

# LA PHÉNOMÉNOLOGIE DES ADIYA<sup>1</sup> À TOUBA (SÉNÉGAL) : DONNER SANS PERDRE

**Alassane SOW**

*Université Cheikh Anta Diop*

*Sociologie des religions*

*Sociosow@gmail.com*

**ALIOUNE BADARA DIANÉ**

*Professeur titulaire de classe exceptionnelle*

*université de Dakar*

---

## Résumé

À partir d'une relecture de Marcel Mauss (1924) et de Max Weber (1922) et de nos recherches de terrain, nous proposons une autre compréhension des analyses et modèles de l'économie politique qui s'appliquent à la compréhension des relations que les individus et les sociétés entretiennent avec le religieux. À travers la conception maussienne du phénomène du don comme modalité centrale de la circulation des biens et des richesses dans les sociétés de type communautaire et la conception wébérienne de la rationalité axiologique qui renvoie à une soumission à des valeurs, ce présent article montre que le modèle religieux de l'économie de Touba est régi par l'obligation de donner, de recevoir et de rendre, par l'échange généreux symbolisant et reproduisant les liens sociaux, confrériques, communautaires, les rapports de prestige et de pouvoir, les relations entre les fidèles mourides, le calife général et Dieu. Basée sur la mutualité, la confrérie apparaît comme une organisation au sein de laquelle les échanges entre dons et contre-dons différés se présentent comme un système d'assurances, de contribution, de participation, de cotisation communautaire et de crédit mutuels soutenus par une rationalité axiologique. Soumise à une logique de la dette qui tire sa force de l'orthodoxie mouride. Cette communauté est donc un marché de la dette régulé par d'incessants dons, transactions à la fois physiques et numériques et des solidarités pour réduire ses inégalités socio-économiques croissantes.

**Mots-clés** : *Adiya, donner sans perdre, communauté mouride, Touba.*

---

## Introduction

Touba est une ville du Sénégal, siège de la confrérie musulmane des fidèles, située à 194 km à l'est de la capitale Dakar dans le département de Mbacké (région de Diourbel). L'essor de cette ville est lié au grand pèlerinage qui célèbre chaque année le départ en exil du fondateur de cette confrérie. Actuellement, Touba est devenue un centre urbain dont l'extension est à la hauteur de sa croissance démographique. D'après les statistiques du dernier recensement de la population du Sénégal, le taux de croissance de la population est de 15%. On y trouve des centres commerciaux dans tous les coins de rue, les succursales de presque toutes les banques. Selon le responsable de la gestion de la grande bibliothèque de Touba, c'est en 1970, avec la grande sécheresse qui s'est abattue sur le Sénégal, que les mourides ont dû partir chercher du travail à l'extérieur du pays. Les portes du Sahara se sont alors ouvertes avec les

---

<sup>1</sup> Le mot *adiya* signifie un cadeau qu'on donne à une personne qui a fait un grand service pour l'honorer.

premières migrations dans la sous-région, notamment en Afrique de l'ouest. Cet exode a gagné les frontières méditerranéennes. Aujourd'hui, dans le monde, leur présence est si importante qu'ils ont constitué la Fédération des Dahiras Mourides (FDM). Selon le président de cette fédération, la participation des *Dahiras* est estimée à 14 % à travers la collecte des *adiya*. Cet engagement et cette aptitude pour le travail font de la communauté mouride une puissance économique, et expliquent les investissements conséquents qui s'opèrent actuellement à Touba sur le plan de l'habitat et du commerce. On y note la réalisation de plusieurs écoles coraniques, la construction de l'université et la Grande Mosquée sur la base de l'économie du religieux.

Grâce à la collecte et à la gestion des dons pieux (*adiya*), Touba a des performances économiques à long terme, se repositionne davantage sur la scène économique sénégalaise et s'érige en modèle économique de développement local à suivre. Son repositionnement économique repose sur l'impact positif de la religion sur l'organisation économique et le comportement des fidèles soutenu par le culte du travail tel qu'il est enseigné par Ahmadou Bamba Mbacké. On y note des liens forts entre la foi et la croissance économique et des déterminants d'une réussite économique et sociale. Ainsi, considèrent-ils que les comportements d'« altruisme », d'oubli de soi, d'égalité d'humeur, de recherche de la qualité, observées dans le fonctionnement de l'organisation socioreligieuse de l'économie religieuse à Touba, ne sont pas sans quelque rapport avec des attitudes directement inspirées de l'Islam et développées par le calife général : vacuité, non-dualité, détachement de l'égo, culte de l'action pure et du travail. En définitive, il est important de souligner que les *adiya* récoltés et versés pour financer les projets sociaux et religieux de la confrérie encouragent le travail et la création de richesse, ainsi que la production de biens et services dans la ville de Touba. Le partage, la redistribution et le réinvestissement de la richesse encouragent les couches sociales vulnérables à se trouver du travail ou à se perfectionner pour améliorer leur sort. À travers les mécanismes de gestion et de redistribution de l'économie du religieux, elles deviennent également plus indépendantes de l'aide et plus aptes à s'aider eux-mêmes. Les fidèles donnent le bon exemple aux autres membres de leur famille, en particulier leurs enfants, qui voient qu'il est possible de subsister en travaillant, créant une culture d'indépendance et d'entraide. Sous ce rapport, les relations entre les croyances, pratiques et représentations religieuses et la richesse ont souvent suscité, au fil de l'histoire, des débats passionnés, manifestant ainsi la difficulté à concilier l'esprit de pauvreté, la foi et les nécessités financières. Ce sujet suscite encore des interrogations dans le contexte du Sénégal. En effet, les mourides entretiennent tous un rapport particulier avec la richesse. Donc, ce sont les liens entre la foi et la richesse à Touba qui nous intéressent parce qu'ils cristallisent des questions symboliques et pratiques, qui prennent naissance dans les prescriptions éthiques et morales de la doctrine mouride. Dans le cadre de cet article, nous mettons en évidence l'existence d'un rapport étroit entre cette rationalité et la construction religieuse de l'économie de la ville de Touba par les collectes de dons pieux. Nous abordons le contexte, la problématique de recherche, avant de préciser l'approche, le cadre et la méthodologie de recherche retenus.

---

## 1. Contexte et problématique de recherche

---

Selon Ivaylo Ditchev (1997), nous vivons la fin d'une certaine modernité qui fait réapparaître le don sur la scène de la culture comme salut d'une société dérégulée. C'est le temps de l'humanitaire et du retour de communautés anciennes, des appels à la solidarité et aux sacrifices, de la responsabilisation, voire de la culpabilisation des anciens exploités. Selon l'auteur, il s'agit d'une sorte de démythification des dettes « ontologiques » et de libération de l'homme de son prochain, de la terre, de ses ancêtres. En d'autres termes, dans les sociétés actuelles, le don et le contrat changent de place dans la hiérarchie des valeurs et le discours de l'intérêt égoïste s'impose de plein droit sur la scène culturelle. Toutefois, ce lien entre don et contrat semble avoir une autre nature lorsque nous nous situons dans le contexte sénégalais, notamment celui de la communauté mouride. En effet, la concomitance entre mouridisme et prospérité économique est un fait qui est admis aujourd'hui par l'ensemble des économistes et des sociologues. La carte du développement économique de Touba se dessine très nettement au sein de la société sénégalaise et dans la diaspora. Le constat de cette prospérité repose sur le goût du travail, leur ardeur laborieuse et leur âpreté au gain. Cette prospérité est la conséquence naturelle de leur migration, repose sur l'ethos mouride et enrichit la communauté mouride. À Touba, la religion et l'économie ne sont pas forcément deux domaines opposables. En effet, les croyances et les représentations religieuses relatives à la richesse y permettent, par le biais de l'appartenance confrérique, de donner du sens à l'organisation socio-économique de la confrérie en ce sens qu'elles appellent à relativiser l'usage des biens matériels. Ce qui compte, ce n'est pas tant l'accumulation de richesses, c'est plutôt la manière de les acquérir et ce que l'on en fait. Du point de vue des croyances et représentations religieuses relatives à la richesse, les fidèles défendent l'idée selon laquelle Dieu donne plus à celui qui fait un usage à bon escient de sa fortune et condamne l'égoïsme.

Malgré les dérives capitalistes qui se développent et s'observent partout dans le monde, l'entourage du calife réussit toujours à faire croire aux fidèles que l'économie ou la richesse telle qu'elle est définie par l'orthodoxie mouride est faite pour servir l'homme, l'aider à réaliser ses besoins dans la mesure où les fidèles chercheurs de richesse ne doivent pas s'attacher aux biens éphémères du monde. À propos de la position de l'Islam sur l'acquisition de la richesse, l'imam de la grande mosquée de Touba (S-M) précise que l'Islam recommande de l'acquérir par les moyens de l'agriculture, de l'industrie, du commerce ou autres métiers sociaux légaux, c'est-à-dire reconnus par la loi et le justifie à travers ce verset (sourate 62, verset 10) : « à l'issue de la prière, dispersez-vous et allez à l'acquisition des biens de Dieu ». Selon cet imam, l'Islam ordonne aussi de préserver la richesse, une fois acquise et d'en prendre soin, non pas en la cachant sans utilité, pour s'en priver et en priver la société, mais en l'investissant, en le faisant fructifier au bénéfice de tout le monde. Ainsi, on s'enrichit personnellement tout en contribuant à la prospérité de la société. Même s'il est vrai que l'Islam recommande l'acquisition de la richesse, de la faire fructifier et de la préserver, il est important de souligner, d'après toujours cet Imam, que l'Islam est contre tout excès entre l'avarice et la prodigalité et préconise un juste milieu. Dans cette perspective, l'Islam prescrit des normes à respecter lorsqu'il s'agit de chercher et de préserver la richesse : 1) l'interdiction

du gaspillage, 2) la censure à imposer aux gens frivoles et dépensiers, 3) la mise à l'épreuve des orphelins avant de leur confier un héritage, 4) l'interdiction des moyens frauduleux dans l'acquisition de richesses, 5) l'interdiction de l'usure, de la spéculation, du trafic de la drogue, des fraudes dans les poids et mesures, du vol et des détournements de fonds et 6) la mise en œuvre de toute entreprise tendant à réaliser un gain légitime.

Selon toujours l'imam de la grande mosquée de Touba, l'aumône, troisième pratique de l'Islam, « renvoie à la nudité primordiale de l'homme qui vient nu dans ce monde et repart, également, de ce monde dépouillé de tout. Il a beau courir après les richesses, amasser des biens, thésauriser des fortunes, il ne fera que gérer au mieux ce qui ne lui appartient pas. Il ne jouit que de l'usufruit de ce qui est à Dieu ». Dans l'orthodoxie mouride, la richesse n'est pas la condition nécessaire au bonheur. Bien au contraire, c'est plutôt la générosité et le don qui rendent heureux et procurent un sentiment de satisfaction et salut. Il est bien spécifié dans le Coran que la piété va de pair avec le don : « Craignez Dieu autant que vous pouvez, écoutez, obéissez et faites largesses. Ce sera un bien pour vous. Et, ceux qui se seront préservés de leur propre avarice, voilà qui seront heureux ». (Sourate 64, verset 16). La notion du bonheur est relative à la conformité de la guidance divine et du calife général, comme le justifie encore l'imam à travers ce verset : « ...Puis, si jamais un guide vous vient de ma part, quiconque suit mon guide ne s'égarera point et ne sera pas malheureux ». (Sourate 20, verset 123).

Pour éviter la rupture, les inégalités socio-économiques abyssales et réaliser les projets de la communauté mouride, le calife général préconise des devoirs aux fidèles : vis-à-vis d'eux-mêmes, de l'autre et de la communauté. Ainsi, pour s'acquitter de ces devoirs, cette communauté met en place des milliers de *dahira*, de *kurels* et entreprises individuelles et collectives éparpillés un peu partout dans le monde, qui permettent de collecter des *adiya* (dons pieux). Elle suit, à sa manière, les principes éthiques et doctrinaux du sunnisme, mais elle présente quelques traits propres définissant un système d'économie religieuse autonome. L'organisation religieuse, économique et sociale repose sur la participation et la contribution des fidèles issus des quartiers résidentiels et de leurs périphéries. Au sein de cette organisation, on retrouve des acteurs charismatiques qui exercent un contrôle idéologique et financier sur la communauté et toutes ses sources de revenus. Le mouridisme actuel se pratique avec une dynamique rituelle stimulant l'expression des émotions et apporte des solutions efficaces aux problèmes spirituels et existentiels auxquels les fidèles font face.

À Touba, les fidèles font un usage intensif des moyens de communication de masse, notamment de la radio, de la télévision et des réseaux sociaux pour inciter tout le monde à participer à l'économie du religieux. La collecte et la gestion des *adiya* dans les différents villages et quartiers de Touba sont révélatrices à la fois de la représentation religieuse que les fidèles mourides se font des difficultés et attentes quotidiennes sociales et économiques des populations et de la construction d'un modèle de développement basé sur l'ethos mouride et la rationalité axiologique de ces fidèles. Au sein de l'espace mouride actuel, la collecte des *adiya* se fait régulièrement et revêt un sens confrérique et communautaire pour les fidèles. La richesse (numéraire, nature, temps, espace, humain, espèce) est omniprésente, circule dans les sphères intimes et familiales, les *dahira*, *kurels* et les relations entre fidèles et marabouts. Elle est perçue comme un marqueur social et religieux de première importance et délimite les

frontières entre les catégories sociales qui composent la population. À travers la collecte des *adiya* (dons pieux), les fidèles se présentent comme une communauté dans laquelle les membres doivent être solidaires les uns des autres.

Toutefois, un auteur comme François Mayaux (2003 : 643-652) estimait que les relations entre les institutions religieuses et l'argent ont souvent suscité, au fil de l'histoire, des débats passionnés, manifestant la difficulté à concilier l'esprit de pauvreté et les nécessités financières d'une institution complexe. Ce sujet donne lieu, aujourd'hui, à de nombreux questionnements. Mieux Lionel Obadia (2013) semble faire le même constat que Mayaux lorsqu'il remarque qu'un peu partout dans le monde, les religions s'accommodent d'une mondialisation économique qui, pourtant, véhicule des valeurs et des logiques apparemment opposées à celles de la religion. L'auteur estime que les religions sont hostiles, par principe mais non dans les faits, aux choses de l'argent et au commerce et n'en ont pas moins été des agents particulièrement actifs du développement des systèmes économiques. En retour, ceux-ci ont contribué à façonner les dogmes et les formes des religions. Cependant, l'auteur suggère en même temps qu'une révision des rapports entre économie (s) et religions s'impose dans le contexte actuel. En effet, depuis les années 90, les analyses et modèles de l'économie politique s'appliquent à la compréhension des nouvelles relations que les individus et les sociétés entretiennent avec le religieux. C'est dans cette perspective que s'inscrit notre question de recherche suivante : quels sont les croyances, représentations, comportements religieux d'oubli de soi et de recherche du salut divin et califal qui déterminent le lien entre l'éthique mouride et l'esprit communiste des fidèles à Touba ?

L'analyse des données exploratoires atteste cette compréhension des nouvelles relations dont parle Obadia. En effet, la collecte des *adiya* (dons pieux) n'est pas sans intérêts religieux et symboliques et est vue comme une obligation confrérique ou une dette envers le fondateur de la confrérie qui s'est sacrifié durant toute sa vie pour l'accomplissement de la mission que Dieu lui avait confiée. Elle ne se réduit pas à l'altruisme, mais elle est aussi, si nous reprenons Marcel Mauss, un moyen stratégique pour obtenir un « contre-don ». Inscrite dans la logique du don/contre-don dont parle cet auteur, la collecte des *adiya* permet de créer et d'entretenir des liens sociaux et religieux entre les fidèles, le calife et Dieu. La collecte des *adiya* (dons pieux) procure au fidèle mouride donateur une forme de prestige et d'honneur qui est associée à sa participation financière ou en nature ou en espèces dans le développement de la communauté. La liberté et la non-garantie de retour permettent de caractériser le don/contre-don des autres formes d'échange : celui qui reçoit le don peut exercer sa liberté de choisir, entre s'engager à le rendre ou de s'abstenir de le faire. Sous ce rapport, la collecte des *adiya* (dons pieux) est née dans les représentations et croyances d'avoir reçu, c'est-à-dire au départ tous les fidèles mourides sont en état de dette vis-à-vis du fondateur du mouridisme. Par exemple, en 2021, S-B-M, fille aînée de S-S-M, avait remis 16 millions fcfa au calife général des mourides pour témoigner de son implication dans l'éducation religieuse des jeunes *talibés* (disciples) à Touba.

À travers l'observation participante des campagnes de collecte des *adiya* (dons pieux) à Touba, nous constatons chez les fidèles un impératif de générosité et de don. La collecte et les mécanismes de gestion et redistribution des *adiya* fonctionnent à la fois comme un moyen de libérer le fidèle riche et de secourir le

pauvre. C'est parce que la richesse est perçue comme un piège qui conduit naturellement à l'idolâtrie, en donnant à l'argent la place réservée à Dieu, que le calife exhorte vivement les fidèles mourides riches à se libérer de cette tentation par la générosité et le don. La pauvreté matérielle n'est pas un idéal à atteindre, mais une inégalité sociale et communautaire à combattre. On invite à la pauvreté intérieure, c'est-à-dire à une attitude d'humilité, d'ouverture, d'accueil, de confiance vis-à-vis de Dieu, du calife général et du prochain.

---

## **2. Cadre, méthodologie et approche théorique de recherche**

---

À propos du cadre d'étude, les enquêtes ont été menées à Touba. En effet, Touba constitue la capitale de la confrérie où on observe les rapports intimes entre développement socio-économie et religion sans accommodement aux évolutions du système capitaliste où l'individu ne pense qu'à lui et ses propres intérêts égoïstes au détriment du collectif ou groupe. La ville de Touba comprend 25 quartiers et 63 villages. Nous y retrouvons des représentants du calife mandatés et chargés de définir les politiques religieuses et communautaires de la collecte des *adiya* pour les verser auprès du calife. Les fidèles y apparaissent comme des acteurs solides, unis, soudés, obéissant aux normes de comportement de leur univers religieux et fédérés par leur conscience communautaire. En termes clairs, il s'agit bien d'une communauté religieuse caractérisée par la solidarité, l'altruisme, la confiance et le caractère indéfectible des relations. La similitude des positions d'acteurs et la conscience de faire partie de la même action collective les amènent facilement à s'entendre sur les valeurs de la confrérie. De même, l'action collective des fidèles les conduit souvent à se trouver dans des situations d'alliance et de coopération, en fondant leurs actions sur des situations concrètes à traiter et non pas sur une conception préétablie des rapports de force à développer. Le système social qu'ils sont parvenus à élaborer les amène à s'entraider, à partager une conception commune du travail et des projets socio-religieux collectifs du calife de Touba, à se soutenir affectivement. Donc, si nous avons choisi la ville de Touba, c'est parce qu'elle se présente comme un espace où donner est un « besoin », car donner est la seule manière de faire et réaliser des projets collectifs et de vivre en communauté.

Au plan méthodologique, selon notre question de recherche qui est type analytique, nous avons trouvé nécessaire de mobiliser la méthode qualitative. Le choix de cette méthode nous permet d'avoir des données qualitatives pour mieux analyser la question du rapport entre religion et développement socio-économique. À propos du choix des cibles, nous avons pris dans chaque quartier ou village le représentant du calife et nous avons interrogé les fidèles et les populations qui bénéficient des dons. En ce qui concerne la collecte des données qualitatives, 25 entretiens libres (soit 5 entretiens de groupe) dans les quartiers et 63 entretiens libres (soit 10 focus-group) dans les villages. Nous avons effectué 10 observations participantes et directes lors des campagnes de collecte dans ces quartiers et villages et au sein de la Résidence du calife général des mourides lors de la remise des *adiya* aux chargés de la gestion, du suivi et de la redistribution. Ces observations directes et participantes nous ont permis de recueillir une grande masse de données photographiques qui nous ont servis d'illustrations dans le cadre de notre analyse inscrite dans une approche

théorique combinant la théorie du don/contre don de Marcel et les travaux et les réflexions de Max Weber sur la rationalité axiologique.

À travers le concept de « rationalité axiologique », Max Weber (1922) montre que les individus agissent en fonction de valeurs, sans forcément se soucier des conséquences de leurs actions. Autrement dit, selon l'auteur, la rationalité en valeur des individus est une action qui consiste à agir par conviction et dans laquelle l'individu est guidé par une certaine conception de son devoir. L'action rationnelle en valeurs repose sur l'adéquation entre l'acte de l'individu et les valeurs auxquelles il adhère. La rationalité en valeur porte sur la valeur intrinsèque de l'acte. En nous inspirant de Max Weber, nous voyons que la préoccupation des mourides est, à travers la collecte des *adiya*, plus religieuse que matérielle dans le sens où ils sont dans ce que Max Weber appelle une « ascèse intra-mondaine ». Comme Max Weber (1905) l'avait remarqué chez les chrétiens, les fidèles mourides, dans leur gestion de la richesse, se comportent comme des « ascètes » et « désintéressés ». En d'autres termes, au lieu de chercher la richesse pour leur plaisir, les fidèles des *adiya* choisissent une vie sobre et réinvestissent leur richesse numéraire dans les chantiers de la confrérie mouride pour recevoir en retour la bénédiction divine et califale. En un mot, leur conscience confrérique favorise la collecte massive des dons pieux. À l'instar de Max Weber, nous établissons ainsi un lien étroit entre la piété, l'ethos mouride et l'attitude altruiste des fidèles. Ces derniers cultivent une rationalité axiologique et préfèrent la redistribution de la richesse à l'épargne et aux calculs capitalistes égoïstes. Comme Max Weber (1905) le soulignait en milieu protestant, la richesse est, chez les fidèles, un signe de la grâce gratuite de Dieu qui les oblige à la redistribuer pour la faire croître sans l'utiliser pour eux-mêmes. Ce devoir de redistribution explique aussi l'importance des oeuvres de charité. Pour Marcel Mauss (1923), le don/contre-don est une forme de contrat social, basé sur la réciprocité, pour appartenir à une société. Le don/contre-don a une logique économique, sociale et symbolique. Le don/contre-don se présente comme un contrat fondateur des liens sociaux, c'est-à-dire une prestation obligeant mutuellement donneur et receveur et qui, de fait, les unit par une forme de contrat social. Le donneur a une forme de prestige ou d'honneur dans le fait de savoir-donner, quant au receveur, il doit d'abord savoir-recevoir et doit ensuite savoir-rendre à d'autres « un équivalent » de ce qu'il a reçu. Donner, ce n'est pas donner quelque chose, c'est se donner dans ce que l'on donne. La théorie de Marcel Mauss (1925 : 266) repose essentiellement sur six postulats : (i) le don/contre-don n'est pas gratuit, mais oblige la personne qui l'a reçu à rendre ; (ii) il ne se réduit pas à l'altruisme, mais il est aussi un moyen stratégique pour obtenir un contre-don ; (iii) le don/contre-don permet de créer et d'entretenir des liens sociaux entre les individus, non seulement dans la sphère des proches mais dans toute activité sociale : pour vivre en société, il faut savoir demander, savoir donner, savoir recevoir, et savoir rendre ce que l'on a reçu ; (iv) le don/contre-don procure au donneur une forme de prestige et d'honneur qui sera associée à sa prestation ; (v) la liberté et la non-garantie de retour permettent de caractériser le don/contre-don et de le différencier des autres formes d'échange : celui qui reçoit le don peut exercer sa liberté de choisir, entre s'engager à le rendre ou de s'abstenir de le faire ; (vi) le don s'initie dans le sentiment d'avoir reçu et il s'étend ensuite dans différentes micro ou macro-communautés.

En un mot, mobiliser la théorie du don dans le cadre de cet article pour analyser la nature des rapports sociaux caractérisant le monde du travail a, selon Norbert Alter (2002), bien évidemment quelque chose de pertinent. En effet, toutes les études sur le rapport entre le mouridisme et l'économie montrent que la confrérie n'est pas un lieu de profit, de calcul utilitariste, de praxis et ne se définit pas selon l'ordre du calcul et du résultat et de l'action, mais plutôt un espace d'échange social et religieux favorisant la capacité à coopérer. Les échanges socioreligieux de ce lieu reposent sur l'intérêt symbolique, qui croise pleinement la théorie du don parce qu'il recoupe en fait plusieurs types d'intérêt (symbolique, économique).

Finalement, si nous avons retenu la théorie du don/contre de Marcel Mauss (1923-1924), c'est parce qu'elle met en évidence le fait que le prestige est lié au rôle d'une personne ou d'un clan dans la circulation des richesses et non dans l'accumulation de celles-ci. En termes clairs, Marcel Mauss avait nommé les formes archaïques de l'échange en différenciant les liens qui relèvent de l'alliance (constamment à renégocier) et ceux qui relèvent du contrat (dont les termes sont déterminés lors de l'engagement – nous dirions aujourd'hui de la signature). Dans le contexte actuel de Touba, ce recours à la théorie de Marcel Mauss permet de voir dans quelle mesure les prestations sociales et religieuses totales se font dans un cadre de confiance mutuelle impliquant de longs laps de temps entre les dons et les contre-dons chez les fidèles. Donc, nous croyons possible et utile de proposer une réflexion personnelle d'ordre théorique et empirique et alimentée par une discussion avec des auteurs défenseurs de la théorie du don/contre don de Marcel Mauss et la pertinence du concept de « rationalité axiologique », les affinités électives entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme dont parle Max Weber. Donc, l'objectif de cet article est d'analyser les croyances, représentations, comportements religieux d'oubli de soi et de recherche du salut divin et califal, qui déterminent le lien entre l'éthique et l'esprit communiste des fidèles à Touba.

---

### **3. Présentation et analyse discutée des résultats de la recherche**

---

Après avoir décrit le contexte, posé/formulé la problématique et précisé l'approche, le cadre et la méthodologie de recherche, le cadre d'analyse et d'interprétation de notre article comprend trois points. Dans un premier temps, l'accent est mis sur le passage des modalités de collecte aux mécanismes de gestion et redistribution des *adiya*. Dans un second temps, nous mettons en relief les représentations et croyances désintéressées qui sous-tendent la collecte des *adiya*. Enfin, nous analysons les mécanismes de gestion et redistribution des *adiya* chez les mourides.

---

#### **3.1. Des modalités de collecte aux mécanismes de gestion et redistribution des *adiya* à Touba**

---

Au sein de l'espace califal, on retrouve des légistes, économistes et juristes qui définissent les modalités de l'acquittement des *adiya* en numéraire, nature, temps, espace et humains, et les mécanismes de gestion



après la collecte des *adiya*. Parmi ces modalités de collecte, nous retrouvons : quêtes, casuel, dîme, charité, aumônes, offrandes et legs. La confrérie s'appuie sur un ensemble de dispositifs de gestion et de redistribution qui, pour être efficaces, restent « discrets » aux yeux de l'entourage du calife. Pour répartir les responsabilités en leur sein, le calife met en avant une lecture religieuse de l'économie ou de la richesse collectée, « enchantée », des « dons et des talents » au travers desquels Dieu et le fondateur du mouridisme sont censés « appeler » chacun à une tâche particulière. Cette lecture assure une égale dignité à tous les fidèles, en mettant symboliquement sur un même pied celui qui a le « don » d'agir pour la confrérie et son « frère » qui, a quant à lui, « reçu du calife le don et la capacité de tout ce qui est organisation et tâches matérielles ».

L'analyse des données relatives à la provenance des *adiya*, les chargés de la collecte et de la gestion au sein de la famille maraboutique de Touba dévoile les sources suivantes : 1) legs ou dons faits par des particuliers, 2) revenus que la communauté mouride tire de ses propriétés, 3) revenus qu'elle tire de ses placements financiers, 4) aides et subventions des hommes d'affaires appartenant à cette communauté, 5) aides et subventions des collectivités locales, 6) dons faits par des entreprises et 7) dons et subventions de l'État du Sénégal. La perception de l'ordre d'importance des différentes ressources se rapproche davantage de la réalité, avec la mise en avant des dons et legs faits par les particuliers qui constituent effectivement la ressource prépondérante des fidèles. L'identification de ces 7 principales sources met en évidence trois types de donateurs :

<b>Profils des donateurs</b>	<b>Description des profils donateurs</b>
<b>Les plus informés et proches du calife</b>	Ce sont les plus nombreux. Fidèles fervents pratiquants, ils ont globalement une opinion positive du rôle de la communauté, pensent qu'elle communique clairement sur sa situation financière et que cette dernière doit être de plus en plus développée. Ils ont, par ailleurs, une vision plus réaliste des ressources dont la confrérie bénéficie au fur et à mesure qu'elle s'élargit un peu partout dans le monde.
<b>Les plus éloignés du calife</b>	Ils constituent le deuxième groupe de donateurs. À l'opposé du premier groupe, ils sont des fidèles modérés et qui reconnaissent le rôle que joue la communauté dans la société sénégalaise ou auprès des plus démunis. Ils estiment que les représentants du calife ne gagnent pas bien leur vie, que l'entourage du calife est moins riche.
<b>Les moins soumis à l'orthodoxie mouride</b>	Ce groupe juge positivement le rôle de la confrérie, mais manifeste une relative défiance envers ses réalités financières. Pour eux, la confrérie est riche, les représentants du calife dans les différents quartiers de Touba doivent travailler pour gagner bien leur vie ; et, si la confrérie a des problèmes financiers, elle n'a qu'à solliciter l'État. Ils estiment que la confrérie sollicite trop les gens pour leur demander de l'argent. Ainsi, ils considèrent souvent que la confrérie ne devrait pas demander de l'argent pour des cérémonies.

Les fidèles entretiennent un rapport particulier avec la richesse dans les sens où il existe des dispositifs confrériques qui organisent concrètement la collecte, la gestion et les mécanismes de redistribution des *adiya* (dons). Ces dispositifs s'appuient sur l'expérience subjective des croyants et la culture. Loin de l'économie capitaliste observable un peu partout dans le monde, la confrérie met en place, sur la base d'une économie religieuse axée sur des représentations

désintéressées de la richesse et le devoir religieux de redistribution, un ensemble de mécanismes discrets, voire invisibles qui visent à garantir à la fois une gestion rationnelle des *adiya* versés. Autrement dit, la religion et l'économie ne s'accommodent pas des évolutions du système capitaliste. Le financement participatif des activités économiques et sociales de la ville de Touba est assuré par la collecte des dons/contre dons. Ce financement repose sur la croyance selon laquelle donner, c'est renforcer sa foi personnelle et son appartenance religieuse.

En réalité, l'entourage du calife a une politique de communication adaptée à chaque type de donateur représentant des enjeux bien différents. Concernant les « bien informés », il s'agit de poursuivre un effort d'explicitation en sollicitant d'une manière responsable leur solidarité et leur générosité. Une communication de proximité sur des thèmes précis (le denier de la communauté, les legs, les quêtes...), visant à améliorer encore le lien avec cette population, est largement privilégiée. Selon Alassane Sow, Mouhamed Moustapha Dièye et Ibrahima Dia (2022), les fidèles qui vivent dans la diaspora, sont informés des quêtes des *adiya* via Facebook, Twitter, YouTube, Myspace, Wikipédia, WhatsApp, TikTok, courrier électronique, le courrier postal, Instagram, Télégram, etc.), ils contribuent à travers les transferts d'argent modernes (wave ou orange money, westerunion, etc.) à la culture du don. Enfin, les « donateurs les plus réceptifs » représentent sans doute la cible de communication prioritaire. Face aux réticences de certains donateurs, la confrérie peut, en effet, trouver auprès de la diaspora et de la population active de Touba de nouveaux soutiens. Les dons pieux en numéraires issus des quêtes servent au fonctionnement quotidien des résidences et des mosquées sous le contrôle du calife général (climatisation, électricité, entretien des mosquées, résidences, solidarité).

Pour mieux comprendre la collecte des dons qui proviennent de la diaspora par le biais des réseaux sociaux et les nouveaux moyens de transfert d'argent, il est important de nous référer à Wassim Mimeche, Bernard Fallery et Florence Rodhain (2013). En effet, ces auteurs, en travaillant sur le don-contribution comme une nouvelle culture des réseaux numériques dans l'e-recrutement, montrent que le contenu et la forme des échanges sur les réseaux numériques dessinent les contours d'une nouvelle culture, celle de la contribution. De ce point de vue, la contribution à l'économie de Touba relève non seulement d'une logique de don/contre don mais aussi d'une logique d'intérêt calculé. Sous ce rapport, on peut alors voir apparaître une nouvelle logique des transactions sur les réseaux, celle du « don/contribution ». Les formats que prennent ces échanges définissent différents « genres de contribution » socialement et religieusement admis. Les associations confrériques sont, aujourd'hui, face à des « donateurs numériques », dont les comportements relèvent de cette logique de don/contribution en ligne, et dont les échanges s'organisent dans le cadre d'un répertoire numérique des genres de contribution, même s'il n'occulte pas la collecte physique des dons. Pour les fidèles, « la terre et tout ce qu'elle contient appartiennent à Dieu ».

Si nous considérons l'idée de Jacques Godbout (2000) selon laquelle le don cérémoniel est une procédure de reconnaissance publique entre partenaires, nous nous rendons compte que certaines quêtes de dons cérémoniels sont ordonnées, car elles sont affectées à un usage spécifique dans le cadre des grandes fêtes religieuses ou des chantiers de la communauté. Faite au moment des grandes cérémonies religieuses, la quête des *adya* est un signe de notre

participation au sacrifice confrérique. L'argent que l'on donne représente une offrande spirituelle. Par exemple, la quête dite du « denier de Serigne Saliou Mbacké » permet de venir en aide à la ville de Touba en développement. Par ailleurs, le casuel, participation donnée lors d'un baptême, d'un mariage ou de funérailles, permet de participer aux frais généraux des grandes infrastructures confrériques (mosquées, universités, instituts arabes, cimetières et résidences pour hôtes) et de couvrir les frais occasionnés par l'ouverture d'une nouvelle mosquée ou d'une nouvelle résidence pour agrandir l'administration du pouvoir califal dans la cité de Touba. Cette offrande est faite au cas par cas, d'où son nom, pour des cérémonies bien identifiées. Les offrandes que l'on peut faire pour les défunts et à l'occasion de prières collectives dans les grandes mosquées de Touba (la prière de vendredi) viennent compléter les dons reçus directement par le cercle califal lors des visites accordées aux hommes politiques, hommes d'affaires et aux fidèles très nantis venus chercher des prières auprès du calife. Une autre manière de soutenir les couches vulnérables est de faire un legs. Les legs, plus imprévisibles que les autres recettes, font partie des rentrées « exceptionnelles » des groupements confrériques établis au sein de Touba et permettent d'équilibrer les budgets de « l'État mouride ». Tous ces dons sont complémentaires et ont une place bien précise dans le fonctionnement de l'économie religieuse.

Au total, pour rappel, tous les jours, les différents représentants du calife sur l'étendue du territoire, notamment à Touba et dans la diaspora lui remettent leur *adiya*. La richesse que les fidèles redistribuent reflète la nature du rapport entre le calife, Dieu et les fidèles. La première chose est d'offrir à Dieu et au calife nos vies, de nous consacrer à eux. Le don d'une partie de nos biens en est une preuve. Dieu ne peut agréer les dons de celui qui se donne bonne conscience parce qu'il aura prouvé sa générosité ainsi, en pensant qu'il mérite alors la bénédiction de Dieu... À Touba, les domaines économique et spirituel sont intimement liés. Revenir vers le Seigneur et le calife, c'est remettre à l'honneur l'offrande. Sous ce rapport, l'analyse des résultats à la lumière de la théorie maussienne du don/contre don indique que les dîmes, les offrandes et certains sacrifices traduisent la reconnaissance pour les bénédictions reçues du calife général, la consécration pour Dieu, l'amour pour le prochain ; ils servent à ce que certains soient au service de Dieu. Ils reflètent leur engagement devant Dieu basé sur l'initiative de leur générosité et de leurs possibilités. Ce goût du réinvestissement collectif est également renforcé au sein de la confrérie par le fait que le fidèle est quelqu'un qui oublie ses besoins personnels par un ascétisme assez rigoureux. Il s'interdit de jouir de façon futile de la richesse qu'il a gagnée, notamment par l'achat d'objets de luxe ou toutes sortes de dépenses somptuaires. Pour cette raison, le fidèle, même fortuné, est quelqu'un qui peut s'imposer une vie très simple et d'apparence modeste et communautaire.

---

### **3.2. De l'économie encadrée dans le religieux : des représentations et croyances désintéressées de la richesse à la redevabilité**

---

Dans un contexte religieux où l'on dit toujours que le plus important est d'appartenir à une confrérie mais d'« ouvrir son cœur au calife », la collecte et la gestion des *adiya* sont perçues comme des moyens pour « produire et garder la relation entre l'autorité califale et les fidèles ». Le versement régulier et

inconditionnel des *adiya* auprès du calife est vu avant tout comme l'expression d'une fidélité durable, d'une communication maintenue avec la communauté mouride, Dieu et le calife général des fidèles. Servant à mettre en place une économie religieuse pour la réalisation des projets du calife et à faire face aux périodes de difficultés, ce versement est déterminé par le principe confrérique selon lequel verser l'*adiya* est une manière et un moyen de résoudre ses difficultés dans le sens où cela ouvre les écluses du ciel et permet d'être béni par Dieu et le calife. Très répandue, une telle croyance est vécue par tous les fidèles mourides comme une réalité vérifiée dans la mesure où chaque fois qu'ils remettent l'*adiya* au calife, ils voient que leurs difficultés existentielles s'arrangent. Autrement dit, la collecte, la gestion et la redistribution des *adiya* par l'entourage du calife comprennent d'une part des éléments de croyance. Ces derniers sont focalisés sur l'établissement d'une relation personnelle avec Dieu et le calife et une inversion logique (donner plus pour être béni et reconnu plus). D'autre part, une rationalisation des comportements qui renvoie à la manière dont le fidèle doit gérer religieusement sa richesse afin de pouvoir verser régulièrement l'*adiya*. Les fidèles participent à un système socio-économique religieux et conçoivent la richesse comme un moyen efficace d'acquisition de biens symboliques tels que santé, paix, bonheur, confort spirituel, etc. Pour eux, le versement des *adiya* est la façon la plus usuelle de faire des dons à Dieu et de faire plaisir au calife, ainsi qu'à son entourage. Elle est tellement prise au sérieux qu'elle constitue la première parcelle prélevée sur le salaire, les récoltes agricoles, les revenus et réservée à cette fin. Certains fidèles instruits et salariés vivant au Sénégal ou dans la diaspora choisissent même les billets de banque les plus neufs ou des chèques pour les offrir à la confrérie, comme le donnent à voir les images ci-dessous.



Comme Jacques Godbout (2000) qui propose une solution de rechange à une conception utilitariste de l'homme, conception qui réduit l'analyse des relations humaines à leur dimension économique, nous pouvons dire que les dons forment un système de relations sociales et religieuses. Dans ce système, le fidèle donateur est considéré pour son penchant à donner. Autrement dit, il s'y atteste qu'il est susceptible de liberté et de désintérêt, c'est-à-dire qu'il fait valoir la liberté de son prochain. On n'y donne pas pour recevoir et perdre, mais pour que

l'autre donne. Par exemple, l'analyse des données photographiques obtenues dans les lieux de collecte des *adiya* révèle une conception désintéressée de la richesse fondée sur les croyances et les représentations religieuses des fidèles. La richesse acquise par le travail doit circuler et être partagée au sein de la communauté, c'est-à-dire elle ne se réduit pas à sa dimension matérielle. Les représentations et croyances désintéressées des fidèles donateurs attribuent à la pratique de l'*adiya* son sens communautaire, social et religieux et définissent économiquement leur appartenance à la confrérie. Il s'agit du capital religieux et social qui contribue à déterminer leur position dans cette confrérie. D'après ces fidèles, si Dieu possède tout, il est évident que tout ce qu'ils ont lui appartient. Dans les entretiens que nous avons réalisés, ils se présentent plus comme des gérants que comme des propriétaires de leur richesse. Au fond, les fidèles donateurs tiennent légèrement les choses du monde et invitent à ne pas s'accrocher trop à ces possessions et richesses et prennent soins de ce que Dieu leur donne. Comme le laissent penser les images ci-dessous, la foi et le salut ne relèvent pas des biens matériels en soi, mais plutôt des dons.

Image 3. Séance de remise d'*adiya* auprès du calife



Source : Enquête de terrain, avril 2022.

Image 4. Valise d'argent en guise d'*adiya*



Source : Enquête de terrain, avril 2022.

Si nous considérons le principe maussien selon lequel le don/contre-don permet de créer et d'entretenir des liens sociaux entre les individus, non seulement dans la sphère des proches mais dans toute activité sociale et pour vivre en société, il faut savoir demander, savoir donner, savoir recevoir, et savoir rendre ce que l'on a reçu, il est frappant de constater combien les fidèles sont animés d'une joie débordante quand ils s'acquittent de leur *adiya* et ils font preuve d'une très grande générosité créatrice de liens sociaux et religieux. Selon les fidèles qui versent leur *adiya* auprès du calife et son entourage, l'être humain n'a rien apporté en venant au monde. Les fidèles qui veulent s'enrichir tombent dans la tentation, le piège et beaucoup de désirs insensés et pernicieux qui les plongent dans la ruine et la perte. L'amour de la richesse abondante est une source de maux ; et certains fidèles qui possèdent de la richesse, se sont égarés loin de la foi, et se sont jetés eux-mêmes dans bien des tourments. Les mourides qui s'acquittent de l'*adiya* se définissent comme des « hommes de Dieu et du calife », évitent la richesse abondante et recherchent la justice, la piété, la foi, l'amour, la patience, la douceur à travers les prières du calife récepteur et redistributeur des *adiya*. Dans les représentations et les croyances confrériques des fidèles, la

richesse est plus perçue comme une épreuve que comme un bien en soi. Religieusement parlant, la fortune est une sorte de mise à l'examen de l'homme riche quant à son attachement viscéral aux biens de ce monde. Mais, tant que la richesse n'est pas une fin en soi, elle est neutre. Elle n'a pas à être mal ou bien vue. S'enrichir pour entreprendre et fructifier les investissements en vue de produire et faire profiter tout l'entourage et par-delà l'ensemble de la société, devient un acte louable. En revanche, amonceler des fortunes sans les recapitaliser ni les réinjecter dans les circuits de production est détestable au sein de la communauté.

Dans certaines situations, le comportement des riches fait glisser sur la pente raide de la tyrannie. Dans la tradition islamique, le Coran attire l'attention des croyants sur cette conduite afin de se prémunir de ses méfaits : « Prenez-garde ! Vraiment l'homme devient rebelle, dès qu'il estime qu'il peut se suffire à lui-même à cause de sa richesse ». (Sourate 96, versets 6 et 7). C'est pour cela que le troisième pilier de la pratique culturelle en islam est l'aumône ; cette pratique est souvent considérée comme légale. Curieux adjectif pour un acte charitable qui doit être spontané, laissé à l'élan de générosité des croyants. En principe cet acte ne doit pas être soumis à l'obligation de la loi. Mais, il se trouve qu'effectivement, l'aumône est une prescription fondamentale légalisée par de nombreuses injonctions coraniques. Elle relève de la loi de Dieu et est essentiellement orientée vers le divin. Elle est nommée tantôt *zakat*, tantôt *sadaqa* signifiant à la fois purification et accroissement. C'est dire l'importance dans la vie religieuse des croyants, que revêt l'acquiescement de l'aumône. Elle est homogène à la foi et va de pair avec la piété. Donc, s'acquiescer de l'aumône revient à purifier l'âme, afin de recevoir les bénédictions divines par l'action bienfaitrice du prophète de Dieu.

En somme, l'aumône renvoie spirituellement parlant à la nudité primordiale de l'homme qui vient nu dans ce monde et repart, également, de ce monde dépouillé de tout. Il a beau courir après les richesses, amasser des biens, thésauriser des fortunes, il ne fera que gérer au mieux ce qui ne lui appartient pas. Il ne jouit que de l'usufruit de ce qui est à Dieu. Autant en donner, alors, une part à ceux qui sont dans le besoin. C'est un droit divin qui leur est accordé. En gros, dans une optique de répartition équitable des richesses, les pauvres couches sociales reçoivent ce qui leur est dû de la part de leur Seigneur par l'intermédiaire du croyant qui, riche et aisé, est encore une fois éprouvé par la fortune. Il doit assumer ses responsabilités dans la cité et contribuer à alléger la souffrance de ses semblables. Comme le notaient Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot (2016) quand ils étudiaient la richesse en milieu bourgeois, il s'agit du capital culturel, religieux et social, c'est-à-dire les formes les moins visibles de la richesse, qui déterminent la position, l'identité et l'appartenance des fidèles. Dès lors, on comprend mieux maintenant le postulat maussien selon lequel le don/contre-don n'est pas gratuit, mais oblige la personne qui l'a reçu à rendre. Ce postulat de Mauss nous sert de transition pour aborder le point relatif aux mécanismes de gestion et de redistribution des *adiya* chez les mourides.

---

### **3.3. Mécanismes de gestion et redistribution des *adiya* chez les mourides**

---

L'analyse des données relatives aux mécanismes de gestion et de redistribution des *adiya* au sein de l'espace califal démontre que la richesse numéraire reçue

est gérée et redistribuée par différentes formes de circuits. Une partie est accumulée dans la maison califale parce qu'elle permet de régler les sollicitations quotidiennes des fidèles issus de couches sociales défavorisées. Une autre partie est placée dans les 15 agences bancaires que compte la ville de Touba, car elle constitue un capital et un patrimoine. À propos des modalités de collecte des *adiya* chez les fidèles, on retrouve des enveloppes, valises, chèques, mises à leur disposition auprès des chargés de collecte. Ces enveloppes offrent la possibilité de combiner des dons identifiés comme « dîme » avec d'autres dons identifiés comme « offrandes ». Cette façon de faire autorise une dépersonnalisation du don, la dîme exprimant la force et la constance d'un engagement religieux, tandis que l'offrande traduit « l'excellence du cadeau donné sans motif, celui qui vient du cœur et non des conventions sociales ou religieuses. Pour les chargés de la gestion des *adiya*, le jeu entre dîme et offrandes constitue avant tout un « baromètre » indiquant à la fois le fonds de roulement dont dispose la communauté et le niveau d'enthousiasme des fidèles. Les modalités de collecte et la méthode califale de gestion des *adiya* au sein de l'espace califal supposent que deux conditions au moins soient remplies. La première, c'est que soit inculquée aux membres de la confrérie – aux yeux de qui les dons s'inscrivent avant tout dans un rapport personnel avec un Dieu qui « lit dans les cœurs ». La seconde condition, c'est que les besoins financiers de la communauté ne sont jamais perçus comme une contrainte imposée à ses membres, comme le donnent à voir les images ci-après.



Si nous nous inspirons d'Alain Caillé (2007), nous voyons que, sous le désintéressement affiché des fidèles, il y a de l'intérêt individuel qui se cache ou qui agit. Autrement dit, même s'il y a du désintéressement, on peut noter une certaine ouverture intéressée constitutive à l'altérité. Ces dons confrériques revêtent l'apparence de la générosité spontanée, mais ils sont en fait obligés. Même s'ils sont faits par obligation confrérique, il y a une part d'indétermination et de liberté sans laquelle la magie du don n'opérerait pas. Dans les faits, chez les mourides des *adiya*, le versement des dîmes est une obligation de l'Islam qui les invite à consacrer la dîme de leurs récoltes comme une offrande à Dieu. Cette pratique est de mise sous diverses formes pour encourager les membres de la confrérie à soutenir le service que Dieu a confié au calife général. Les offrandes

faites lors des cultes, des cérémonies religieuses (*gamous, ziyara, etc.*) servent principalement à soutenir des activités de la communauté, des actions de solidarité ou à couvrir les frais d'entretien de leurs locaux, cimetières et lieux de culte à Touba. Les offrandes sont perçues comme des actions de grâce, c'est-à-dire des gestes de reconnaissance car, pour le mouride, tout est fondamentalement don de Dieu. La solidarité se vit tant au niveau de la communautaire qu'au niveau individuel, comme le disait Marcel Mauss lorsqu'il estimait que le don s'initie dans le sentiment d'avoir reçu et il s'étend ensuite dans différentes micro ou macro-communautés. Les questions financières dépassent souvent le cadre de la sphère confrérique en ce qu'elles aident d'autres missions, œuvres, projets à court terme ou à long terme. Chaque année, le calife tient des rencontres pour parler des besoins, des projets globaux ainsi que des projets plus spécifiques de la confrérie. Il y a donc partage selon les ressources de chacune. Les riches ne deviennent pas de plus en plus riches, sans tenir compte des autres ; les plus pauvres peuvent ainsi avoir accès à certains privilèges.

Comme le soulignait Norbert Alter (2009) dans ses travaux en entreprise, le besoin de coopération à l'intérieur de la confrérie mouride se fait sentir dans tous les domaines de la vie sociale. Ce besoin s'inscrit, si nous reprenons Marcel Mauss, dans la perspective de Norbert Alter, dans un mouvement de « donner, recevoir et rendre ». Cela se traduit par des échanges sociaux, religieux, communautaires, la mobilisation individuelle, collective, les émotions, le don du temps (coup de main dans les travaux champêtres et les chantiers du califat) et de la générosité. Le don vise, aussi bien à l'égard des populations qu'au sein de « l'être collectif » qu'est la confrérie, la reconnaissance, la gratitude mais aussi le sentiment d'exister en tant que fidèle. L'analyse des entretiens effectués auprès des donateurs d'*adiya* à Touba montre que le don est à l'œuvre partout, même là où on ne s'y attend pas. Quand la confrérie attend la mobilisation des donateurs par le travail, son efficacité et son développement dépendent aussi de leurs dons, à plus forte raison face aux transformations constantes de l'environnement économique, social et religieux. C'est pourquoi le calife général et son entourage savent forcément reconnaître ces dons et disposent de procédures de collecte, contrôle et de méthodes de management en amont et en aval pour les définir et les planifier dans une communauté religieuse qui fait appel à l'adaptation et à davantage de confiance, afin de reconnaître la juste valeur du don et du contre don. À travers les informations véhiculées par ces images ci-dessus, se justifie toute la pertinence de la théorie de Marcel Mauss quand il souligne que le don/contre-don procure au donneur une forme de prestige et d'honneur qui sera associée à sa prestation.

À la lumière des travaux de Norbert Alter (2009), il est important de noter que la visibilité de l'action politique, économique et sociale de la confrérie dépend évidemment de la conviction et de la mobilisation des fidèles, ainsi que des moyens matériels et économiques qu'ils sont capables de mobiliser. Les *adiya* (espèces, nature, espace, temps, argent) qui sont donnés ont une destination prioritaire : l'investissement dans les grands projets religieux, sociaux et économiques de la confrérie mouride. Par exemple, le calife de Darou Salam a remis au calife général des mourides une valise contenant 310 millions fcfa. De même, s'inscrivant dans une logique, S-D-M lui a remis un *adiya* de 232.195.000 fcfa. Mieux, l'organisation *Touba ca Kanam* prend en charge financièrement 338 familles pour leur permettre de manger à leur faim. En réalité, il s'agit de



résoudre les problèmes de santé auxquels ces familles sont confrontées en construisant 4 postes de santé, de départir Touba des ordures qui l'inondent au quotidien et de lutter contre les inondations en période d'hivernage. Mieux, *Touba ca Kanam* (association religieuse) a entamé la phase de collecte de l'opération *Défar yoon yi Touba* (réhabiliter les routes de Touba) avec un capital de 350 millions fcfa. Ce projet de réhabilitation des infrastructures routières à Touba est financièrement appuyé par des fidèles qui sont des hommes d'affaires très riches. Pour illustrer, on peut citer quelques-uns : T-S (280 millions) ; A-S-T (3 millions) ; S-T (3,5 millions) et M-C-L (3 millions).

Si nous considérons le postulat maussien selon le don/contre-don ne se réduit pas à l'altruisme, mais il est aussi un moyen stratégique pour obtenir un contre-don, on s'aperçoit que ces hommes d'affaires attendent en retour des prières et de la bénédiction du calife général pour l'avancement de leur *business* ou leur entreprise. Ici, se justifie encore une fois la pertinence de la théorie du don/contre don mobilisée. Si nous nous référons à Alain Marie (2012), nous comprenons que les échanges entre dons et contre-dons s'analysent comme des systèmes d'assurances, de cotisation sociale et de crédit mutuels. Les fidèles sont soumis à une logique de la dette qui tire sa force de la doctrine mouride et son pouvoir de contrainte de l'obligation éthique de réciprocité liant les fidèles et le calife général. La confrérie se présente comme un marché de la dette régulé par des incessantes transactions de dons pour lutter contre les inégalités croissantes. Conformément aux recommandations de l'orthodoxie mouride, la confrérie est sommée de veiller au paiement des dettes envers le calife et à la répartition équitable des ressources pour permettre aux couches défavorisées de faire face aux défailtantes solidarités communautaires et à l'égoïsme des riches.

Finalement, à la lumière de ces exemples ci-dessus, nous pouvons dire que les *adiya* versés et récupérés par le calife général sont réinvestis dans l'intérêt de tous. Le fidèle mouride donateur peut se consoler en se disant plus proche de son Seigneur par son dépouillement. Le versement de l'*adiya* est de lui permettre de maintenir le statu quo social dont on ne verra le dénouement que dans le royaume de Dieu (Paradis). Dans ces représentations désintéressées de la richesse, le travail est présenté comme le moyen le plus légitime de rendre sa dignité au misérable. On peut donc très bien être riche, à condition de ne pas l'être pour soi et d'être simplement le dépositaire de ces biens. En cela, le fidèle riche donateur est exposé au danger de penser que sa vie est garantie par ses biens. Comme Max Weber (1905) l'avait souligné chez les chrétiens, l'ascétisme économique chez les mourides impose des privations, des peines, des exercices de façon à élever l'individu au-dessus de lui-même, de le hisser au niveau de l'idéal confrérique. A la lumière des travaux de Max Weber en milieu chrétien, notamment sur les affinités électives entre l'éthique et l'esprit du capitalisme, nous considérons qu'avec l'ascétisme économique, l'idéal saisit la masse et non les élites, imposant une vie monastique à tous en regard de la richesse, tant sous sa figure de la production que de la consommation. La richesse est mise à disposition marchande des hommes parce qu'elle est un don offert à Dieu. En un mot, l'ascétisme économique des fidèles connecte deux mondes dont les valeurs centrales s'allient de la manière que Mauss cherche à les connecter avec sa théorie du don, même si la liberté et la non-garantie de retour permettent de caractériser le don/contre-don des autres formes d'échange.

---

## Conclusion

---

En définitive, la collecte et le versement des *adiya* chez les mourides ne sont pas gratuits, ne se réduisent pas à l'altruisme, mais ils constituent un système d'échanges réciproques et un moyen axiologique pour obtenir des prières, bénédictions, de la *baraka*, de la reconnaissance du calife général, etc. Comme le soulignait Marcel Mauss, à travers sa théorie du don/contre-don, les *adiya* permettent de créer et d'entretenir des liens sociaux et religieux entre les individus, non seulement dans la sphère des proches mais dans toute activité sociale. La collecte et le versement des dons pieux repose sur le principe selon lequel pour vivre en société, il faut savoir demander, savoir donner, savoir recevoir, et savoir rendre ce que l'on a reçu. La perspective maussienne, les *adiya* procurent au fidèle une forme de prestige et d'honneur qui est associée à sa prestation. La collecte des *adiya* s'appuie sur le principe selon lequel la solution des problèmes quotidiens de la communauté se trouve dans le versement des *adiya*, des dîmes, des offrandes, des casuels, des aumônes et de la charité plutôt que dans l'attente de l'État. Il va de soi que ce versement « désintéressé » est vu comme un acte bénévole et sacré. Le calife est décrit comme une autorité religieuse généreuse et indulgente qui se dissimule à lui-même pour satisfaire les autres en faisant croire aux fidèles l'idée qu'il accomplisse une mission sacrée initiée par Ahmadou Bamba. Les fidèles le perçoivent comme un intermédiaire entre eux-mêmes et Dieu et comme un porteur d'un pouvoir symbolique qu'il met gracieusement à leur disposition et de projets de développement local de Touba. La contribution financière que ces fidèles lui donnent est interprétée comme la manifestation divine d'approbation et de récompense pour la mission et ces projets qu'ils accomplissent. La richesse est conçue comme porteuse de force religieuse, de *mana* établissant la médiation entre le domaine du profane, du mondain, d'une part, et du sacré, du surnaturel, d'autre part.

---

## Références bibliographiques

---

**Alter Norbert** (2002), « Théorie du don et sociologie du monde du travail », *Revue du MAUSS*, n° 20, p.263-285.

**Alter Norbert** (2009), *Donner et prendre. La coopération en entreprise*, Paris, La Découverte.

**Alter Norbert** (2010), « Travail et déni du don », *Revue du MAUSS*, n° 35.

**Caillé Alain** (2007), « Ce qu'on appelle si mal le don... », *Revue du MAUSS*, 2(2), p. 393-404.

**Ditchev Ivaylo**, (1997), *Donner sans recevoir. L'échange dans l'imaginaire de la modernité*, Paris, L'Harmattan.

**Godbout Jacques** (2000), *Le don, la dette et l'identité : homo donator versus homo oeconomicus*, Éditions du Boréal. Montréal. Texte intégral, 190 pages

**Godbout Jacques** (2006). « Le don au-delà de la dette », *Revue du MAUSS*, n°27, p. 91-104.

**Mayaux François** (2003), « L'Église et l'argent. La perception des Français, entre mythes et réalités », *Études*, 12, Tome n°399, p. 643-652.

**Mauss Marcel** (1923-1924), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives », *Année Sociologique*, seconde série.

**Mimeche Wassim, Fallery Bernard et Rodhain Florence** (2013), « Le don-contribution, une nouvelle culture des réseaux numériques dans le e-recrutement », Journées AIM,

**Rouen, Barbrook R.** (1998), *L'économie du don high-tech*, Freescape, en ligne.

**Obadia Lionel** (2013), *La marchandisation de Dieu. L'économie religieuse*, Paris, CNRS.

**Pinçon Michel et Pinçon-Charlot Monique** (2016), « Qu'est-ce que la richesse ? », *Sociologie de la bourgeoisie*, p.7-26.

**Sow Alassane, Dièye Mouhamed Moustapha et Dia Ibrahima** (2022), « Usages, enjeux et dynamiques des réseaux sociaux dans les pratiques religieuses à Touba (Sénégal) », *La Revue Africaine des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales, KURUKAN FUGA*, ISSN : 1987-1465, septembre, vol. 1, n°3, pp. 43 – 65.

**Weber Max** (1922), *Économie et Société*, Paris, Plon.

**Weber Max** (1905), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction française, « Champs Classiques », Paris, Flammarion.