

## La doctrine du travail chez les Mourides

Le contact direct avec les paysans mourides n'apporte pas toujours une confirmation des données recueillies sur la Confrérie dans la littérature. A parler franc, l'impression dominante est que les documents écrits abritent un certain nombre de stéréotypes dont les plus intéressants concernent la doctrine et la pratique mourides en matière de travail : ce qu'aurait enseigné Amadou Bamba, fondateur de la confrérie, et la manière dont cet enseignement est passé dans celui de ses successeurs, et dans les faits.

La récente publication (1) de l'ouvrage monumental de F. DUMONT paraît devoir être l'occasion d'un recensement et d'un examen de ces stéréotypes. Pour la première fois, on peut prendre connaissance, en traduction, de ce qu'a vraiment dit le fondateur de la Confrérie Mouride. Pour la première fois, on peut chercher si la doctrine mouride est aussi simple qu'on l'a faite, et y déceler autant de nuances et d'hésitations qu'on en observe dans les situations concrètes.

Dans cet essai, je tenterai d'énumérer les points de vue habituellement exprimés par les auteurs qui ont précédé DUMONT. Puis, en reprenant les textes traduits par ce chercheur, j'essaierai de montrer dans quelle mesure les vues traditionnelles étaient ou non justifiées. Bien entendu, c'est à l'enseignement écrit d'Amadou Bamba que seront comparés les stéréotypes concernant la doctrine mouride; j'adopte donc implicitement l'hypothèse selon laquelle ces stéréotypes n'ont pas pu se fonder sur un enseignement oral qui aurait différé sensiblement des textes écrits — mettant par exemple plus nettement l'accent sur l'importance du travail. Je crois avoir le droit d'adopter cette hypothèse, pour la raison suivante : les *qasîdâ* (odes) consacrées par Amadou Bamba à l'enseignement des disciples ont indiscutablement un caractère cursif, terre-à-terre, composite et concret. On y trouve une foule de conseils, et même des recettes plus ou moins superstitieuses. Ces textes ne peuvent donc être considérés comme exprimant une doctrine théorique distincte ou différente de l'enseignement quotidien. Mis à part l'emploi de la langue arabe et l'utilisation des ressources de la prosodie, les *qasîdâ* reproduisent à n'en pas douter l'enseignement oral du Sérigne.

La première partie de cet essai sera consacrée à quelques remarques sur les liens susceptibles d'exister entre idéologie et comportements économiques, ainsi que sur le champ ouvert aux interactions de ces variables dans le cas particulier du Sénégal. Qu'on ne veuille bien voir dans ces considérations liminaires qu'une tentative, certainement très imparfaite, pour donner un cadre plus précis au problème qui nous occupe.

Les deux autres parties traiteront respectivement des stéréotypes concernant le travail chez les Mourides, et de l'enseignement d'Amadou Bamba à ce sujet.

---

(1) Malheureusement sous forme ronéotée. On doit souhaiter que l'impression de ce travail ne se fasse pas trop attendre.

## I

Comment peut-on envisager la relation entre l'idéologie et les comportements économiques d'un groupe social ?

Une distinction doit d'abord être rappelée : celle que Frank KNIGHT fait entre conduite (*conduct*) et comportement (*behavior*) (2). Les conduites, c'est-à-dire, selon SPENCER, les « actes adaptés à une fin » formeraient d'après KNIGHT le matériau par excellence de l'analyse économique, par contraste avec la « catégorie plus large » des comportements. KNIGHT va très loin dans les restrictions qu'il apporte au domaine de notre science, puisqu'il le limite aux actes commandés par des motifs conscients (*conscious motives*). Un tel point de vue paraît peu scientifique : comment, dans un groupe social dont la culture nous est et nous restera à peu près totalement étrangère, déceler ou élire un ensemble de fins en fonction duquel certains actes seront jugés économiques (s'ils s'adaptent consciemment à ces fins) et d'autres non économiques (s'ils ne s'y adaptent pas) ? On nous assure que ces fins se résolvent en une seule : la satisfaction des besoins, mais comment transcender à la fois notre culture et la culture en observation au point de pouvoir dire en toute objectivité de quels besoins il s'agit ? Les besoins matériels poseront peut-être peu de problèmes, mais les autres ?

Au moins dans une première approche, je crois que la notion de comportement doit être entendue d'une manière très large. Je serais assez partisan d'une formulation aussi délibérément objective que celle proposée par un cybernéticien, G. PASK (3) : « *An unchanging form of events due to the activity within an assembly.* » La définition de PASK est intéressante puisqu'elle ouvre la voie à une extension supplémentaire qui me paraît très importante. Loin de considérer seulement le comportement d'agents économiques, on est amené à étudier les événements qui manifestent l'activité d'une « *assembly* ». PASK attribue évidemment à ce vocable un sens technique précis, mais je me demande si, dans le cas qui nous occupe, il ne serait pas permis d'y voir un terme désignant le complexe abstrait formé par les agents économiques d'une part, leur culture d'autre part. Plutôt que de prendre parti prématurément sur le sens et l'intensité des influences que la culture exerce sur le comportement des hommes, et réciproquement, nous allons considérer la série uniforme d'événements qui résultent de l'activité du complexe hommes-culture, et essaierons de tirer certaines propositions sur l'interaction des éléments constituant le complexe en cause.

Ces propos de départ peuvent, en fin de compte, se résumer comme suit :

1. Il n'est pas possible de dire *a priori* ce qui entre et ce qui n'entre pas dans la catégorie des comportements économiques rattachés à une culture étrangère, à moins d'adopter une définition étroitement substantive excluant toute véritable analyse de la culture observée.

2. Il est fructueux de construire d'emblée un objet d'étude qui sera l'activité du complexe hommes-culture considéré provisoirement comme indissociable.

3. Il sera même nécessaire d'embrasser la série d'événements résultant du contact entre plusieurs complexes hommes-culture. On exposera plus loin l'hypothèse selon laquelle le développement du mouridisme et notamment des attitudes mourides à l'égard du travail peut s'expliquer partiellement par l'intrusion de l'économie du marché, et la nécessité de réagir contre cette intrusion. Or, cette économie est un phénomène relevant au départ d'un complexe hommes-culture étranger au Sénégal et à l'Afrique.

Nous nous garderons donc de poser *a priori* que l'homme construit une culture, et dans cette culture une idéologie religieuse, afin de mieux pouvoir satisfaire ses besoins (4), ce qui nous évite, du même coup, d'avoir à énumérer ces besoins. Nous nous bornons à

(2) KNIGHT (1964) pp. 51-52.

(3) PASK (1968), p. 18.

(4) MALINOWSKI (1968), pp. 35, 79, 95 et 122.

constater que les comportements traduisent une relation entre hommes et culture, que rien n'interdit d'imaginer comme un processus cumulatif à double sens, et c'est à l'étude des manifestations explicites de cette relation que nous nous attacherons (5).

Nous écartons aussi, avec RODINSON (6), l'hypothèse d'une doctrine « préalablement constituée en dehors des habitants d'une époque et d'une région ». Ce refus entraîne deux conséquences :

- Nous n'oublierons pas qu'une doctrine est faite à la fois par le maître et par les élèves, ou en tout cas par un maître qui n'est tel que par le consensus des élèves.
- Nous n'oublierons pas non plus que toute doctrine appelle des accommodements. C'est le cas du soufisme (7). A supposer donc que la doctrine de Cheikh Amadou Bamba n'ait rien proposé de particulièrement précis quant aux problèmes du travail, rien n'empêche que ses disciples aient été amenés, pour des raisons de circonstance, à s'intéresser plus que lui à cette question.

Qu'entendre au juste par « raisons de circonstance » ? Je serais assez tenté de ranger sous cette rubrique un certain nombre de faits qui non seulement ont assigné aux relations envisagées tout à l'heure un champ d'action bien précis, mais encore qui ont orienté ces relations de manière quasi contraignante dans certaines directions. Je voudrais attirer l'attention sur un fait maintes fois signalé : la coïncidence de la pénétration de l'économie de marché (c'est-à-dire de l'arachide) au Sénégal avec l'apparition et le développement du mouridisme. Cette pénétration a une cause prochaine : la croissance de la demande française pour les huiles végétales à partir de 1840, et l'appui donné par certains groupes économiques marseillais ou bordelais aux officiers de marine partisans d'une politique agressive en Afrique (8). Les consommateurs français dédaignaient le savon jaune fabriqué à partir d'huile de palme, alors que les Anglais l'adoptaient sans difficulté. Les industriels marseillais cherchèrent donc, et trouvèrent, une autre huile végétale susceptible d'être mélangée à l'huile d'olive pour fabriquer du savon. Ce fut l'huile d'arachide. En 1841, un peu plus d'une tonne d'arachides fut expédiée de Gorée à Marseille; en 1880, les exportations approchaient de 35 000 tonnes.

L'existence d'une demande soutenue doit être rapprochée des conditions physiques et techniques locales : la culture de l'arachide est facile, et c'est, avec celle du mil, la seule possible dans une grande partie du Sénégal. Il n'en fallait pas davantage, semble-t-il, pour que se déclençât un mouvement au cours duquel le travail agricole devait nécessairement, et pour ainsi dire mécaniquement, acquérir une grande importance. Le problème des terres se posait en des termes faciles à résoudre (9), d'engrais ou de matériel il n'était pas encore question, le seul facteur limité était donc le travail. Ne pouvait-on s'attendre que l'Islam, qui résolvait déjà la question des surfaces cultivables en rendant possible la rupture avec les terroirs d'origine (10), résolut aussi le problème du travail ?

C'est bien ce qui semble s'être passé en fait, si l'on en juge par les vertus que la doctrine mouride attribuerait au travail. Nous reviendrons plus loin sur ce point. Qu'il

(5) D'où le type d'approche adopté dans nos enquêtes de première main : relevés d'emploi du temps, etc.

(6) RODINSON (1966), pp. 20-21.

(7) « Dans l'Islam comme dans le christianisme, le courant dominant a intégré l'expérience mystique dans une synthèse où elle recevait une place éminente mais limitée à côté de la raison » [RODINSON (1966), p. 120]. Cf. DUMONT (1968) sur le mouridisme envisagé comme soufisme minimiste.

(8) Par exemple DAGORNE, commandant à Gorée de 1835 à 1843. Cf. KLEIN (1968), p. 36.

(9) Le facteur critique est évidemment ici l'existence d'un arrière pays qu'on puisse ouvrir à la culture. RAULIN a souligné ce point : *La suprématie politique des Wolof et la faible densité du peuplement de l'arrière-pays leur permirent d'aller à la recherche de terres nouvelles, laissant derrière eux des sols pour longtemps stériles* » [RAULIN (1967), pp. 98-99]. Pour une vue plus théorique du problème, voir MYINT (1966), p. 36.

Cf. aussi SZERSZEWSKI (1969), p. 240 : « *Forest and thinly settled savannah land was virtually in free supply, its only cost being the labour required to clear it. The capital input was negligible at the start... The critical factor was thus labor, the only variable in the simple african household economy.* »

(10) Cette formulation est due à RAULIN (1967), p. 99.

suffise de dire pour le moment que le contenu précis de cette doctrine devient de moins en moins clair au fur et à mesure que l'on passe de l'interprétation schématique des observateurs européens aux vues actuellement exprimées par des mourides ordinaires et enfin aux textes originaux. On est donc tenté de formuler l'hypothèse suivante : les mourides ont valorisé le travail, certes, mais ils ne l'ont fait qu'au plan d'une pratique vécue, et pour des raisons de circonstance où la doctrine religieuse n'avait peut-être pas grand-chose à voir. Ces raisons seraient les suivantes :

1. Les économies dominantes lançaient de toute façon un intense appel au travail.

2. Il devenait urgent, compte tenu de la pénétration de l'économie de marché en Afrique, d'empêcher le travail de devenir une marchandise, ce qui eût eu des effets désastreux sur la cohésion des sociétés noires. D'où la nécessité de donner à la notion de travail un contenu original.

3. Il était expédient de trouver un moyen simple d'exprimer l'attachement que des masses ignorantes et inaptées aux élans mystiques éprouvaient pour leur marabout. Le moyen trouvé fut le travail. Du même coup, le problème précédent était résolu.

4. Enfin l'administration coloniale voyait tous ces développements avec faveur, mais parce qu'elle en considérait le résultat final : l'augmentation de travail, donc d'arachide. C'est également sur ce résultat que se concentra l'attention des observateurs (dont beaucoup appartenaient d'ailleurs à l'administration) (11). D'où leur insistance sur la liaison entre mouridisme et travail, alors que le nœud de la question est ailleurs. Parler de dynamisme économique mouride, c'est attacher trop d'importance à un phénomène dérivé. Le point fondamental, c'est la dépendance du *taalibe* à l'égard du marabout, motivée par des raisons religieuses. Cette dépendance se manifeste par un certain travail, mais les résultats économiques de ce travail ne sont pas recherchés en tant que tels.

Actuellement, l'économie sénégalaise est toujours en grande partie dépendante d'économies plus développées, mais le malheur veut que cette dépendance n'ait plus d'effet moteur. Une étude (12) sur les perspectives des marchés des principales exportations sud-africaines fait clairement ressortir l'influence qu'exercent les cours des huiles de colza, de soja ou de tournesol sur ceux des oléagineux africains. Les raisons de la surproduction américaine d'huile de soja illustrent de manière frappante le mécanisme de cette influence. Aux Etats-Unis, comme dans les autres pays riches, la demande de viande augmente régulièrement. La production accrue de veaux, de porcs et de volailles nécessite une quantité croissante de tourteaux de soja, mais le soja n'est transformé en tourteaux que pour 70 % de sa valeur. Le reste donne de l'huile, sous-produit dont le caractère excédentaire et les bas niveaux de prix ne préoccupent personne, sinon les exportateurs africains d'oléagineux. Il va de soi que si de telles conditions avaient prévalu autrefois, les mourides auraient probablement cherché un autre moyen que le travail agricole pour exprimer leur attachement aux marabouts (13).

Voilà en tout cas quelles étaient, et quelles sont devenues les conditions dans lesquelles le travail devait être appelé à jouer un rôle important dans la doctrine vraie ou supposée du mouvement mouride. Nous nous intéresserons d'abord à la doctrine supposée. Après quoi, nous essayerons de connaître la vraie.

## II

L'œuvre de Paul MARTY n'a pas été égalée, et devrait inspirer à tous les chercheurs un profond respect. Sans avoir la prétention de résumer ici un travail aussi considérable, je voudrais faire remarquer que MARTY n'insiste ni sur le lien supposé entre doctrine

(11) Par exemple MARTY, NEKKACH, PORTÈRES, BOURLON, QUESNOT...

(12) *L'Economie Ouest-Africaine*, n° 155 (oct. 1968), B.C.E.A.O.

(13) Cf. le discours du Président L.-S. SENGHOR au Conseil Economique le 26-3-1969 : « Nous savons aujourd'hui qu'on ne peut attendre l'accroissement du revenu du paysan de la culture de l'arachide. En 3 ans, des conditions climatiques défavorables et la baisse des cours mondiaux ont fait chuter le revenu distribué aux paysans de quelque 4 milliards. »

mouride et travail, ni sur une pratique mouride anormale quant aux quantités de travail fournies. Ce qui semble avoir frappé l'auteur des *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, c'est surtout :

— L'aspect communautaire de la confrérie : « Le cultivateur devient une unité productive dans la grande famille maraboutique »; nous avons affaire à « une vaste association de coopération agricole à base confessionnelle » (14).

— La dépendance des *taalibe* à l'égard des marabouts, la soumission « sans conditions » au Sérigne par les adeptes abandonnés corps et âme au marabout, pour lesquels la vie matérielle devient accessoire; l'exploitation de travailleurs « quasi réduits en esclavage et dénués de tout souci, très heureux de leur sort » (15).

C'est bien après MARTY, semble-t-il, qu'apparaît le thème du travail sanctificateur, ou encore celui de la division du travail entre marabouts qui prient et disciples qui cultivent la terre. Promis à une singulière fortune, ce thème mérite d'être examiné de près. Une formulation caractéristique en a été donnée par FROELICH (16) :

*Amadou Bamba prêche la sanctification par le travail, avec salut confié aux élus de Dieu : l'élu remplit les devoirs religieux à la place des adeptes, qui ne gardent pour eux que la subsistance. L'adepte reste persuadé que la sainteté de son marabout l'affranchit de toute obligation morale et religieuse, et lui ouvre le paradis.*

De telles propositions ont le défaut de ne pas faire de distinction explicite entre la situation des *taalibe* travaillant en *daara*, et celle des paysans mourides vivant dans des villages ordinaires : elles ne font pas non plus de différence entre le mouridisme courant et les tendances extrêmes du mouvement représentées par les Baye-Fall. D'ailleurs, il doit exister bien peu d'adeptes qui se croient vraiment « affranchis de toute obligation morale et religieuse ». Même les *tak-der* des *daara*, les plus asservis de tous les mourides, se préoccupent de religion, à en juger par les *aloo* (tablettes) qu'ils couvrent de sentences coraniques... Le rapport CINAM (17) ne laisse aucun doute sur ce point, et insiste sur le caractère religieux des *daara*; de même P. PÉLISSIER (18). Quoi qu'il en soit, ce thème du travail sanctificateur est traité à satiété par la littérature. Il suffira d'en donner encore quelques exemples :

*Le marabout est devenu le facteur social dominant de la société mouride... Enseignant la sanctification par le travail, il intervient dans le circuit économique* (19).

BROCHIER cite, sans donner de source, une formule attribuée à Amadou Bamba, et que l'on retrouve assez souvent, sous une forme ou sous une autre :

*Travailler c'est prier. Travaillez pour moi et je prierai pour vous* (20). »

Ces deux membres de phrase sont contradictoires : si travailler équivaut à une prière, le travailleur prie en travaillant et n'a pas besoin qu'un marabout prie pour lui. Dans son discours, à l'inauguration de la mosquée de Touba en 1963, SENGHOR a parlé, plus subtilement, non d'un travail qui se substituerait à la prière, mais d'un travail qui serait « une forme fonctionnelle de la prière ».

(14) MARTY (1917), tome 2, chap. 8.

(15) MARTY (1917), t. 2, p. 352.

(16) FROELICH (1962), pp. 227 sq. Dans le même passage, l'auteur assure que les mourides ne priaient et jeûneraient que depuis peu de temps.

(17) Ce rapport sera étudié en détail un peu plus loin.

(18) PÉLISSIER (1966), p. 329 : « Un *daara* est à la fois une école de brousse pour l'éducation coranique et la formation morale du jeune *taalibe*, et un camp de travail austère où règnent un ordre et une discipline sans faiblesse. »

(19) QUESNOT (1962), pp. 95-96.

(20) BROCHIER (1965), p. 142. PÉLISSIER met en doute, à juste titre, l'authenticité de ces formules, et remarque qu'elles sont peu conformes au langage poétique habituel du Sérigne [PÉLISSIER (1966), p. 324]. En fait, la première maxime est fondée sur une erreur de traduction (voir plus loin, note 46).

Dans un rapport malheureusement non diffusé, mais excellent à bien des égards, NEKKACH fait allusion au « dogme de la sanctification par le travail, très bien incorporé aux doctrines mystiques » (21). GAMBLE écrit de son côté :

*It (le mouridisme) is based on a total submission of the individual to his spiritual chief, who fulfils the necessary religious duties on his behalf, takes over the direction of his earthly life, and in return guarantees his salvation in the next. Instead of despising agriculture like many Muslim peoples, the seriny here make it one of the essential conditions for sanctification* (22).

Ces remarques ont le mérite de bien marquer l'ordre des phénomènes : d'abord la soumission au sérigne, ensuite le travail sanctificateur. Plus gênante est chez NEKKACH l'absence de détails sur ce qu'on entend au juste par sanctification, et l'emploi sans justification de termes ayant un sens précis (dogme, par exemple).

Passons sur une formulation qui donne tout à fait le ton des résumés de seconde ou de troisième main (23), et venons-en à un ouvrage d'une valeur bien supérieure, celui de PÉLISSIER. A juste titre, cet auteur voit dans le mouridisme d'abord un mouvement mystique, et note que ce caractère fondamental entraîne plusieurs conséquences : le goût de l'isolement (donc la propension à défricher des « forêts vides »), la tendance à l'abdication de la personnalité. PÉLISSIER ne met qu'au deuxième rang, parmi les originalités doctrinales de la confrérie, ce qu'il appelle « l'exaltation du travail » (24) :

*Lui-même (Amadou Bamba) et ses successeurs ont dénoncé dans l'oisiveté la source de tous les désordres individuels et collectifs, ont assigné au travail un pouvoir sanctifiant, et... en ont fait l'instrument essentiel des vertus mourid, de la purification, du renoncement aux satisfactions temporelles, de l'oubli de soi. La valeur spirituelle reconnue au travail contribue à rendre compte du rôle capital joué par le mouridisme dans l'expansion du domaine agricole wolof.*

Cette citation de PÉLISSIER pourrait conclure notre bref tour d'horizon. Le souci d'être complet m'amène à mentionner pour mémoire la variante introduite par RAULIN (25). KLEIN reproduit quelques remarques courantes sur la confrérie (26) et BEHRMAN fait de même (27). SURET-CANALE voit dans la « discipline de l'obéissance absolue l'essentiel du mouridisme, et semble ne donner à la fameuse exaltation du travail qu'un caractère fortuit :

*Puisqu'on est au siècle de l'arachide et qu'il faut bien vivre, on appellera le paysan à travailler la terre et à produire beaucoup d'arachides... Le collectivisme patriarcal ressurgit ainsi; il exige un travail acharné... (28).*

MONTEIL enfin, dans plusieurs études, nous donne un état de la question très documenté et extrêmement pratique (29).

Venons-en maintenant aux divergences qu'un examen approfondi permet de déceler dans le consensus un peu monotone des auteurs. La plus intéressante oppose le rapport

(21) NEKKACH (1952), pp. 26-27.

(22) GAMBLE (1957), p. 70.

(23) « Cette secte musulmane, un peu hérétique, des Mourides semble dégrader ses adeptes. Elle leur explique d'abord qu'ils n'ont plus besoin de s'occuper de leur salut puisque le marabout garantit à ses taalibe qu'il les mènera au ciel; ils sont ainsi dispensés même de la prière... Il n'en reste pas moins que ce souci du marabout mérite récompense; c'est pourquoi, quand il prie pour ses fidèles, ceux-ci peinent pour lui » R. DUMONT (1962), p. 119.

(24) PÉLISSIER (1966), p. 324. C'est essentiellement sur ce texte que Mamadou NIANG et Etienne LE ROY s'appuient pour établir leur fiche *daara* (voir bibliographie).

(25) Il parle de « l'acharnement au travail » qui formerait « l'idéologie unique et suprême des Baye-Fall ». Les mêmes Baye-Fall considèrent le travail comme « rédempteur ». RAULIN (1967), p. 189.

(26) KLEIN (1968), p. 226. Les trois caractéristiques du mouridisme seraient les suivantes : « General militancy, importance of the marabout as an intermediary between god and man, belief in the value of work. »

(27) BEHRMAN (1967), chap. 7. Les recherches de cet auteur ont surtout porté sur le rôle politique de la confrérie.

(28) SURET-CANALE (1964), pp. 538-542.

(29) Voir la bibliographie à la fin de cette étude.

PORTÈRES, datant de 1953, et la contribution de VILLENEUVE aux rapports de la C.I.N.A.M., publiés sept années plus tard. Cette divergence ne porte pas simplement sur la question du travail en milieu mouride, mais sur l'ensemble des caractéristiques du mouvement. On sait que PORTÈRES avait jugé très sévèrement le système mouride, en partant de constatations purement agronomiques. VILLENEUVE, au contraire, s'est intéressé à la confrérie dans son ensemble et ne s'est pas cru autorisé à la juger sur la base de ses seules réalisations agricoles. PORTÈRES observe par exemple que les mourides abattent les *kad* (*Acacia albida*) (30), se dispensent des jachères de régénération, déplacent leurs villages après avoir dilapidé les sols, constituent un grave danger pour les pasteurs, et restreignent les surfaces cultivées en mil (31). Ainsi prévenu contre la confrérie, il s'élève contre l'esclavage qu'elle impose à certains de ses membres et condamne en général le système avec la dernière énergie. Non sans d'ailleurs exprimer des vues exactes, par exemple celle-ci : le fameux dynamisme mouride se rencontre chez les chefs du mouvement, et non dans les masses.

Une telle démarche fait naître un certain malaise : le mouvement mouride est jugé et condamné sans qu'ait été tenté un véritable effort de compréhension sociologique. Plus gênantes encore sont certaines erreurs ou exagérations : il est faux que les Mourides soient d'incorrigeables coupeurs d'arbres, et VILLENEUVE a raison de faire remarquer que seuls les environs immédiats de Touba et M'Backé sont dénudés; de nombreux paysans mourides wolof sont aussi conscients que les serer des vertus de l'*Acacia albida*, et beaucoup font remarquer que les arbres ombrageant les places de villages ont été plantés sur l'ordre de marabouts urbanistes...

VILLENEUVE insiste avec la plus grande clarté sur la distinction à faire entre Baye-Fall et Mourides ordinaires : on a souvent décrit le Mouride comme un fanatique, dévoué à son marabout, lequel accomplit toutes les pratiques religieuses pour le disciple en échange du travail de celui-ci. Cette description, dit VILLENEUVE, ne vaut que pour les Baye-Fall. Quant aux autres Mourides, ce sont des paysans ordinaires, des « Wolof comme les autres ». Leur ardeur aggrave les défauts du système traditionnel, mais il n'y a pas de système (agricole) mouride. Seul le colonat maraboutique présente quelquefois des défauts particuliers, mais la plupart des Mourides se situent en dehors de tout colonat.

Avec beaucoup de sens, VILLENEUVE laisse entendre que bien des choses hâtives ont été écrites sur les rapports entre travail et prière dans le mouridisme. Il conteste par exemple la théorie selon laquelle le mouridisme, manifestant une tendance sénégalaise au syncrétisme, aurait accepté la « notion chrétienne de travail rédempteur ». Selon lui, il y aurait là une tradition originale de l'Islam africain, et pas seulement d'une confrérie (32). VILLENEUVE conclut en souhaitant qu'une enquête approfondie éclaire un jour le contenu réel des croyances dans ce domaine et leur origine.

J'examinerai maintenant trois ouvrages qui présentent la particularité d'être écrits par des Africains. Nous passerons rapidement sur le petit travail de vulgarisation consacré par Médoune THIAM à Cheikh Amadou Bamba (33). On n'y trouve guère que des extraits copiés dans l'ouvrage collectif du CHEAM, qui date de 1962 (34), et des stéréotypes d'une

(30) C'est apparemment le rapport PORTÈRES qui a donné naissance au cliché suivant : « Les Mourides sont les ennemis de l'arbre et font progresser la désertification des sols. »

(31) En adoptant un ton aussi dramatique, PORTÈRES sacrifiait à une tradition ancienne. Dès 1937, Jean DE BELVERT avait décrit les conflits entre Mourides (Wolof) et Peulh dans le Baol, en prenant nettement parti pour les seconds. C'est dans son article qu'on trouve le fameux passage sur les défrichements opérés par 200 à 400 *taalibe* disposés en ligne : « ...les champs de manioc sont retournés, les misérables cases peulh sont jetées à terre et incendiées... », etc. DE BELVERT (1937).

(32) En tout cas pas de la seule confrérie mouride. MONTEIL, dans ses « *Esquisses sénégalaises* », rappelle que les Tidjanes aussi prônent le travail et QUESNOT (1958) écrit : « *Le dogme de la sanctification par le travail ne sera plus l'apanage de la secte mouride, mais deviendra de plus en plus une règle de l'Islam sénégalais.* »

(33) THIAM (1964). Cet ouvrage m'a été donné par le Khalife Général Falilou, qui m'assura que j'y trouverais « tout sur le mouridisme ».

(34) Recherches et documents du CHEAM, n° 1 (1962).

banalité si parfaite qu'elle en devient exemplaire. On y trouve notamment cette exhortation, attribuée à Amadou Bamba sans indication de source :

*Travaille comme si tu ne devais jamais mourir,  
Prie comme si tu devais mourir demain* (35).

On y trouve aussi des passages tels que celui-ci :

*Le goût du travail et l'esprit d'initiative qu'Amadou Bamba avait su insuffler au Mouridisme et dont il a exalté les vertus dans de nombreuses exhortations morales a permis au Mouridisme de se frayer, contre vents et marées, un chemin qui paraissait difficile... Grâce à leur dynamisme et à leur travail sans répit, les Mourides ont transformé les régions qu'ils ont occupées en véritables centres d'intérêt... A ce titre, ils représentent incontestablement un facteur important de progrès..., etc.* (36).

La thèse de Cheikh TIDJANE SY relève d'un genre plus sérieux (37). L'auteur fait d'Amadou Bamba un réformateur qui bouscule les castes, et grâce à qui les critères d'ascension sociale deviennent des critères objectifs de travail. Le sérigne est un « humaniste » qui, en réhabilitant le travail, saisit l'homme dans sa totalité. Néanmoins, les Mourides souffriraient d'une aliénation de l'individu née d'une sorte de contrat (38), ce qui nous ramène au thème particulièrement tenace de la division des tâches entre marabouts qui prient et *taalibe* qui travaillent. Encore une fois, et sauf peut-être en milieu Baye-Fall, il n'a jamais été constaté que les Mourides se dispensaient de prier. Quant au terme de « contrat », il paraît bien mal venu pour désigner la relation affective et irrationnelle qui unit marabouts et *taalibe*. Comment d'ailleurs un tel contrat pourrait-il être conclu si, comme l'avait déjà souligné MARTY, « la masse des islamisés sénégalais ne se fait aucune idée de ses fins dernières islamiques ? » (39).

Selon Abdoulaye WADE, « le mouridisme et le protestantisme sont les deux seules religions qui définissent une telle attitude (la sanctification par le travail) à l'égard de l'économie » (40). Cette assimilation a de quoi surprendre. D'une façon générale, mouridisme islamique et protestantisme chrétien constituent des attitudes religieuses diamétralement opposées. L'essence du protestantisme est de rejeter toute pratique magique — ou considérée comme telle — en vue d'obtenir le salut. Le Mouride, au contraire, se repose sur la *barke* de son marabout pour parvenir au Paradis et la *barke* n'est rien d'autre que pouvoir magique. On sait, au reste, la confiance immodérée dont les Wolof mourides font preuve envers les gris-gris de toute sorte. Les qualifier de protestants musulmans, c'est faire un véritable contresens (41).

Le *taalibe* mouride voit dans le travail un moyen d'exprimer son attachement au marabout, et de témoigner sa parfaite dépendance envers ce personnage. S'il travaille, donc, ce n'est pas, comme l'écrit WADE, en vertu d'une « mentalité positive orientée vers l'action parce qu'ayant conscience de la réalité de la chose et aussi percevant les rapports objectifs entre les choses et les phénomènes » (42); c'est pour donner un contenu palpable à une relation personnelle. Le protestant — plus exactement le calviniste — croit de son devoir de se considérer comme sauvé, sous peine de pécher contre la foi. Mais la foi doit être attestée par ses résultats objectifs (*fides efficax*); elle se reconnaît à un type de conduite capable d'augmenter la gloire de Dieu par des œuvres réellement

(35) THIAM (1964), p. 9.

(36) THIAM (1964), p. 29.

(37) SY (1965).

(38) SY (1965), p. 63.

(39) MARTY (1917), tome 2, chap. 1.

(40) WADE (1966).

(41) Une partie de l'ouvrage de F. DUMONT est consacrée, textes à l'appui, à démontrer que le mouridisme est orthodoxe et que son fondateur l'a voulu tel. Le mouridisme n'est donc pas une « secte », comme on le dit si souvent; toute nuance « protestante » en est profondément exclue.

(42) WADE (1966), p. 13.



bonnes (43). Œuvres bonnes et succès économique ne sont pas un moyen d'obtenir le salut mais un signe qu'on l'obtient (44).

Entre le Mouride, exprimant par le travail son attachement à un personnage doté de pouvoirs magiques, et le protestant qui cherche à vérifier la réalité de son élection par un travail considéré comme « le moyen ascétique le plus élevé, et la preuve la plus sûre, la plus évidente, de régénération et de foi authentique » (45), je ne m'explique pas qu'on ait pu trouver une similitude.

WADE procède ensuite au commentaire de deux maximes attribuées à Amadou Bamba :

- *Travailler est un des comportements d'un esclave de Dieu;*
- *Travailler fait partie de l'action de suivre Dieu* (46).

Se limiter ainsi à l'exégèse de ces deux formules est pour le moins singulier, quand on sait qu'Amadou Bamba a pris la peine d'exposer copieusement sa doctrine dans une quarantaine de *qasidâ* qui représentent environ trente mille vers, plus quatre mille lignes de prose. Quoi qu'il en soit, WADE croit pouvoir conclure des deux maximes en question que le travail, à la fois condition et devoir, est en somme pour les Mourides une échelle pour accéder à Dieu. L'auteur nous met en garde cependant, avec raison, contre le danger qu'il y aurait à négliger l'un des trois éléments du mouridisme : la science, la prière, le travail.

Au total, rien par conséquent de bien nouveau, rien surtout qui justifie la conclusion de l'auteur :

« *Le potentiel doctrinal du mouridisme est un important capital capable de nourrir un interminable bond en avant.* »

Si l'on a tellement parlé de travail à propos des Mourides, ce n'est évidemment pas sans raison. Il n'est pas douteux qu'au moins sur le plan pratique, certains adeptes ont accordé au travail une grande importance (47). Toute la question est de savoir si l'on peut en conclure à l'existence d'un dynamisme économique spécifique, fondé sur le syllogisme suivant : le Mouride travaille, or le travail permet la réussite économique, donc le Mouride recherche la réussite économique. Ne doit-on pas se demander, au contraire, si la performance laborieuse ne traduit pas tout autre chose que la volonté d'obtenir des résultats matériels ? Qu'on n'objecte pas que cela revient au même pour l'économiste, et que le point de vue des intéressés importe peu du moment que les résultats matériels existent (48). Ce serait prendre l'apparence pour la réalité, un peu comme l'a fait l'administration coloniale quand elle a voulu voir dans la colonisation mouride un effacement des préoccupations spirituelles au profit d'une « mystique du travail » (49).

(43) WEBER (1964), p. 137.

(44) Cf. la prière luthérienne (Gud som hafver...) que les enfants récitent en Suède :

Mon bonheur est dans les mains de Dieu.

Le bonheur vient, le bonheur va;

*Celui que Dieu aime trouve le bonheur.*

(*Lycka*, bonheur, pourrait aussi se traduire par fortune, succès, chance.)

(45) WEBER (1964), p. 232.

(46) WADE donne ces maximes en wolof (assorties d'une traduction que je reproduis ici) : *Ligey thi diamou yalla bok* et *Ligey thi top yalla la bok*. MONTEIL, dans ses *Esquisses sénégalaises*, rappelle que la seconde maxime n'a rien de spécifiquement mouride et appartient à la tradition musulmane (*hadith*). Le même auteur a le premier attiré l'attention sur une traduction fautive mais commune de cette seconde maxime. *Ligey thi top yalla la bok* ne signifie pas « travailler, c'est prier », mais « travailler fait partie de la religion » (traduction qui équivaut à celle de WADE).

MONTEIL (1962), p. 95.

WADE (1966 et 1969).

O'BRIEN (1969), p. 153.

(47) Nous verrons plus loin ce qu'il en est aujourd'hui. Dans un village où j'ai étudié l'emploi du temps des paysans, j'ai constaté que ceux-ci fournissaient en général un effort très modéré, et n'accordaient à leur marabout que 10 % de leur temps de travail total alors qu'ils en consacraient 15 % à s'aider entre eux par des travaux collectifs.

(48) Je serais assez de l'avis de DALTON (1961), pour lequel toute question sur une société donnée ne peut et ne doit être posée qu'en termes conformes aux valeurs reconnues par cette société.

(49) DUMONT (1968), p. 127.

Le sentiment mystique s'exprimait par le travail, mais il n'y avait ni mystique du travail ni mystique du succès économique. WITHERELL voit juste quand il écrit que ce qu'Amadou Bamba exige du Mouride, c'est l'obéissance et le rejet du monde matériel pour l'union spirituelle avec Dieu (50). Les informateurs le disent aussi très clairement :

*Il y a une différence entre Mourides et Tidjanes. Les Mourides disent : « Il faut travailler pour Dieu. » Les Tidjanes, ce n'est pas pareil. Un taalibe tidjane, c'est quelqu'un de très paresseux. Ou plutôt c'est un orgueilleux. Moi, si mon marabout me dit : « Mustafa, va me chercher un fagot de bois sec », j'y vais tout de suite. Même s'il se trouvait ici, avec nous, et me donnait cet ordre, je l'exécuterais. Mais si j'étais Tidjane et si le marabout venait me dire ici d'aller chercher un fagot de bois sec, je serais très gêné, je dirais qu'il me considère comme un chien » (51).*

Les Mourides voyaient dans le travail un moyen de briser l'orgueil et de donner un contenu précis au *dyebalu* (52). L'administration voyait dans ce point de vue un moyen d'intensifier la culture de l'arachide. Entre ces deux univers, il y avait peu de chances de communication.

### III

Il était d'ailleurs parfaitement normal qu'il en fût ainsi. La tâche que les colonisateurs s'étaient assignée n'était pas de chercher à connaître le mouridisme, mais d'administrer le pays, d'y maintenir l'ordre et d'en tirer le peu qu'il eût à offrir : une légumineuse annuelle du sous-ordre des papilionacées. On tente aujourd'hui d'aller plus loin, en oubliant peut-être que lorsque nous prétendons savoir pourquoi les paysans mourides travaillent pour leurs marabouts, nous nous trouvons à peu près dans la situation d'un Esquimaux qui serait venu demander aux Français du moyen âge pourquoi ils partaient en croisade ou dans quel but ils construisaient des cathédrales. Quoi qu'il en soit, et sans nous faire d'illusions sur la valeur des résultats, nous avons deux voies d'approche :

— Aller voir sur place comment, pour qui et combien de temps les Mourides travaillent (53);

— Etudier leur doctrine, et par doctrine j'entends non pas quelques pauvres maximes, mais bien les textes que, par chance, nous pouvons lire aujourd'hui.

L'examen de ces textes m'amène à défendre la thèse suivante : Amadou Bamba s'est au fond assez peu préoccupé du travail, et une lecture impartiale de ses œuvres traduites permet de découvrir un certain nombre de textes, préconisant d'autres moyens de salut. Toutefois, la défiance prudente éprouvée par le Sérigne à l'égard des formes extrêmes du renoncement et de l'ascétisme mystiques l'a conduit à jeter les bases d'une morale sociale, certes peu explicite, mais où était ménagée la place, en *creux* pour ainsi dire, d'une future exaltation du travail.

J'examinerai d'abord certains passages qui semblent considérer le travail avec faveur. Je chercherai ensuite s'il en est d'autres exprimant un point de vue opposé. En dernier lieu, je montrerai de quelle manière l'enseignement du Sérigne a pu être orienté dans le sens de la sublimation du travail :

#### TEXTES EN FAVEUR DU TRAVAIL.

DUMONT confirme que la sentence « le travail fait partie de la religion » peut bien être attribuée à Amadou Bamba. Elle ne fait d'ailleurs que reprendre un point de vue exprimé dans les *qasidâ* :

(50) WITHERELL (1964), p. 127.

(51) COUTY (1968), p. 32. Cf. l'opinion de Cheikh Ibra Fall, rapportée par WADE (1966) : « *La vertu essentielle du travail c'est qu'il éjecte le péché du corps.* »

(52) Voir glossaire.

(53) Il est rendu compte d'enquêtes de ce genre dans la suite de ce travail.

*Le corps humain, depuis sa création, existe pour accomplir un travail ordonné par Dieu (54).*

*Le cœur a été créé pour recueillir la pensée, la langue pour invoquer Dieu, le corps pour travailler là où il lui est ordonné de le faire (55).*

On notera toutefois que nulle excellence particulière n'est accordée au travail. Le travail trouve sa place dans l'ordre des choses, un point c'est tout, et cette place n'est aucunement la première. Cela ressort clairement d'un texte où le Sérigne déclare que les Saints dirigent les hommes en les soumettant à cinq règles (*adâb*) :

- respect de ce qui est interdit;
- bien faire son travail;
- remercier Dieu;
- élever sa pensée de ce monde vers le monde futur;
- être constant (56),

et d'un autre texte tiré de l'ode intitulée « Le Bonheur des Mourides » :

*Que je sois élevé au-dessus de mes ennemis au point que les méchants et les bons me soient dociles et que je devienne heureux en adorant à jamais et en travaillant à une œuvre qui réjouisse Dieu (57).*

Hormis ces textes, je n'ai pu trouver de passages qui puissent être interprétés comme une invitation formelle au travail dans un but religieux (58). Or, les textes précédents, on l'a vu, n'ont rien de très pressant. Nous devons donc chercher ailleurs le biais — s'il existe — par lequel l'enseignement d'Amadou Bamba a pu être considéré comme favorable au travail.

#### TEXTES PRÉCONISANT D'AUTRES MOYENS DE SALUT QUE LE TRAVAIL.

En face des citations précédentes, il serait facile de placer d'autres textes qui montrent que le Sérigne envisageait, pour conduire ses disciples au salut, bien d'autres moyens que le travail.

#### *Morale positive.*

Les trois célèbres recommandations du Sérigne à son frère, Ma Samba, et à deux de ses fils, Mamadou Mustafa et Falilou, ne font aucune allusion au travail (59), mais cela peut s'expliquer par le rang social des destinataires. Un autre texte célèbre, la lettre à Mamour Cissé, Sérigne de Pakala (60), énumère neuf principes de conduite sans parler une seule fois du travail. Toutes ces recommandations se retrouvent, avec des variantes, dans une foule de textes, dont je vais maintenant donner quelques exemples :

*Voici mes conseils, ô Mouride.*

*Par eux tu auras ce que tu désires :*

*Fais passer la science (religieuse) avant toute action*

(54) Ode n° 21, « Les Grâces de l'Éternel ». DUMONT (1968), p. 183.

(55) Ode n° 22, « Celui qui éclaire les cœurs ». DUMONT (1968), p. 369.

(56) DUMONT, p. 369.

(57) N° 27, DUMONT, p. 391.

(58) À moins de considérer comme tels certains passages assez vagues, tels que les suivants :

« *Persistez dans vos actions généreuses* » (ode 26, « Poèmes de la fin des temps »). DUMONT, p. 7.

« *Je convie tous les fidèles*

*Dans ma demeure sans vanité*

*Qu'ils soient terriens, qu'ils soient marins,*

*Faites de la terre l'Océan du Bien* » (« *Les Présents de l'Utile* ». DUMONT, p. 193).

La lettre d'Amadou Bamba à tous ses *taalibe* [THIAM (1964), p. 12], n'exclut que ceux qui ne veulent ni travailler, ni apprendre, et laisse le choix aux intéressés.

(59) MONTEIL (1966), p. 173.

(60) MONTEIL (1966), p. 174 et DUMONT (1968), p. 207.

*Si tu veux concrétiser tes espoirs,  
C'est la science qui vivifie les cœurs,  
Elle chasse les ténèbres de l'âme, etc. (61).*

*Ces principes sont de ceux qui mènent au but.  
Ils apparaissent comme ceux de la Mystique,  
Le premier, c'est l'application stricte du Livre  
Et puis de la Sunna de l'Elu si parfait.  
L'abandon des passions et des innovations,  
En gardant la vénération des Cheikh soumis (62).*

*Donc, j'ai ordonné à tous ceux qui m'ont apporté leur adhésion pour l'amour de Dieu  
d'apprendre les articles de foi, le dogme de l'Unicité de Dieu, les règles de la pureté,  
la prière cultuelle, le jeûne, ainsi que tout ce qui est obligatoire pour ceux qui en ont  
pris l'engagement (63).*

Je terminerai par un dernier texte, qui recommande non pas le travail, mais la pratique du *wird* (64), en des termes extrêmement catégoriques :

*Quiconque ne s'est pas adonné un peu au wird  
A perdu totalement son temps,  
Et Dieu, au jour où les gens seront jugés,  
Ne lui donnera que passion, peine et mal (65).*

On notera que cette directive s'adresse à tous. On notera aussi que si, dans la suite du même texte, la paresse est flétrie, c'est seulement celle qui écarte du *wird*.

#### *Morale négative.*

La remarque précédente nous amène à chercher si, à défaut de textes d'Amadou Bamba prônant explicitement les vertus du travail, on en trouve au moins qui stigmatisent la paresse. La réponse est négative. La liste de fautes graves donnée dans la *qasîdâ* intitulée *Celui qui éclaire les cœurs* (66) s'établit à peu près comme suit : vanité, orgueil, jalousie, ostentation, meurtre, vol, calomnie, médisance, usure, parjure, faux témoignage, consommation de vin, vol du bien des orphelins, pédérastie, désobéissance aux parents, désertion, dilapidation des biens des musulmans, négligence de la prière, abandon du droit chemin. L'oisiveté n'est même pas mentionnée. Il en va de même dans les autres textes du même genre (67). Constatation d'autant plus frappante que, c'est DUMONT qui le fait remarquer, le Sérigne s'attache visiblement au concret banal dans un respect très étroit du commandement légaliste. Autrement dit, nous n'avons pas affaire dans ces Odes à d'abstruses dissertations de théologie morale, mais à des conseils pratiques destinés aux masses. Si la mise au travail de celles-ci avait autant qu'on le dit préoccupé le Sérigne, il est clair qu'il eût consacré quelques vers à condamner la paresse.

En vérité d'ailleurs, on devrait plutôt s'attendre, à ce qu'Amadou Bamba témoignât d'une certaine indifférence, voire d'une certaine défiance à l'égard du travail et de toute forme d'activisme. Rien ne serait plus logique, après tout, de la part du vrai mystique que semble bien avoir été le Cheikh. La pensée bambienne, écrit DUMONT, « ne semble pouvoir être saisie et bien comprise qu'en référence constante à la pensée des grands

(61) Ode n° 8, *Le bonheur*, DUMONT (1968), p. 350.

(62) Ode n° 11, *Les cadenas de l'Enfer*, DUMONT (1968), p. 204. Voir aussi l'Ode, n° 22, *Celui qui éclaire les cœurs*.

(63) Message à tous les disciples. DUMONT (1968), p. 71. Ce texte fait justice de la prétendue dispense de prière et d'obligations religieuses accordée aux Mourides.

(64) Voir glossaire.

(65) Ode n° 9, *Les itinéraires du Paradis*. DUMONT (1968), p. 152.

(66) N° 22 de la liste de DUMONT.

(67) N° 9, *Les itinéraires du Paradis* et le texte *Le repentir sincère* dans l'Ode, n° 28, *Félicités pour les disciples*.

soufis de l'Islam » (68). Or, le soufisme est une recherche de l'absolu qui implique un renoncement initial au monde en perpétuel devenir; son but est de trouver Dieu, le seul réel, par un « éclair intuitif et affectivisé » (69). C'est dans ce renoncement, c'est dans cette recherche qu'Amadou Bamba voit le souverain bien, et certains textes le montrent avec une clarté éblouissante :

*Sois avec ce monde comme si tu n'y avais jamais été, et avec l'autre comme si tu ne devais plus le quitter.*

*O homme, vends ta vie présente pour ta vie future et tu les gagneras toutes deux; ne vends pas ta vie future pour la vie présente, tu les perdrais toutes deux.*

*N'aie pas pour objectif de te concilier les hommes.*

*Chaque fois que tu préféreras la science à ce monde,*

*Tu auras vendu ta part ici-bas pour gagner l'autre (70).*

#### UNE MYSTIQUE MODÉRÉE.

Il serait fastidieux de poursuivre la démonstration qui vient d'être esquissée. Je voudrais seulement conclure en apportant une nuance à mes dernières remarques : certes, Amadou Bamba est un mystique, et comme on pouvait s'y attendre, son œuvre écrite accorde au monde futur une place autrement importante qu'au monde sensible. Le Sérigne, néanmoins, n'a pas poussé cette attitude à l'extrême et c'est peut-être dans cette réticence qu'on peut découvrir, en *creux* en quelque sorte, le lieu d'une future apologie du travail. Les particularités de ce mysticisme réaliste, ou, comme dit encore DUMONT, de ce « soufisme minimiste », ont été analysées avec tant de maîtrise par le traducteur des *qasîdâ* qu'on a scrupule à insister. Disons seulement que la modération d'Amadou Bamba, au point de vue qui nous intéresse, se manifeste dans deux sortes de textes au moins :

1° Textes ayant trait au *zuhd* (renoncement). Un mystique musulman se doit de prôner le *zuhd*, mais Amadou Bamba l'a fait bien souvent en termes si généraux qu'on est tenté de penser, avec DUMONT, qu'il hésite à passer aux applications pratiques. Cela est sensible dans l'Ode n° 9, intitulée *Les itinéraires du Paradis* (71). L'ambiguïté des vues du Sérigne sur le sujet éclate encore dans un passage du *Bonheur des disciples* (ode n° 27), où le Cheikh demande à Dieu d'être conduit vers l'ascétisme en des termes qui ne révèlent aucun esprit d'ascèse :

*Conduis-nous sur un chemin de succès et de bonheur et tire nos cœurs vers l'ascétisme et la pureté (72).*

Ailleurs, Amadou Bamba assure que le véritable renoncement consiste à renoncer au renoncement lui-même (73) et témoigne d'une modération et d'un réalisme bien étrangers à l'ascétisme authentique :

*Ce qui est suffisant ici est certes préférable  
à pauvreté ou richesse, pour éviter ce qui nuit.*

*Le riche, s'il est reconnaissant à son Seigneur,  
est supérieur au pauvre qui n'est que résigné (74).*

Enfin, de nombreux poèmes constituent purement et simplement de classiques prières de demande :

(68) DUMONT (1968), p. 278.

(69) DUMONT, p. 222.

(70) Ode n° 41, *Celui qui adoucit les cœurs*, inspirée d'Hasan BASRI (mort en 712). DUMONT (1968), p. 278.

(71) DUMONT, p. 262.

(72) DUMONT (1968), p. 211.

(73) Ode n° 9, *Itinéraires du Paradis*. DUMONT (1968), p. 259.

(74) Cf. aussi le *Recueil de douze poèmes*, n° 17. DUMONT, p. 475.

*O Dieu, je me réfugie auprès de toi contre... la pauvreté... Je te demande un savoir utile, une activité agréée, un rizq (75) bon.*

*Rends bonne ma vie, sans mort ni douleur,  
Facilite mes désirs et demandes (76).*

2° Textes ayant trait au *tawakkul* (confiance du cœur, abandon à Dieu).

L'ode intitulée *Comment faire l'éducation des Mourides* (77) montre qu'Amadou Bamba ne s'intéresse qu'au premier degré du *tawakkul*, celui qui ne supprime pas le principe de l'initiative propre et du libre choix. Comme tout à l'heure pour le *zuhd*, le Sérigne ne pousse donc pas jusqu'aux dernières conséquences de l'attitude soufie. Il rejette en particulier le troisième degré du *tawakkul*, comparable à l'« état du cadavre entre les mains du laveur de morts », le célèbre *perinde ac cadaver* dont on a voulu, à tort, faire une caractéristique de l'obéissance mouride.

Le sens de toutes ces restrictions au soufisme paraît clair. Mystique lui-même, indiscutablement attiré par le renoncement, le pur amour de Dieu, l'abandon au Tout-Puissant, le Sérigne se garde bien d'appeler une foule ignorante à le suivre dans cette voie périlleuse. En cela, il est mû par un souci d'orthodoxie et par une juste appréciation du niveau intellectuel de ses disciples. Il ne prêche donc qu'un demi-soufisme, qu'un mysticisme empreint de prudence, laissant entière la possibilité pour les disciples non certes de rechercher la réussite matérielle mais de donner des preuves matérielles de leur attachement à la personne des marabouts.

\*  
\*\*

Je ne saurais mieux faire, pour conclure ce trop bref essai, que de signaler à l'attention la plus récente étude d'ensemble sur le mouridisme, celle de Donal Cruise O'BRIEN. C'est aussi l'une des meilleures, à cause des nuances et des éclaircissements qu'elle introduit dans le traitement d'un sujet que les auteurs antérieurs avaient beaucoup trop simplifié.

A propos de la question traitée ici, O'BRIEN fait remarquer que, pour pressante et fréquente qu'elle ait été (au moins oralement sinon dans l'œuvre écrite), l'invitation au travail lancée par Amadou Bamba n'est pas le résultat d'une élaboration théologique complexe (p. 88). Elle manifesterait plutôt une simple adaptation du fondateur aux besoins de son époque, et notamment au fait que l'agriculture offrait en zone wolof un moyen de vivre aux personnes qui avaient perdu leurs ressources antérieures, les anciens *tyeddo* (par exemple). A vrai dire, écrit O'BRIEN, la part d'Amadou Bamba dans cette adaptation reste obscure, et c'est plutôt Cheikh Ibra, chef de file des Baye-Fall, qui semble avoir joué un rôle décisif dans le développement de la doctrine et de la pratique mouride du travail :

*« Il imposa avec succès son style religieux aux premiers Mourides, et ce style influença de manière décisive l'évolution ultérieure de la confrérie... Son obsession personnelle du travail physique fut reprise et institutionnalisée pendant des générations successives de Mourides : il introduisit l'idée d'un noviciat de travail (muritu) et créa une institution adaptée : le daara de travail... De toute manière, il semble très clair que l'agent actif de l'innovation fut Cheikh Ibra, et non Amadou Bamba » (p. 256).*

Innovation, mais non révolution. L'auteur souligne à juste titre qu'en valorisant le travail, ni Amadou Bamba ni ses successeurs ne bouleversaient les vues communément admises. Selon la tradition, les Wolof devaient à leurs chefs à la fois un tribut et des prestations en travail (*moyal* et *lokate*). Ici, comme bien souvent, le marabout peut être considéré comme « l'héritier direct du chef » (p. 152).

(75) Ode n° 3, *La citadelle du bien*. DUMONT (1968), p. 265.

Le *rizq* est la part de chaque être, ce qui lui est alloué.

(76) *Recueil béni*, n° 16.

(77) N° 35, p. 266, DUMONT (1968).

Pour en revenir à l'aspect doctrinal de la question, O'BRIEN fait remarquer que le travail en tant que tel, le travail égoïste, ne reçoit aucune approbation particulière. C'est le travail *pour un cheikh* qui possède une valeur religieuse, et cette valeur culmine dans le travail des *taalibe* attachés aux *daara* :

« Quand il est finalement libéré et remercié par son *cheikh*, le *taalibe* est certain d'obtenir le paradis... C'est dans ce contexte, et non pas de manière générale, que l'on peut parler d'une certaine forme de sanctification par le travail » (p. 155).

La comparaison avec le protestantisme européen n'est guère justifiée :

« Dans le cas mouride, malgré la valeur religieuse attribuée à certaines formes de travail, la contribution décisive au changement socio-économique se situe sans doute davantage au plan de l'organisation qu'à celui de la doctrine » (p. 497).

La conséquence de tout ceci a bien été vue par Abdoulaye DIOP (78). Si le travail mouride n'acquiert son prix qu'en tant qu'offrande au *cheikh*, et de cette manière seulement, sa valorisation « fait partie intégrante d'une conception religieuse globale, de l'organisation d'une confrérie, et ne se comprend que dans ces cadres ». L'attitude mouride face au travail n'a de sens que reliée à l'allégeance maraboutique, et ne saurait devenir, en soi, un facteur de développement.

\*  
\*\*

Pour citer Amadou Bamba lui-même, c'est dans l'amour pour les *cheikh* que réside la vérité (79), non dans les moyens employés pour manifester cet amour. Que le travail ait permis de vivre cette vérité résulte au fond de circonstances assez étrangères à l'essentiel du mouridisme, et qui ne jouent plus avec la même force qu'autrefois. L'étude qui suit montrera quelle est, dans les villages mourides, la réalité d'aujourd'hui.

#### BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie n'est pas exhaustive. Pour la compléter, on est prié de se reporter aux ouvrages de BEHRMAN, BROCHIER, DUMONT (F.), FROELICH, KLEIN, MONTEIL, O'BRIEN, PÉLISSIER, RODINSON, SURET-CANALE et SY.

BA El Hadj Cheikh Baïdy (1963). — Compte rendu de la cérémonie inaugurale de la mosquée de Touba et de la première prière du vendredi, 7 juin 1963. *Thiès*. Imprimerie des Chemins de Fer.

B.C.E.A.O. (1968). — *L'Economie Ouest-Africaine*, n° 155 (oct. 1968).

BEHRMAN L. (1967). — The political influence of Muslim Brotherhoods in Senegal. *Ph. D. Dissertation*, Boston University (multigr.).

BEHRMAN L. (1968). — The political significance of the Wolof adherence to Muslim Brotherhoods in the Nineteenth Century. *African Historical Studies*, I (1968), Boston University.

BELVERT J. DE (1937). — L'exode d'une race. *Outre-Mer*, n° 4 (décembre 1937).

BOURLON A. (1962). — *Mourides et Mouridisme* (1953), in : « Notes et études sur l'Islam en Afrique Noire ». Recherches et Documents du C.H.E.A.M., Paris, Peyronnet.

BROCHIER J. (1965). — *La diffusion du progrès technique en milieu rural sénégalais*. I.S.E.A., Dakar, 2 vol. (multigr.).

(78) Abdoulaye DIOP (1969), p. 5.

(79) « La vérité est dans l'amour pour son *cheikh* »; *qasidâ* intitulée *Celui qui éclaire les cœurs*, n° 22 de la liste de DUMONT.

- C.I.N.A.M./S.E.R.E.S.A. (1960). — *Rapport sur les perspectives de développement du Sénégal*. Annexes régionales, la région arachidière, 1<sup>re</sup> partie, chap. 1.5, Dakar, Bompard et Gia (étude rédigée par M. VILLENEUVE) (multigr.).
- COUTY Ph. et COPANS J. (1968). — *Entretiens avec des marabouts et des paysans du Baol*. O.R.S.T.O.M., Dakar (multigr.).
- DALTON G. (1961). — Economic theory and primitive society. *Am. Anthr.* 63 : 1-25 (1961).
- DEPONT O. et COPPOLANI X. (1897). — *Les confréries religieuses musulmanes*. Alger, A. Jourdan.
- DIOP Abdoulaye B. (1969). — La culture wolof : tradition et changements. *Notes africaines*, n° 121 (janvier 1969).
- DIOUF A. (1965). — *La dara mouride*. Mémoire de sortie présenté à l'Ecole nationale d'Economie appliquée, Dakar (dactylogr.).
- DUMONT F. (1968). — *Essai sur la pensée religieuse d'Amadou Bamba (1850-1927)*. Université de Dakar, 3 vol. (multigr.).
- DUMONT R. (1962). — *L'Afrique Noire est mal partie*. Paris, Seuil.
- DURAN P. (1954). — *Notes sur le mouridisme*. Mémoire de l'Ecole nationale de la France d'Outre-Mer, année scolaire 1953-1954, Paris (dactylogr.).
- FROELICH J.-C. (1962). — *Les Musulmans d'Afrique Noire*. Orante, Paris.
- GAMBLE D. (1957). — *The Wolof of Senegambia*. Londres, International African Institute.
- GOUILLY A. (1952). — *L'Islam en A.O.F.* Paris, Larose.
- GRENIER P. (1958). — *Rapport de mission dans la région du Ferlo* (déc. 1956 - mai 1957). Dakar, Service de l'Hydraulique de l'A.O.F. (multigr.).
- KLEIN M. (1967). — *Processes of Islamization in late 19th Century Senegambia*. Communication au 2<sup>e</sup> Congrès des Africanistes, Dakar (déc. 1967) (multigr.).
- KLEIN M. (1968). — *Islam and Imperialism in Senegal. Sine-Saloum (1847-1914)*, Stanford University Press.
- KNIGHT F. (1964). — *Risk, Uncertainty and Profit*. A. M. Kelly, New York.
- LEWIS I. M. (éd. 1966). — *Islam in Tropical Africa*. International African Institute, Oxford University Press.
- MALINOWSKI B. (1968). — *Une théorie scientifique de la culture*. Ed. Maspero, Paris.
- MARTY P. (1917). — *Etudes sur l'Islam au Sénégal*. Leroux, Paris.
- MASSE H. (1961). — *L'Islam*. Armand Colin, Paris.
- MERLE DES ISLES P. (1949). — *Contribution à l'étude du mouridisme : Le magal de Touba*. Saint-Louis (dactylogr.).
- MONTEIL V. (1961). — Islam et développement au Sénégal. *Cahier de l'I.S.E.A.*, n° 120 (déc. 1961).
- MONTEIL V. (1962). — Une confrérie musulmane : les Mourides du Sénégal. *Archives de Sociologie des Religions*, n° 14 (1962), pp. 77-101.
- MONTEIL V. (1964). — *L'Islam Noir*. Paris, Seuil.
- MONTEIL V. (1966). — Esquisses Sénégalaises. *Initiations et Etudes Africaines*, n° XXI, I.F.A.N., Dakar.
- NEKKACH L. (1952). — Le mouridisme depuis 1912. Dakar (dactylogr.). *Archives du Sénégal*, dossier 1 G 56.
- NIANG M. et LE ROY E. (1969). — *Eléments du Corpus Wolof : Le système foncier*. Laboratoire d'Anthropologie Juridique, Paris (multigr.).
- O'BRIEN D. B. Cruise (1967). — Towards an Islamic Policy in French West Africa (1854-1914). *Journal of African History VIII*, 2 (1967).
- O'BRIEN D. B. Cruise (1969). — *The Mourides of Senegal : the socio-economic structure of an Islamic order*. Thèse pour le Ph. D., Université de Londres (dactylogr.).



- PASK G. (1968). — *An Approach to cybernetics*. Hutchinson, Londres.
- PÉLISSIER P. (1966). — *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*. Imprimerie Fabrègue, Saint-Yrieix.
- PORTÈRES R. (1952). — *Aménagement de l'économie agricole et rurale au Sénégal*. Dakar, G.I.A. (3 fascicules multigr.).
- QUESNOT F. — Influence du mouridisme sur le tidjanisme, in *Notes et Etudes...* (voir Bourlon).
- RAULIN H. (1967). — *La dynamique des techniques agraires en Afrique Tropicale du Nord*. C.N.R.S., Paris.
- ROBINSON M. (1966). — *Islam et Capitalisme*. Paris, Seuil.
- RONDOT P. (1958 et 1960). — *L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui*. Paris, Orante.
- SINIBALDI J. (1948). — *Les Mourides du Baol*. Mémoire de l'Ecole nationale de la France d'Outre-Mer, année scolaire 1948-1949. Paris (manuscrit).
- SURET-CANALE J. (1958 et 1964). — *Afrique Noire*, 2 vol. Paris, Editions Sociales.
- SY Cheikh Tidjane (1965). — *Traditionalisme mouride et modernisation rurale au Sénégal*. Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, E.P.H.E., Paris (multigr.).
- SY Cheikh Tidjane (1967). — *L'odyssée extraordinaire du Soufi Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie sénégalaise des Mourides*. Communication au 2<sup>e</sup> Congrès des Africanistes, Dakar (déc. 1967, multigr.).
- SY Cheikh Tidjane (1969). — *La confrérie sénégalaise des Mourides. Présence Africaine*, Paris.
- SZERSZEWSKI R. (1969). — Some features of the Economic Development of Tropical Africa. *J. Dev. Stud.*, vol. 5 (1969), n° 4, pp. 239-244.
- THIAM M. (1964). — *Cheikh Amadou Bamba, fondateur du mouridisme*. Imprimerie nationale, Conakry.
- THOMAS L.-V. (1967). — L'Africain et le Sacré (réflexion sur le devenir des religions). *Bull. I.F.A.N.*, t. XXIX, série B, n° 3-4 (1967).
- TOLLEVAST A. (1965). — Une puissance : la confrérie musulmane des Mourides, in : *France-Eurafrique*, n° 164 (juillet-août 1965).
- TRIMINGHAM J. S. (1959). — *Islam in West Africa*. Oxford, Clarendon Press.
- TRIMINGHAM J. S. (1962). — *A History of Islam in West Africa*. Glasgow University Publications.
- WADE A. (1966). — *La doctrine économique du mouridisme*. Dakar, Faculté de Droit et des Sciences économiques (ronéo.). Cet article a été imprimé dans *Dakar-Matin*, numéro du 7 octobre 1969 et suivants.
- WEBER M. (1964). — *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par J. CHAVY. Paris, Plon.