à Touba, se limitant le plus souvent à recruter du personnel compétent pour les structures sanitaires et éducatives, et pour l'aménagement urbain.

Il importe de se poser la question de savoir pourquoi l'État sénégalais accepte de se cantonner dans un rôle marginal dans les affaires toubiennes (éducation, santé, planification urbaine) qui devraient relever de sa juridiction ? De fait, on a affaire à un « contrat social » entre l'État sénégalais et la confrérie. Ce contrat, qui date de l'indépendance du pays en 1960, fait de l'État un simple prestataire de services vis-à-vis de la confrérie. En retour, cette dernière contribue à la légitimation de l'État auprès des populations mourides en déficit de citoyenneté nationale³¹, celles-ci obéissant plus à la hiérarchie maraboutique qu'aux lois de la République sénégalaise. Comme à l'époque coloniale, les lois et les réglementations régaliennes sont plus facilement appliquées avec l'appui des marabouts (Guèye, 2002).

Ce type de contrat social entraîne deux conséquences qui jouent en faveur des intérêts étatiques : le clientélisme politique et le statut d'autonomie qui fait de Touba une extraterritorialité. Le clientélisme se manifeste surtout lors des élections présidentielles. Tous les candidats se font un devoir de visiter les marabouts qui, en réalité, sont de « grands électeurs » et peuvent donner des consignes de vote suivies à la lettre par leurs disciples. Dans ce type de rapports, le parti au pouvoir monopolisant les ressources de l'État (argent, voitures, terres, etc.) part souvent favori devant les marabouts qui monnaient leur soutien.

Quant à l'extraterritorialité de la ville de Touba, elle est renforcée par une relative indépendance financière des mourides vis-à-vis de l'État. Ce pouvoir d'agir sans l'intervention de l'État sénégalais permet à la ville de bénéficier d'un statut spécial : les lois de la République y sont appliquées selon le bon vouloir du Calife, et des lois spéciales y sont en vigueur. L'alcool, le tabac, les jeux de

31. Les autres Sénégalais ont aussi, dans une moindre mesure, un déficit de citoyenneté dont les causes seraient principalement le sentiment que l'État est trop éloigné de leurs préoccupations quotidiennes (logement, alimentation, soins de santé, etc.), la corruption et l'idée que les politiciens ne sont là que pour se remplir les poches. Toutefois, chez les mourides, ce déficit de citoyenneté serait renforcé par une survalorisation de leur « citoyenneté toubienne » et confrérique.

hasard et le football y sont interdits, ce qui n'est pas le cas dans le reste du territoire sénégalais. Plus significatif encore, la douane sénégalaise y est interdite d'accès. La ville ne dispose que depuis très récemment d'une force de police dont le personnel est fourni par l'État, mais qui est au service du Calife.

Cette extraterritorialité combinée à la relative autonomie économique de la ville, grâce aux transferts financiers des disciples entrepreneurs en migration, permet à l'État sénégalais pauvre en ressources monétaires, surendetté et soumis aux politiques de rigueur des institutions financières internationales (Banque mondiale et Fonds monétaire international) « d'acheter » une relative paix sociale grâce à la collaboration des marabouts, mais aussi de consacrer ses maigres ressources et ses politiques sociales à d'autres localités soumises pleinement à sa juridiction et entièrement dépendantes de ses interventions. De fait, le type de rapport confrérie mouride/État du Sénégal correspond à l'idéal de l'idéologie néolibérale qui prône un moins d'État pour un mieux d'État, surtout en contexte de sous-développement.

CONCLUSION : UNE UTOPIE RELIGIEUSE ADAPTÉE À LA MODERNITÉ CAPITALISTE

L'utopie religieuse mouride créée en période coloniale constitue un projet de dépassement d'une situation traumatisante de domination coloniale. Son évolution lui permet d'intégrer des dimensions (migratoire et entrepreneuriale) permettant l'adaptation des disciples à la modernité capitaliste. Son opérationnalisation est facilitée, pour l'essentiel, par la structure verticale de l'organisation confrérique. Son efficacité se mesure à long terme par le renversement symbolique du rapport de domination coloniale et surtout par la réussite entrepreneuriale des mourides.

Cette utopie religieuse comporte une dimension économique importante, une sorte d'esprit capitaliste dont le but ultime n'est pas l'accumulation sans fin du profit, mais l'usage du profit au service de l'entreprise confrérique et du rayonnement de la ville de Touba.

L'utopie mouride, quoique comportant des aspects en apparence irrationnels (soumission excessive du disciple, opposition parfois à l'État laïc et républicain, mise à l'écart de l'esprit critique, mysticisme prononcé et insistance sur les miracles du fondateur, etc.) garde une efficacité temporelle indéniable qui a permis aux mourides d'éviter à la fois l'assimilation aux sociétés occidentales et la dépendance économique envers l'État sénégalais.

Le protestant de Weber semblait évoluer dans la solitude et dans une accumulation sans fin pour assurer son salut. Le mouride est membre d'un « troupeau » ayant pour guide un marabout qui lui assure son salut ici-bas et dans l'au-delà en lui transmettant la « baraka » dans le cadre d'une transaction spirituelle et morale permettant d'en faire un entrepreneur au succès assuré.

Il importe de se poser la question de savoir comment cette utopie religieuse se transformera à l'avenir. Quelle dimension aura-t-elle à intégrer dans un monde néolibéral sécuritaire, de fermeture des frontières aux migrants et d'intolérances identitaires ? Y aura-t-il une limite spatio-temporelle dans le cadre de laquelle l'utopie religieuse sera considérée comme entièrement réalisée ? Autant de questions qui mériteront des réponses dans un avenir proche.

RÉSUMÉ | ABSTRACT

L'article retrace la genèse et l'évolution de l'utopie religieuse de la confrérie soufie mouride du Sénégal. Une telle utopie mise en place en contexte colonial et rural s'est largement transformée pour être opératoire en contexte urbain et migratoire. Elle permet aux migrants entrepreneurs mourides d'avoir confiance en soi dans leur « conquête symbolique » de l'Occident.

S'appuyant sur une mystique du travail de type religieux, l'utopie religieuse mouride n'en est pas moins efficace. Elle a permis le succès entrepreneurial des mourides, mais aussi l'extraterritorialité de leur capitale religieuse qui, désormais, bénéficie de politiques sociales et de projets urbains dans lesquels l'État sénégalais joue un rôle marginal.

This article provides us with an account of the genesis and the evolution of the Senegalese Mourides' religious utopia. This utopia created in colonial and rural context had been transformed and made operational in an urban and migratory context. It provides Mouride entrepreneurs with the self-confidence they need and rely on to undertake their symbolic conquest of Western countries.

Drawing its principles from a mystical religious belief, the Mourides' economic utopia is however so efficient that it guarantees the economic success of Mouride entrepreneurs and the extraterritoriality of their religious capital in which social policies and urban projects are put in place with a limited intervention of Senegalese government.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAVA, Sophie. 2000. «Reconversion et nouveaux mondes commerciaux des Sénégalais mourides à Marseille», *Hommes et migrations*, 1224 : 46-55.
- BAVA, Sophie. 2003. «De la baraka aux affaires : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides», *Revue européenne des migrations internationales*, 19, 2 : 69-84.
- COPANS, Jean. 1980. *Les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris, Le Sycomore.
- 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*, 194 : 24-32.
- COULON, Christian. 1981. *Le marabout et le prince : Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris, Pédone.
- COUTY, Philippe. 1972. *La doctrine du travail chez les mourides*. Document IRD ronéoté.

- CRUISE O'BRIEN, Donald. 1970. «Le taalibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise», *Cahiers d'études africaines*, 10, 40 : 562-578.
- CRUISE O'BRIEN, Donald. 1971. *The mourides of Senegal : the political and economic organization of an islamic brotherhood*. Oxford, Clarendon Press.
- CRUISE O'BRIEN, Donald. 1984. «Des bienfaits de l'inégalité : l'État et l'économie rurale au Sénégal», *Politique africaine*, 14 : 8-34.
- DI FRIEDBERG, Ottavia Schmidt. 2000. «Du Sénégal à New York, quel avenir pour la confrérie mouride?», *Hommes et migrations*, 1224 : 36-45.
- DIOP, Abdoulaye Bara. 1981. *La société wolof : tradition et changement*. Paris, Éditions Kartala.
- DIOP, Momar Coumba (dir). 1992. *Sénégal : trajectoires d'un État*. Dakar, série des livres du CODESRIA.
- DIOP, Moustapha. 1990. «L'émigration mouride en Europe», *Hommes et migrations*, 1132, mai : 21-24.
- DUMONT, Fernand. 1975. *La pensée religieuse de Amadou Bamba*. Dakar-Abidjan, Nouvelles éditions africaines.
- GUËYE, Cheikh. 2002. *Touba, la capitale des mourides*. Paris, Kartala.
- MANNHEIM, Karl. 1929. *Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance*. Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie.
- MARTY, Paul. 1913. *Les mourides d'Amadou Bamba*. Paris, Éditions Leroux.
- MBODJ, Mohamed. 1992. «La crise trentenaire de l'économie arachidière», *Sénégal : trajectoires d'un État*. Dakar, série des livres du CODESRIA : 95-135.
- SALEM, Gérard. 1981. «De la brousse au Boul' Mich : le système commercial mouride en France», *Cahiers d'études africaines*, 21, 81-83, 267-288.
- SALL, Leyla. 2010. «Les champs commerciaux sénégalais, Paris. Coprésences, luttes pour l'espace et stratégies commerciales au sein d'espaces urbains interstitiels», *Diversité urbaine*, 10, 1, printemps-été : 61-83.
- WEBER, Max. 1964. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Éditions Plon.