

« Nous ne faisons que réclamer ce que nous est dû » : religion, marginalisation et négociation du pouvoir dans *La Grève des Bàttu* d'Aminata Sow Fall

By

Emmanuel Alemna Alurugo

BA French, Kwame Nkrumah University of Science and Technology, 2022

A Project Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of

MASTER OF ART

in the School of Languages Linguistics and Culture (SLLC)

© Emmanuel Alemna Alurugo, 2026

University of Victoria

All rights reserved. This project may not be reproduced in whole or in part, by photocopy or other means, without the permission of the author.

« Nous ne faisons que réclamer ce que nous est du » : religion, marginalisation et négociation du pouvoir dans *La Grève des Bàttu* d'Aminata Sow Fall

By

Emmanuel Alemna Alurugo

BA French, Kwame Nkrumah University of Science and Technology, 2022

Supervisory committee

Dr. Sara Harvey, Superviseure
French and Francophone Studies, School of Languages Linguistics and Culture

Dr. Pierre-Luc, Superviseur
French and Francophone Studies, School of Languages Linguistics and Culture

Table des matières

Table des matières	iii
Résumé.....	v
Abstract	vi
Glossaire des termes spécialisés	vii
Introduction.....	1
Présentation du corpus	4
Objectif principal	5
Hypothèse de recherche	6
Cadre théorique et méthodologie	6
Organisation de l'étude	7
Chapitre I.	9
La représentation du pouvoir politique dans <i>La Grève des Bàttu</i>	9
Contexte politique du Sénégal à l'époque de la publication de l'œuvre.....	9
Les principales figures représentatives du pouvoir politique dans l'œuvre.....	14
L'espace urbain comme lieu de domination	19
Chapitre II. La représentation de la religion et de son instrumentalisation dans <i>La Grève des Bàttu</i>	23
Contexte religieux du Sénégal postindépendance.....	23
Instrumentalisation du religieux dans le corpus.....	31
A. Les marabouts : prescripteurs du religieux et médiateurs du pouvoir invisible.....	34
B. Les mendiants : destinataires de l'aumône.....	36
C. Les donateurs : acteurs politiques et population sénégalaise	40
Acteurs principaux de l'instrumentalisation du religieux dans le corpus	44
Salla Niang.....	44
Kéba Dabo	45
Nguirane Sarr	46
Madiabel	46
Ancien patron de Salla Niang	47
Conclusion	49
Validation de l'hypothèse.....	51
Pour aller plus loin : polygamie, hiérarchies familiales et modernité postcoloniale	52
Portée critique du roman	54
Limites de l'étude et perspectives de recherche	55

Références bibliographiques	57
Corpus primaire	57
Autres sources citées	57

Résumé

Ce projet examine les rapports entre religion et pouvoir dans *La Grève des Bàttu ou Les déchets humains* (1979) de l'écrivaine sénégalaise Aminata Sow Fall. Il analyse les mécanismes par lesquels différents acteurs du roman mobilisent les croyances, les pratiques, les prescriptions et les symboles religieux afin d'acquérir, de consolider, de négocier ou de contester des formes de pouvoir politique, social, économique et symbolique dans le Sénégal postindépendance. Le postcolonialisme sert de cadre théorique à l'étude, tandis que la sociocritique constitue sa démarche méthodologique. L'analyse met en relation les structures politiques et bureaucratiques héritées de la colonisation avec la représentation du maraboutisme, de l'aumône, de la mendicité et de l'espace urbain. Elle montre que les politiciens, les marabouts, les donateurs et les mendiants n'instrumentalisent pas le religieux de la même manière ni pour les mêmes objectifs. Le fonctionnaire Mour Ndiaye y recourt pour favoriser son ascension politique, les marabouts pour maintenir leur autorité et leurs réseaux d'influence, les donateurs pour obtenir des avantages matériels ou symboliques, et les mendiants pour légitimer leur présence dans la ville, négocier leur place en société et résister à la marginalisation. Leur grève révèle toutefois les limites de ces stratégies dans la mesure où en refusant l'aumône, les mendiants désorganisent un système social et religieux qui les exclut tout en dépendant de leur présence. Le roman propose ainsi une critique des rapports de domination, de la marginalisation des pauvres et des contradictions de la société sénégalaise postcoloniale.

Mots-clés : instrumentalisation du religieux; pouvoir; postcolonialisme; sociocritique; maraboutisme; mendicité; aumône; marginalisation.

Abstract

This research project examines the relationship between religion and power in *La Grève des Bàttu ou Les déchets humains* (1979) or its English translation *The Beggars' Strike* by Senegalese writer Aminata Sow Fall. It investigates the mechanisms through which different characters mobilize religious beliefs, practices, prescriptions, and symbols to acquire, consolidate, negotiate, or challenge political, social, economic, and symbolic forms of power in post-independence Senegal. Postcolonialism provides the theoretical framework, while sociocriticism serves as the methodological approach. The analysis connects political and bureaucratic structures inherited from colonial rule with the novel's representations of maraboutism, almsgiving, begging, and urban space. It demonstrates that politicians, marabouts, donors, and beggars do not instrumentalize religion in the same ways or pursue the same objectives. Mour Ndiaye uses religious practices to advance his political ambitions; marabouts seek to preserve their spiritual authority and networks of influence; donors expect material or symbolic benefits; and beggars mobilize religious discourse to legitimize their presence, negotiate their social position, and resist marginalization. However, the beggars' strike exposes the limitations of these strategies. By refusing to receive alms, they disrupt a social and religious system that excludes them while simultaneously depending on their presence. The novel thus offers a critical representation of power relations, the marginalization of the poor, and the contradictions characterizing postcolonial Senegalese society.

Keywords: instrumentalization of religion; power; postcolonialism; sociocriticism; maraboutism; begging; almsgiving; marginalization.

Glossaire des termes spécialisés

Note au lecteur : Les définitions ci-dessous sont formulées selon le sens que les termes prennent dans le projet. Elles s'adressent aux lecteurs qui ne sont pas spécialistes des études littéraires africaines, du postcolonialisme, de la politique sénégalaise ou des traditions islamiques ouest-africaines.

Afrique occidentale française (AOF) : Fédération coloniale administrée par la France de 1895 à 1958, dont Dakar fut la capitale. Elle regroupait plusieurs territoires ouest-africains et constitue un arrière-plan historique important pour comprendre la centralisation administrative évoquée dans l'étude.

Almajiri : Élève d'une école coranique itinérante ou traditionnelle, surtout dans le nord du Nigeria et certaines régions voisines, pouvant être envoyé mendier pour assurer sa subsistance. Le terme présente des similitudes avec celui de talibé au Sénégal sans être strictement équivalent.

Aumône : Don fait à une personne pauvre au nom d'une obligation religieuse ou de la solidarité sociale.

Bas-Sénégal : Partie inférieure et occidentale du Sénégal, située près de l'embouchure du fleuve Sénégal et du littoral atlantique. Le terme désigne notamment la région de Saint-Louis, par opposition au Haut-Sénégal.

Bàttu : Mot wolof renvoyant à la calebasse ou au récipient tendu par le mendiant pour recevoir l'aumône.

Calife général : Plus haute autorité d'une confrérie soufie, chargée d'en assurer la direction religieuse et institutionnelle.

Confrérie : Association de personnes pratiquant un même métier ou unies par une passion commune.

Confrérie soufie : Communauté religieuse musulmane organisée autour d'un maître spirituel dont les membres suivent une même voie religieuse, des enseignements communs et certaines pratiques destinées à approfondir leur foi et leur relation à Dieu.

Daara : École coranique traditionnelle, généralement dirigée par un maître religieux.

Fouta-Toro : Région historique située dans la vallée moyenne du fleuve Sénégal, entre le Sénégal et la Mauritanie. Elle constitue l'un des principaux foyers historiques et culturels des Toucouleurs.

Griot : Conteur, historien oral, généalogiste, musicien ou gardien de la mémoire collective dans plusieurs sociétés d'Afrique de l'Ouest.

Marabout : Guide, savant, maître coranique ou autorité spirituelle musulmane, particulièrement en Afrique du Nord et de l'Ouest.

Maraboutisme : Ensemble de croyances, de pratiques et de relations sociales organisées autour des marabouts et de leur autorité spirituelle. Il constitue un point de rencontre entre le religieux, le politique, le social et l'économique.

Mendicité : Pratique consistant à solliciter des dons pour assurer sa subsistance. Le projet l'analyse comme un phénomène religieux, social, économique et urbain, plutôt que comme un simple comportement individuel.

Mouridisme / confrérie mouride : Grande confrérie soufie sénégalaise fondée par Cheikh Ahmadou Bamba. Elle est caractérisée par une organisation religieuse, sociale et économique et entretient historiquement des relations avec le pouvoir politique.

Négritude : Mouvement littéraire, culturel et politique francophone affirmant la dignité, les valeurs et les identités noires face au colonialisme. Léopold Sédar Senghor en fut l'un des principaux penseurs.

Originaires : Habitants autochtones des quatre communes du Sénégal colonial qui bénéficiaient d'un statut juridique particulier et, sous certaines conditions, de la citoyenneté française. Ce statut les distinguait des autres populations colonisées.

Parcelles-Assainies : Programme et zone d'aménagement urbain de Dakar créés pour décongestionner la ville et faciliter l'accès au logement. Dans le roman, cet espace périphérique devient le lieu où les mendiants expulsés du centre sont relégués.

Postcolonie : Espace politique et social formé après l'indépendance où s'imbriquent héritages coloniaux, pouvoirs locaux, pratiques anciennes et nouvelles formes de domination.

Prédicateurs toucouleurs : Prédicateurs musulmans appartenant à la communauté toucouleur. Ils transmettent les enseignements islamiques et exercent une influence religieuse et sociale.

Qadiriyya : Ancienne confrérie soufie fondée autour de l'enseignement d'Abd al-Qadir al-Jilani. Elle a joué un rôle important dans la diffusion et l'organisation du soufisme en Afrique de l'Ouest.

Serigne / Seriñ : Titre wolof attribué à un maître religieux musulman, à un guide spirituel ou au responsable d'une école coranique. Le mot est souvent francisé sous la forme « Serigne ».

Serigne fakk-tall : Catégorie historique de maître religieux chargé principalement de transmettre les connaissances islamiques aux disciples. Le terme met l'accent sur la fonction d'enseignement et de conservation du savoir religieux.

Serigne-daara : Maître religieux qui dirige une daara et encadre les talibés. Selon les ressources de l'école et les pratiques du responsable, il peut aussi organiser leur quête d'aumône.

Serigne-Lamb : Catégorie historique de dignitaire religieux exerçant, en plus de son autorité spirituelle, des fonctions administratives, judiciaires, fiscales ou militaires.

Signes cabalistiques : Symboles ésotériques auxquels sont attribuées des propriétés de protection, de puissance ou d'efficacité surnaturelle. Dans le roman à l'étude, ils apparaissent sur une bague portée par Mour Ndiaye.

Soufisme : Courant mystique de l'islam centré sur la purification intérieure, la proximité avec Dieu et la transmission spirituelle par des maîtres. Au Sénégal, il s'organise notamment à travers des confréries.

Talibé : Élève ou disciple d'un maître religieux; au Sénégal, le terme désigne fréquemment un enfant étudiant dans une daara. Certains talibés mendient pour leur nourriture ou pour contribuer aux ressources de l'école.

Tijaniyya : Confrérie soufie fondée par Ahmad al-Tijani et largement implantée en Afrique de l'Ouest. Elle représente, avec le mouridisme et la Qadiriyya, l'une des grandes traditions confrériques présentes au Sénégal.

Wolof : Langue nationale très largement parlée au Sénégal et nom du principal groupe ethnolinguistique du pays. Plusieurs termes du roman, notamment battu et Serigne, proviennent du wolof.

Zakat : Aumône obligatoire constituant l'un des cinq piliers de l'islam. Elle impose aux croyants qui en ont les moyens de consacrer une part déterminée de leurs biens à certaines catégories de bénéficiaires, notamment les pauvres.

Introduction

Dans les littératures africaines subsahariennes, la religion dépasse largement celle d'un simple arrière-plan culturel. Différentes religions présentes en Afrique, telles que les religions africaines traditionnelles, l'islam et le christianisme, ainsi que la croyance aux forces invisibles, les pratiques rituelles, le prophétisme, le maraboutisme ou les syncrétismes nés de la rencontre entre plusieurs univers spirituels, traversent de manière significative les littératures du continent. La religion participe à l'identité des personnages, à l'organisation de la communauté et à la mise en scène des conflits sociaux et politiques. Adriaan van Klinken souligne toutefois que, malgré le rôle majeur joué par la religion, celle-ci demeure insuffisamment étudiée comme catégorie critique autonome (Van Klinken 2). Elle constitue pourtant un lieu privilégié pour observer les croyances, mais surtout les usages sociaux, politiques et imaginaires qui en sont faits.

Cette présence traverse les différentes périodes de la littérature africaine subsaharienne, ainsi que ses divers espaces géographiques et culturels. Dans *Chaka* (1925) de l'écrivain lésothien Thomas Mofolo, par exemple, le destin du personnage principal est étroitement lié aux forces spirituelles et aux pratiques magico-religieuses qui rendent possible son ascension vers le pouvoir, mais contribuent également à sa chute. Dans *Le Monde s'effondre* (1958) de l'écrivain nigérian Chinua Achebe, l'univers religieux igbo structure la vie collective avant d'être profondément ébranlé par l'arrivée des missionnaires chrétiens et l'établissement de l'ordre colonial. Dans *L'Aventure ambiguë* (1961) de l'écrivain sénégalais Cheikh Hamidou Kane, Samba Diallo se trouve partagé entre l'enseignement coranique reçu au sein de la communauté dilobée et la formation occidentale, au cœur d'un conflit à la fois spirituel, culturel et identitaire. Dans *Les Soleils des indépendances* (1968) de l'écrivain ivoirien Ahmadou Kourouma, les sacrifices, les pratiques divinatoires et le recours aux figures religieuses accompagnent les incertitudes et les

bouleversements de la société postindépendance. *Allah n'est pas obligé* (2000), du même auteur, confronte, pour sa part, le discours religieux à la violence politique et à l'effondrement des institutions. D'une œuvre à l'autre, la religion est ainsi abordée dans ses rapports avec d'autres problématiques, telles que la colonisation, l'identité, la modernité, l'autorité, la violence et le pouvoir.

Cette représentation de la religion dans les productions littéraires s'inscrit dans une lignée ancienne fondée sur la tradition orale pratiquée en Afrique avant la colonisation et qui perdure encore aujourd'hui. À ce sujet, Christiane Ndiaye rappelle que la littérature africaine écrite hérite de procédés, de thèmes et d'un imaginaire issus de la tradition orale précoloniale, et que l'engagement sociopolitique des écrivains contemporains prolonge, sous d'autres formes, la fonction morale et didactique autrefois assumée par les conteurs et les griots (Ndiaye 64, 76). Le corpus de cette étude, la fameuse satire d'Aminata Sow Fall, *La Grève des Bàttu ou Les déchets humains*, s'inscrit dans cette continuité car l'observation de la vie collective sénégalaise et la critique de ses déséquilibres constituent des dimensions centrales du roman.

Dans la littérature africaine postcoloniale dont fait partie l'œuvre d'Aminata Sow Fall, les rapports de pouvoir apparus ou renouvelés après les indépendances figurent parmi les enjeux centraux. Les œuvres littéraires interrogent les promesses d'émancipation compromises par la centralisation politique, le clientélisme, la corruption, la bureaucratie et la marginalisation des groupes vulnérables. Les travaux contemporains sur le roman africain montrent d'ailleurs que la fiction constitue un espace privilégié pour penser les élites, la corruption et les formes de décadence politique dans la postcolonie (Orock 71-72). Il est important de préciser que le postcolonial désigne non seulement la période après l'indépendance des pays africains face aux puissances coloniales, mais aussi la persistance, la transformation et la réappropriation de

structures de domination au sein des nouveaux États et surtout par les nouveaux dirigeants africains.

Dans plusieurs sociétés africaines, comme celle représentée dans le corpus, le politique et le religieux ne forment pas deux sphères entièrement séparées. Les responsables politiques peuvent rechercher l'appui d'autorités religieuses capables d'orienter les comportements collectifs, tandis que les acteurs religieux retirent parfois de leurs liens avec l'État une reconnaissance, des ressources ou une influence accrue. Ainsi, des pratiques sociétales telles que l'observation des croyances, les prescriptions, les sacrifices, l'aumône et l'autorité octroyée aux figures spirituelles peuvent devenir des moyens de promotion, de négociation, de légitimation ou de résistance. C'est dans cette articulation que s'inscrit la notion d'instrumentalisation du religieux qu'entend analyser cette étude. Plus exactement, il s'agira d'observer comment l'usage stratégique de croyances, de pratiques, de discours, de prescriptions ou de symboles religieux sert des intérêts politiques, sociaux, économiques ou symboliques. Si l'instrumentalisation ne revient pas à tenir la religion elle-même pour fausse, nuisible ou nécessairement manipulatrice, elle permet néanmoins de distinguer le religieux comme système de foi du religieux ou comme ressource engagée dans les rapports sociaux. Les acteurs dominants peuvent s'en servir pour affermir leur position tandis que les groupes marginalisés peuvent, à leur tour, mobiliser un langage ou une pratique religieuse afin de défendre leur dignité, revendiquer leurs droits ou négocier leur place dans la société. Ce phénomène ne se réduit donc ni aux calculs des politiciens ni à l'exploitation attribuée aux autorités religieuses; il circule entre des acteurs dont les objectifs, les moyens et la position dans la hiérarchie sociale diffèrent.

Présentation du corpus

Publié en 1979 aux Nouvelles Éditions Africaines, *La Grève des Bâttu ou Les déchets humains* d'Aminata Sow Fall est un roman satirique dont l'intrigue se déroule dans une capitale africaine largement inspirée de Dakar, au Sénégal. Écrivaine sénégalaise née à Saint-Louis en 1941, Aminata Sow Fall a le wolof pour langue maternelle et écrit principalement en français; son œuvre porte ainsi un regard de l'intérieur sur la société sénégalaise. L'intrigue s'ouvre sur l'expulsion des mendiants des espaces publics fréquentés par les touristes et les élites, dont le but est d'assainir la ville et d'en préserver l'image. Mour Ndiaye, directeur du Service de la salubrité publique, est responsable de cette opération et espère convertir sa réussite administrative en promotion politique.

Chassés avec brutalité du centre-ville, les mendiants trouvent refuge dans une maison de la périphérie. Sous l'impulsion de Salla Niang, leur leader, ils décident de prolonger leur retrait du centre urbain et de ne plus recevoir les offrandes qui leur sont habituellement destinées. En effet, cette grève de l'aumône désorganise la vie sociale et religieuse de la ville puisque de nombreux habitants ne parviennent plus à trouver les pauvres à qui ils doivent remettre leurs dons afin d'accomplir les sacrifices prescrits par les marabouts.

Au même moment, Mour Ndiaye consulte lui-même un marabout dans l'espoir d'accéder à la vice-présidence. La prescription reçue l'oblige à distribuer des dons à des mendiants. Il devient ainsi dépendant de ceux qu'il a fait expulser de la ville. Cependant, les mendiants refusent de recevoir son aumône, ce qui compromet le sacrifice et met au jour le paradoxe qui structure le roman : une partie de la société, notamment certaines élites politiques et urbaines, rejette les mendiants comme des êtres indésirables tout en ayant besoin d'eux pour satisfaire ses obligations religieuses et servir ses intérêts politiques, matériels ou symboliques.

Objectif principal

L'objectif principal de cette étude est d'analyser les mécanismes par lesquels les différents acteurs de *La Grève des Bàttu* mobilisent croyances, pratiques, prescriptions, discours et symboles religieux afin d'acquérir, de consolider, de négocier ou de contester des formes de pouvoir politique, social, économique et symbolique dans le Sénégal postindépendance. Pour y arriver, nous nous tâchons de répondre à plusieurs objectifs spécifiques :

- Identifier les acteurs politiques, religieux et marginalisés qui participent à l'instrumentalisation de la religion dans le roman;
- Examiner les ressources religieuses mobilisées par ces acteurs, notamment le maraboutisme, l'aumône, la zakat, les sacrifices, les prescriptions et la mendicité;
- Analyser les finalités de cette instrumentalisation : promotion politique, consolidation d'une autorité spirituelle, recherche d'avantages matériels ou symboliques, légitimation sociale et résistance à l'exclusion;
- Montrer comment les structures politiques et bureaucratiques du Sénégal postindépendance créent les conditions dans lesquelles le religieux devient une ressource stratégique;
- Étudier la manière dont l'instrumentalisation du religieux transforme les rapports de force entre politiciens, marabouts, donateurs et mendiants;
- Déterminer dans quelle mesure cette instrumentalisation permet aux différents acteurs d'atteindre les objectifs pour lesquels ils mobilisent le religieux.

Dans le roman, le religieux est un point d'entrée pour examiner l'ensemble des rapports de pouvoir entre les personnages. Ainsi, l'étude ne part pas du principe que seuls les responsables politiques l'instrumentalisent; l'étude prend en compte les politiciens, les marabouts, les donateurs et les mendiants, sans oublier l'inégalité de leurs positions et la diversité de leurs objectifs.

Hypothèse de recherche

Dans *La Grève des Bàttu*, la religion ne relève pas uniquement de l'expression de la foi; elle constitue aussi une ressource stratégique mobilisée par des acteurs divers placés dans des positions sociales inégales. Les politiciens s'en servent pour favoriser leur ascension et affermir leur position. Pour les marabouts, c'est un outil pour maintenir leur autorité et leurs réseaux d'influence, alors que pour les mendiants elle sert à légitimer leur présence dans l'espace urbain, à négocier leur place et à résister à la marginalisation. Quant aux donateurs, ils s'en servent pour obtenir des avantages matériels ou symboliques. L'hypothèse de l'étude est donc que l'instrumentalisation du religieux forme l'un des mécanismes essentiels par lesquels les rapports de pouvoir se construisent, se maintiennent, se négocient et se contestent dans le roman.

Cadre théorique et méthodologie

Le postcolonialisme sert de cadre théorique à cette recherche. Djemaa Maazouzi précise que le terme ne désigne pas uniquement la période historique qui a suivi les indépendances, mais qu'il renvoie également à une démarche critique attentive aux effets durables de la colonisation sur les institutions, les représentations et les rapports de pouvoir (Maazouzi 2014). Cette approche permet d'interroger les continuités, les transformations et les contestations qui relient l'ordre colonial aux sociétés devenues indépendantes.

Ce choix se justifie par la représentation, dans *La Grève des Bàttu*, d'un État indépendant dont l'administration reconduit des mécanismes de centralisation, de hiérarchisation et de contrôle de l'espace. L'opération d'assainissement menée par Mour Ndiaye ne vise pas à résoudre la pauvreté, elle répond plutôt à la volonté de créer un modèle de ville conforme aux capitales des pays occidentaux. Pour ce faire, l'autorité cherche surtout à soustraire les pauvres au regard afin de préserver l'image moderne et propre de la capitale. Le cadre postcolonial permet ainsi de contextualiser le recours au religieux au sein d'un système politique marqué par la compétition, la

subordination des acteurs politiques aux pouvoirs central et la recherche de proximité avec le pouvoir présidentiel. Les consultations maraboutiques de Mour Ndiaye apparaissent dès lors non comme une rupture avec ses son implication au sein d'un gouvernement calqué sur le modèle occidental, mais comme leur prolongement par d'autres moyens.

La sociocritique fournit la démarche méthodologique de l'étude. Pierre Popovic la définit comme une approche qui place la socialité au principe même de la mise en forme du texte littéraire (Popovic 7). Elle cherche à comprendre comment l'œuvre reprend, transforme et met en tension les discours et les représentations qui circulent dans la société (Popovic 153). Le roman n'est donc pas envisagé comme un reflet fidèle du Sénégal réel, mais comme un travail littéraire sur les réalités politiques, religieuses et sociales de son époque.

L'analyse mettra en rapport le contexte du Sénégal postindépendance avec les personnages, les lieux, les discours, les images et les oppositions qui organisent *La Grève des Bàttu*. Une attention particulière sera accordée à la bureaucratie, au maraboutisme, à l'aumône, à la mendicité et à l'espace urbain. La sociocritique aidera enfin à saisir la fonction de la satire, de l'ironie et du renversement narratif dans la mise au jour des dépendances qui relient politiciens, marabouts, donateurs et mendiants. Elle permettra notamment de suivre le passage des mendiants du statut d'objets à celui de sujets capables de perturber l'ordre social dans le contexte du Sénégal postindépendance.

Organisation de l'étude

Deux principaux chapitres composent cette étude. Le premier, intitulé « La représentation du pouvoir politique dans *La Grève des Bàttu* », porte sur le contexte politique du Sénégal au moment de la publication du roman. Il étudie ensuite les personnages de Mour Ndiaye et Kéba Dabo comme figures du pouvoir postcolonial, puis analyse l'espace urbain fictionnalisé comme lieu de contrôle administratif, de domination et de marginalisation. Ce chapitre entend mettre en

lumière les conditions politiques et sociales qui donnent tout son sens à l'instrumentalisation du religieux par les personnages du roman d'Aminata Sow Fall. Le deuxième chapitre, intitulé « La représentation de la religion et de son instrumentalisation dans *La Grève des Bàttu* », constitue le centre de l'analyse. Il présente le contexte religieux sénégalais, en particulier la place de l'islam, du maraboutisme, de la mendicité et de l'aumône dans la société, avant d'examiner les mécanismes de l'instrumentalisation du religieux et les acteurs qui y prennent part dans le roman : marabouts, politiciens, donateurs et mendiants. Il s'agit de montrer que chacun mobilise le religieux selon sa position, ses intérêts et les ressources dont il dispose.

Pour affermir la perspective de l'étude sur le roman, la conclusion intégrera une brève réflexion sur la polygamie ainsi que sur le chevauchement entre modernité et tradition. Bien que ces deux enjeux ne soient pas au cœur de la présente étude, il demeure pertinent de les mettre en lumière, dans la mesure où ils contribuent à enrichir la compréhension des tensions sociales et culturelles représentées dans le roman.

Chapitre I.

La représentation du pouvoir politique dans *La Grève des Bàttu*

L'objectif de ce chapitre est de démontrer que la structure politique mise en place au Sénégal après l'indépendance prépare le terrain à la marginalisation des mendiants et des populations pauvres, ainsi qu'à la négociation du pouvoir entre les acteurs politiques qui cherchent à se rapprocher du président, tels que ces phénomènes sont mis en scène dans *La Grève des Bàttu*. Pour ce faire, la nature du gouvernement en place à l'époque de publication du roman sera d'abord interrogée. Les personnages clés qui incarnent cette autorité politique seront ensuite analysés. Enfin, l'espace urbain sera étudié comme un lieu privilégié d'exercice de la domination politique. Cette démarche permet d'établir un parallèle entre la société sénégalaise postindépendance et la dimension politique du roman d'Aminata Sow Fall; lire ce roman participe à une meilleure compréhension de la société sénégalaise postcoloniale et les contradictions qui traversent ses nouvelles structures de pouvoir.

Contexte politique du Sénégal à l'époque de la publication de l'œuvre

L'œuvre d'Aminata Sow Fall met en scène le Sénégal postindépendance à travers une intrigue qui se déroule sur une période relativement courte, mais dont les structures politiques, qui y jouent un rôle essentiel, renvoient au contexte de la présidence de Léopold Sédar Senghor (1960-1980). Sous le gouvernement de Senghor, l'un des principaux penseurs du mouvement de la Négritude, le Sénégal accède à l'indépendance le 4 avril 1960. Senghor demeure président du nouvel État pendant deux décennies, occupant ainsi une place centrale dans la vie politique et culturelle du pays. Si certains présentent Senghor comme une figure majeure de l'émancipation nationale en raison de sa défense de l'identité africaine face à la domination coloniale, d'autres critiques soulignent les dérives autoritaires de son régime, notamment la concentration du pouvoir

entre les mains de l'élite politique et particulièrement des membres de son Parti socialiste (Wilfahrt 75).

En effet, malgré l'indépendance, le nouveau gouvernement sénégalais hérite du colonisateur français un modèle de gouvernance fortement centralisé, avec le président au sommet d'une hiérarchie rigide soutenue par ses subordonnés. Dans son livre *Precolonial Legacies in Postcolonial Politics: Representations and Redistribution in Decentralized West Africa*, Martha Wilfahrt (2021) observe que la constitution de 1962 consolide un système fondé sur une logique de « winner-take-all », selon laquelle le groupe, le parti politique ou l'individu qui remporte une élection se réserve le droit exclusif de gérer l'État. Ce système renforce considérablement les pouvoirs du président tout en reléguant les ministres au rang de simples exécutants administratifs. Dans ce contexte, il est impossible d'ignorer la forte hiérarchisation du pouvoir politique qui en découle.

Dans un système de ce type, les pratiques de clientélisme politique et de népotisme apparaissent presque inévitables. Elles permettent au gouvernement de conserver son emprise sur le pouvoir en s'assurant le soutien de groupes influents. Dans le cas sénégalais, Wilfahrt souligne notamment le rôle prépondérant de la confrérie mouride dans la consolidation des relations entre le gouvernement et les chefs religieux. Le mouridisme est une structure religieuse et sociale capable d'organiser les relations entre les acteurs politiques et la population (60); en échange du soutien spirituel et public qu'ils offrent aux politiciens, les califes mourides bénéficient de la reconnaissance officielle de leur confrérie, de divers avantages économiques ou encore d'une influence sur certaines politiques locales. Comme nous allons le montrer à travers l'analyse du personnage de Mour Ndiaye, Sow Fall met en lumière ce modèle de gouvernance dans *La Grève*

des Bàttu et invite le lecteur à comprendre pourquoi, dans un tel système, « le centre ne tient pas » (Yeats, 3).

La Grève des Bàttu paraît en 1979, alors que Senghor est encore président de la République sénégalaise. Il est donc pertinent d'établir certains parallèles entre la présidence senghorienne et la dimension politique du roman. Ce rapprochement est d'autant plus important que le sous-titre de l'œuvre, *Les déchets humains*, renvoie aux expressions « encombrements humains » et « déchets humains » employées dans les années 1970 par Senghor lui-même pour désigner les populations pauvres considérées comme indésirables dans l'espace urbain (Collignon, 1984).

Dans *La Grève des Bàttu*, Sow Fall met en scène cette pyramide du pouvoir telle que nous venons de la décrire. Il y a un président, sans nom, placé au sommet, un vice-président, puis une série de ministres responsables de différents portefeuilles. Parmi ces figures se trouve Mour Ndiaye, directeur du Service de la salubrité publique au ministère de la Santé, dont l'ambition est d'accéder au poste de vice-président. L'auteure met subtilement en évidence cette hiérarchie dans l'annonce radiophonique de la nomination d'un nouveau vice-président, vers la fin du roman :

- Vu la constitution :
- Vu le décret du 6 juin portant révision de la constitution : etc.
- Le Président de la République décrète :
- 1. Il est mis fin aux fonctions de Ministre de l'Intérieur de Monsieur Toumané Sané.
- 2. Monsieur Toumané Sané est nommé Vice-Président de la République... (*Grève*, 131)

Cet extrait résume la concentration du pouvoir entre les mains du président ainsi que les modalités d'exercice de cette autorité : le président se réserve le droit de nommer les individus de son choix aux postes gouvernementaux, ce qui renforce la personnalisation du pouvoir. L'énoncé suggère également un mouvement vertical selon lequel un ministre est élevé au rang de vice-président.

Ce système hiérarchique crée une distance entre les dirigeants et le peuple. Servir dans le gouvernement dépend moins des compétences des individus que de leur proximité avec les

pouvoirs en place. Toute autre personne se trouve ainsi exclue des sphères décisionnelles. Ce système favorise le népotisme, la corruption et une lutte permanente pour attirer l'attention du président, une pratique caractéristique de plusieurs gouvernements africains postindépendance. Sow Fall fictionnalise la critique de cette pratique à travers le personnage de Mour Ndiaye. Ancien employé d'un établissement privé, il a été renvoyé après une confrontation avec son patron. Pourtant, grâce à ses liens avec le parti au pouvoir, il obtient le poste de directeur du Service de la salubrité publique. Le roman laisse ainsi entendre que Mour ne possède peut-être pas les compétences morales nécessaires pour assurer une fonction gouvernementale au service de l'intérêt public, mais que son appartenance sur réseaux du pouvoir suffit à garantir son ascension. Sa nomination ne repose donc pas sur une évaluation impartiale de ses aptitudes mais sur une logique de faveur et de loyauté politique.

Sow Fall éclaire sans cesse les privilèges des nouvelles élites postindépendance. Après que son mari est devenu directeur, la situation de Lolli, première épouse de Mour Ndiaye, change radicalement. Elle ne manque plus de rien : « Poignets toujours lourds d'or et de perles précieuses, armoires pleines à craquer, parents comblés » (*Grève*, 37). Peut-on imaginer la même situation pour l'épouse d'un homme qui est resté plusieurs années au chômage et qui « passait son temps à prendre le frais au pied des manguiers ou à jouer avec le soleil en saison froide » (*Grève*, 11) si cet homme n'était pas devenu politicien? Comment expliquer également le fait que l'épouse illettrée de Mour, qui s'occupe uniquement des tâches domestiques, possède trois maisons de luxe (*Grève*, 37) à son nom?

Sow Fall propose ici une critique satirique des pratiques de détournement des ressources publiques et d'enrichissement illicite. Lorsque l'acquisition de certaines propriétés risque de

susciter des soupçons, il devient préférable de les enregistrer au nom des proches, car « en politique on ne sait jamais, mieux vaut prendre ses dispositions quand on le peut » (*Grève*, 37).

Ces pratiques ne concernent pas uniquement les hauts fonctionnaires. À travers le personnage de Sagar Diouf, Sow Fall expose également les dérives des « petits » fonctionnaires. Secrétaire de Kéba Dabo, l'adjoint de Mour Ndiaye, Sagar demande à son supérieur des bons d'essence qu'elle souhaite offrir à une amie travaillant dans le privé, car « là-bas, il n'est pas toujours facile d'en avoir » (*Grève*, 65). Cette scène met en évidence les mécanismes préoccupants de la corruption administrative, définie par David J. Gould comme « the institutionalised personal abuse of public resources by civil servants » (761). Sow Fall montre à travers ses différents passages que les ressources publiques peuvent être détournées diversement au profit des proches des fonctionnaires de l'État.

Un autre facteur important qui est abordé dans le roman est la nécessité pour les hommes politiques de maintenir de bonnes relations avec le président ou, à défaut, d'attirer son attention. Mour, par exemple, occupe son poste non pas grâce à ses compétences, mais en raison de son engagement dans le parti au pouvoir. Il « ne sait même pas s'exprimer correctement dans la langue officielle du pays » (*Grève*, 74) et pourtant, pour son rôle dans l'expulsion des mendiants de la ville, il est promu « Chevalier de l'Ordre des Méritants » (*Grève*, 68), distinction réservée aux citoyens jugés exemplaires. Le président le félicite également dans son discours de fin d'année. Ce qui est troublant est que l'expulsion violente d'une population pauvre, présentée par les autorités comme un « nettoyage » de la ville, devient précisément l'action qui vaut à Mour une reconnaissance nationale. La récompense ne dépend donc pas du bien-être de la population, mais de la capacité du fonctionnaire à satisfaire les exigences du pouvoir. Ce phénomène de proximité au pouvoir central constitue l'un des lieux de la critique de Sow Fall dans la mesure où Mour ne

consulte pas les marabouts pour pouvoir bien répondre aux besoins du peuple, mais pour renforcer sa position personnelle dans l'appareil d'État.

Ces honneurs nourrissent par ailleurs des rivalités politiques, surtout chez des hommes qui se prétendent plus compétents. Pour obtenir les faveurs des pouvoirs en place, Mour multiplie les visites chez les marabouts afin que le « Président pense à moi » (*Grève*, 27). Or, d'autres acteurs politiques cherchent également à se rapprocher du chef de l'État. Ainsi, lorsque tout le monde attribue à Mour le « nettoyage » de la ville, le ministre de la Santé préfère affirmer que c'est Kéba qui « a trouvé une solution géniale » (*Grève*, 92). Même si cet extrait n'expose pas explicitement une volonté de se rapprocher du pouvoir en place, il s'agit d'une tentative de dévaloriser les compétences de Mour Ndiaye au moment où circulent les rumeurs de son éventuelle nomination au poste de vice-président. Cette rivalité montre que l'exercice des fonctions publiques ne vise plus nécessairement le développement du pays ou le bien-être du peuple, mais les intérêts personnels et les ambitions individuelles.

Les principales figures représentatives du pouvoir politique dans l'œuvre

Dans *La Grève des Bàttu*, un parallèle marquant entre les figures politiques mises en scène dans le récit et les nouvelles élites africaines postindépendance se dessine dans le corpus. Alors, dans cette partie de l'analyse, l'objectif est alors de lire les personnages politiques du roman comme le reflet des dirigeants africains auxquels Sow Fall adresse une critique profonde. Nous nous intéressons principalement aux personnages de Mour Ndiaye et de Kéba Dabo.

Mour Ndiaye est un politicien incompetent mais profondément ambitieux, qui cherche à gagner en influence dans la sphère politique à travers des manœuvres douteuses. Il incarne cette élite postcoloniale obsédée par l'ascension sociale et politique, prête à instrumentaliser les institutions afin de renforcer son prestige personnel. Cette logique correspond à ce que décrivent Yanik G. Harnois et Stéphane Gagnon (2023) pour qui, dans de nombreux États d'Afrique

subsaharienne, « The exercise of power is not intended by most rulers to serve the public interest, since for most of SSA states, there is no clean distinction between the exercise of political power and the pursuit of private aims » (Harnois et Gagnon, 308). À l'inverse, Kéba apparaît comme un « bourreau » administratif dont la seule mission consiste à exécuter les ordres reçus sans considération pour leurs conséquences humaines. Il représente ainsi le fonctionnaire zélé, héritier direct de la bureaucratie coloniale tel que le soutient Jean-Pierre Olivier de Sardan (1981), qui défend l'hypothèse

qu'il n'y a pas en Afrique un modèle de bureaucratie radicalement autonome, qui renverrait à une quelconque « culture traditionnelle », mais bien plutôt que, sur les bases même de toute bureaucratie moderne, qui postule une rupture entre public et privé, source d'une « production d'indifférence », s'est opérée en Afrique une production historique particulière, héritée de la colonisation, puis accentuée dans la période post-coloniale (Olivier de Sardan 128).

Mour Ndiaye, personnage central du roman, constitue l'archétype du politicien africain postindépendance. Il représente ces figures qui ont combattu la domination coloniale afin d'obtenir l'indépendance. Or, cette lutte devait également rendre au peuple sa dignité et son droit à l'autodétermination. Sow Fall introduit cette idée à travers le passé de Mour. Avant son ascension politique, il travaille dans une maison de commerce dirigée par des patrons européens. Après une altercation, il perd son emploi pour avoir refusé de se soumettre à leurs injures, à leur mépris et à leur autorité. Pour lui, il vaut mieux « mourir que de me laisser marcher sur les pieds par ce mec » (*Grève*, 10) qui ne signifie rien chez lui. Cet épisode présente Mour comme un homme qui revendique sa dignité face au pouvoir colonial; mais une fois l'indépendance obtenue, cette même dignité est-elle réellement accordée à tous?

Le roman semble répondre de manière négative à cette dernière question en remettant en question les promesses d'émancipation portées par les indépendances. Mour est présenté comme

généreux et humble avant son accession au pouvoir. Pourtant, une fois intégré à l'appareil d'État, il participe à la marginalisation des plus pauvres. Chargé de « nettoyer » la ville des mendiants, le groupe le plus marginalisé dans le roman, Mour reprend le langage de la classe politique et les considère comme des « encombrements humains » (*Grève*, 6), expression qui rappelle le vocabulaire exact utilisé par Senghor dans les années 1970. L'ironie est frappante : un ancien dominé se trouve à son tour en position de dominant. L'indépendance n'aboutit donc pas à une solidarité collective, mais à une nouvelle forme de domination exercée par des élites africaines sur leur propre peuple. Les mendiants deviennent « une plaie que l'on doit cacher, en tout cas, dans la ville » (*Grève*, 7). *Sow Fall* expose ainsi la continuité de la logique coloniale de domination, désormais exercée par des acteurs locaux. Le colonisateur blanc est remplacé par une élite noire qui reproduit les mêmes mécanismes d'exclusion et de pouvoir absolu.

À travers Mour et Kéba, *Sow Fall* met également en évidence le décalage entre les dirigeants postcoloniaux et la réalité sociale des populations. Le conférencier Patrice Ras affirme dans *Comment devenir un leader* que la première responsabilité d'un leader est de définir la réalité (Ras, 2022). Cette réalité désigne ici toutes les formes d'événements en lien avec le quotidien des populations, que ce soit la pauvreté, le chômage, le logement, la maladie ou encore l'exclusion. Or, les dirigeants africains postindépendance semblent incapables de comprendre les véritables besoins de leur peuple et de proposer des politiques qui y seraient adaptées. Cette incapacité conduit à des programmes politiques déconnectés des réalités sociales. Comme le souligne Dooshima (2023), l'indépendance représentait pour les peuples africains l'espoir d'une amélioration concrète des conditions de vie grâce à la gestion nationale des ressources (Dooshima 1). Il cite Augustine Assah, qui tient ces propos : « the accession of the African people to independence marked a decisive turning point in their evolution, giving them the right to create

modern states and offering them a chance to become masters of their destinies » (Dooshima 1). Cependant, les populations marginalisées se retrouvent rapidement confrontées à une nouvelle forme de mépris et d'exclusion, créant une grande désillusion, qui apparaît clairement dans *La Grève des Bàttu*. Mour Ndiaye et Kéba Dabo, chargés d'améliorer la vie des citoyens, ne cherchent jamais à comprendre les causes profondes de la mendicité. Ils ignorent le manque d'emploi, l'absence de protection sociale et les inégalités qui conduisent certains habitants à dépendre de l'aumône. Bien qu'ils soient conscients de la pauvreté qui frappe le pays et touche les mendiants de manière particulièrement sévère, ils affirment que celle-ci n'a « jamais incité les gens à mendier, car elle n'exclut ni le respect de soi, ni la dignité » (*Grève*, 60-61). En réduisant la mendicité à un manque de dignité individuelle, ils refusent d'y voir un problème social et politique. Ce portrait d'une élite inconsciente des réalités sociales renforce l'idée que celle-ci vit dans un univers radicalement distinct du reste de la population.

De son côté, Kéba incarne directement l'agent administratif postcolonial, le relais docile d'un pouvoir centralisé prêt à sacrifier l'humain au nom de l'ordre et de l'image de l'État. Il représente ce type de fonctionnaire qui accepte les tâches difficiles et les exécute sans question. Comme Max Weber le rappelle, pour ce genre de fonctionnaires,

legally and actually, office holding is not considered ownership of a source of income, to be exploited for rents or emoluments in exchange for the rendering of certain services, as was normally the case during the Middle Ages... (Weber 64)

Dans *La Grève des Bàttu*, le personnage de Kéba illustre parfaitement la position décrite par Weber. Lorsqu'il parvient à faire disparaître les mendiants de la ville et que sa secrétaire lui suggère qu'une promotion serait possible si Mour devenait vice-président, sa réponse est saisissante : « je l'ai fait parce que c'est mon boulot, non parce que j'attendais une promotion quelconque » (*Grève*, 60). Cette déclaration le présente comme un homme entièrement voué à l'exécution des ordres,

déterminé à accomplir son travail quoi qu'il en coûte. Sa récompense ne réside pas dans un avantage matériel, mais dans la satisfaction de pouvoir répondre à ses supérieurs : « J'ai exécuté vos instructions » (*Grève*, 6). Contrairement à Mour, il ne détourne pas les ressources publiques pour ses intérêts personnels. Pour lui, l'exécution des tâches demeure l'essence d'un bon fonctionnaire. Ce n'est donc pas surprenant que Sow Fall décrive Kéba comme « consciencieux, honnête, un véritable bourreau de travail qui, en six ans, ne s'est jamais absenté pour des motifs injustifiés... le cerveau du service » (*Grève*, 7-8).

Même si à première vue, le personnage de Kéba apparaît comme un fonctionnaire modèle, une lecture critique du personnage révèle un portrait plus ambivalent. Derrière l'employé sérieux se cache un bureaucrate incapable de remettre en question les décisions injustes de l'administration. Prêtons attention à ces deux discours de Kéba :

Cette fois-ci n'est pas pareil; il faut les traquer partout où ils sont. Ils croient nous avoir à l'usure; s'il faut servir, nous servirons. C'est un problème grave, voyez-vous. On ne peut plus circuler librement, ils nous attaquent partout... (*Grève*, 20-21).

Circulez sans arrêt à travers la ville, jusqu'à ce qu'elle soit parfaitement nettoyée. Le chef y tient. Il a reçu des ordres très fermes du ministre (*Grève*, 20).

Ces extraits montrent à quel point le personnage correspond au modèle du bureaucrate postcolonial soumis au pouvoir étatique. Son langage réduit les mendiants à des éléments nuisibles qu'il faudrait « nettoyer ». La ville est donc pensée comme un espace à purifier et les mendiants sont implicitement assimilés à des déchets. Pour Kéba, il n'existe aucune morale en dehors de l'obéissance aux ordres. Il ne se demande ni si la décision est juste ni quelles seront ses conséquences humaines. Cette soumission va à l'encontre de l'idéal d'émancipation porté par les indépendances. Le maître colonial a disparu pour être remplacé par une élite locale à laquelle le fonctionnaire doit la même obéissance. La déshumanisation des marginalisés révèle ainsi toute la

violence symbolique du pouvoir politique dans le roman. Dans quelle mesure les dirigeants cherchent-ils réellement à comprendre les causes profondes de la mendicité plutôt qu'à simplement effacer les pauvres du paysage urbain?

L'espace urbain comme lieu de domination

La domination, la marginalisation et la négociation du pouvoir trouvent leur expression dans l'espace urbain de la ville de Dakar, qui apparaît comme le point de cristallisation de ces dynamiques. Bien qu'elle ne soit pas nommée explicitement dans le roman, l'étude considère que la ville dans laquelle se déroule *La Grève des Bàttu* est Dakar.

Historiquement, Dakar est fondée en 1857 comme ville coloniale française. En 1902, elle devient la capitale de l'Afrique-Occidentale française (AOF), fédération regroupant notamment le Sénégal, la Mauritanie, la Côte d'Ivoire, la Guinée, la Haute-Volta, le Niger et le Dahomey (Bigon 5). Il est important de noter que Dakar a été pensée par les colons non seulement comme la capitale du Sénégal, mais aussi et surtout comme « espace modèle pour l'Afrique de l'Ouest dans l'imaginaire colonial français » (Bigon 6 ; notre traduction). Elle connaît donc un développement urbain semblable à celui des métropoles européennes, avec une forte concentration des activités industrielles, commerciales et administratives du pays. Bigon souligne que ce développement repose sur la politique d'assimilation qui accompagne l'entreprise impérialiste française. Dakar devient ainsi un espace profondément lié au pouvoir qui doit représenter le modèle français en Afrique et servir de centre administratif à partir duquel s'exerce le contrôle sur l'Afrique occidentale.

Cette organisation coloniale crée également une forte ségrégation urbaine. Comme le montre Bigon (8-9), des quartiers résidentiels conçus comme des espaces modèles sont prioritairement aménagés au bénéfice de la population européenne, instaurant ainsi une ségrégation spatiale fondée sur l'origine raciale et le statut social. En 1887, Dakar est reconnue comme l'une des « quatre

communes » du Sénégal avec Saint-Louis, Gorée et Rufisque (Diouf 4). Les habitants autochtones de ces communes, appelés les originaires, sont reconnus comme citoyens français et disposent du droit de vote, contrairement aux populations vivant dans les autres parties du Sénégal. Cette différence de statut renforce les hiérarchies produites par l'administration coloniale. Les habitants des quatre communes, en majorité musulmans, conservent toutefois leurs pratiques religieuses et culturelles. Bigon note qu'ils « avaient gardé leurs pratiques et ne pourraient pas, ou ne voulaient pas, poursuivre une éducation supérieure française » (Bigon, 7; notre traduction)¹. Par ailleurs, ces citoyens français sont exemptés du travail forcé et du service militaire, contrairement aux habitants du reste du Sénégal. La colonisation crée donc, au sein même de la population africaine, des catégories inégales de citoyens. Cette hiérarchie se prolonge après l'indépendance sous d'autres formes et apparaît dans *La Grève des Bàttu* à travers le programme des Parcelles-Assainies, dont il convient de retracer les antécédents historiques.

Dans sa thèse de doctorat ; *Migration et dynamiques urbaines : rôle des migrants dans la production de nouvelles centralités urbaines. Le cas des Parcelles-Assainies de Cambérène (Dakar-Sénégal)*, Moussa Ndour retrace les principales étapes de l'urbanisation de Dakar. Il montre comment cette création coloniale s'est progressivement imposée comme le principal centre politique, économique et administratif du Sénégal. Sa description correspond à la ville sans nom dans laquelle se déroule *La Grève des Bàttu*. Le programme des Parcelles-Assainies est mis en place afin de réduire la surpopulation et l'occupation désordonnée de certains quartiers de Dakar (Ndour, 2024). Ce décongestionnement devient nécessaire car « [d]ès les années 1950, les problèmes de logement deviennent de plus en plus importants et les bidonvilles apparaissent dans d'autres zones du Grand Dakar comme Fass et Colobane tandis que les quartiers centraux de la

¹ La présence importante de l'islam permet aussi de comprendre la place de la charité et de l'aumône dans la société dakaroise, question qui sera développée au chapitre deux.

Médina se densifient davantage » (Ndour 77). L'auteur souligne aussi le rôle de l'indépendance proclamée en 1960, qui consolide la place de Dakar comme capitale officielle du pays. Les industries, le commerce, l'administration et les institutions publiques attirent les migrants, encourageant l'essor progressif des bidonvilles. Ceux-ci sont habités par des personnes démunies venues de différentes parties du pays pour chercher du travail et trouver de quoi survivre.

En réponse au problème posé par l'essor des bidonvilles, des programmes sont lancés afin de construire des logements plus salubres et de les rendre disponibles à la population. « C'est dans ce contexte que l'Office des Habitations à Loyers Modérés (OHLM) ... est créé en 1959 dans l'optique de renforcer l'extension importante des zones bâties » (Ndour 77). Cependant, malgré la notion de « loyers modérés » inscrite dans le nom même de l'organisme, ces logements coûtent très cher et ne sont accessibles qu'aux nantis et aux salariés. Les familles les plus pauvres demeurent donc exclues de ce programme. Cette limite pousse le gouvernement, en collaboration avec la Banque mondiale, à aménager certains espaces de la ville en 1974 (Ndour 78). De cet aménagement naît le programme des Parcelles-Assainies, « dont l'objectif était clairement de mettre à la disposition des familles démunies des parcelles qu'elles vont construire elles-mêmes » (Ndour 78).

Dans *La Grève des Bâttu*, à la suite de leur éviction du centre-ville, les mendiants se réfugient dans « le nouveau quartier des Parcelles-Assainies » (*Grève*, 71). Ce déplacement confirme que la ville mise en scène est Dakar et présente l'espace urbain comme le lieu où se concentrent le contrôle, la marginalisation et la négociation du pouvoir. Les Parcelles-Assainies ne sont pas décrites comme un véritable espace d'intégration sociale, mais plutôt comme une périphérie vers laquelle les autorités repoussent ceux qu'elles ne veulent plus voir dans les rues fréquentées par les touristes et les élites. Les mendiants n'y arrivent pas parce qu'ils ont bénéficié du programme

d'accès au logement, mais parce qu'ils ont été chassés du centre et doivent chercher un nouvel endroit pour survivre. La contradiction est importante dans la mesure où le programme officiellement destiné aux familles démunies devient, dans le roman, le lieu où sont relégués les pauvres exclus de la ville visible. Sow Fall critique ainsi une politique qui ne supprime pas la pauvreté, mais qui la déplace hors du regard des autorités. Les nantis, colons comme autochtones, s'éloignent des démunis.

Les structures du pouvoir postindépendance permettent de comprendre les discours de domination, la marginalisation des populations pauvres et les rivalités politiques représentés dans *La Grève des Bàttu* d'Aminata Sow Fall. Le système de gouvernement hérité du colonisateur prolonge certaines logiques de la domination coloniale dans le Sénégal indépendant. Mour Ndiaye et Kéba Dabo ne reproduisent pas ces dynamiques par manque d'originalité, mais parce qu'ils sont présentés comme les représentants de deux formes d'un pouvoir abusif. Mour instrumentalise les institutions pour satisfaire ses ambitions personnelles, tandis que Kéba obéit à l'autorité sans interroger la justice de ses décisions. La domination trouve enfin son expression dans un espace central, Dakar, capitale politique et administrative du Sénégal, où les autorités cherchent à rendre invisibles les populations marginalisées plutôt qu'à répondre aux causes de leur pauvreté.

Chapitre II

La représentation de la religion et de son instrumentalisation dans *La Grève des Bàttu*

Ce deuxième chapitre examine la représentation du religieux et son instrumentalisation dans *La Grève des Bàttu*. L'analyse montre que, dans le Sénégal postindépendance mis en scène dans le roman, les acteurs politiques, les marabouts et les mendiants mobilisent les croyances, les pratiques et les symboles religieux lorsque les ressources ordinaires ne suffisent plus à satisfaire leurs intérêts. Le religieux constitue ainsi une ressource pour renforcer une position, accroître une influence, négocier une place sociale ou politique et, dans certains cas, assurer la survie.

Contexte religieux du Sénégal postindépendance

La religion occupe une place centrale dans plusieurs sociétés d'Afrique subsaharienne, et le Sénégal en offre un exemple particulièrement significatif. Au moment de l'indépendance, l'islam constitue déjà au Sénégal un espace collectif d'appartenance et de sociabilité qui façonne la vision du monde et les liens sociaux. David Robinson rappelle qu'environ 70 à 75 % de la population sénégalaise est alors musulmane (Robinson 3). Cette continuité explique la place sociale, culturelle et symbolique majeure que l'islam conserve dans la société sénégalaise postindépendance.

L'islam s'est implanté progressivement et de manière non coercitive en Afrique de l'Ouest grâce aux réseaux marchands, aux circulations transsahariennes et aux communautés musulmanes établies dans les centres urbains du Sahel (El Fasi et Hrbek 81). Les marchands formaient à l'époque de petites communautés le long des routes commerciales, ce qui favorisaient la conversion des populations dans ces zones. Par exemple, la conversion de certaines élites politiques du Ghana médiéval, de Gao et du Takrūr a grandement contribué à accélérer la diffusion de l'islam dans cette région d'Afrique subsaharienne.

En ce qui concerne le Sénégal, l'islam s'enracine dès le Moyen Âge dans le royaume de Takrūr, dont le souverain Wār Dyābī figure parmi les premiers chefs ouest-africains convertis à cette religion (El Fasi et Hrbek 92). Cette conversion permet aux élites du bas-Sénégal de mobiliser l'islam pour renforcer leur autorité dans un espace régional marqué par la concurrence entre différents groupes ethniques, notamment les Soninke, les Sérères et les Fulbe. À partir du XVI^e siècle, l'islamisation s'intensifie sous l'action des lettrés et prédicateurs toucouleurs du Fouta Toro, qui diffusent la foi et relient progressivement les communautés rurales aux réseaux intellectuels sahéliens (93). L'islam sénégalais repose ainsi sur un ancrage ancien, lié aux échanges marchands et aux réseaux savants, puis sur une intensification réformiste qui prépare l'émergence des grands mouvements musulmans sénégalais. Dans *La Grève des Bàttu*, la seule religion explicitement évoquée est l'islam, qui n'apparaît donc pas comme un simple décor spirituel mais comme une force qui structure les relations sociales et peut contribuer à la légitimation de l'autorité.

Deux éléments de l'islam dans le contexte sénégalais retiennent particulièrement l'attention, dans l'analyse du roman : il s'agit du maraboutisme et de la mendicité. Il semble que Sow Fall s'en sert pour exposer les tensions d'une société où le religieux renvoie à la foi et à la solidarité, mais peut aussi se prêter à l'exploitation, au calcul social et à l'ambition politique.

Le maraboutisme désigne un ensemble de croyances et de pratiques organisées autour de figures religieuses auxquelles les communautés reconnaissent un savoir sacré et une autorité spirituelle (Ahmed 4-5). Les études consacrées à son origine ne s'accordent pas. Nadir Ahmed relève deux thèses dominantes dans les chroniques arabes du XIX^e siècle, l'une andalouse et l'autre saharienne, mais les rejette comme des récits légendaires (Ahmed 4). Il rattache plutôt l'émergence du maraboutisme au soufisme, courant mystique de l'islam fondé sur la recherche d'une proximité

intérieure avec Dieu (Ahmed 5). Le maraboutisme apparaît ainsi comme une forme populaire et rurale du soufisme.

Selon R. Bellil, l'apparition du maraboutisme s'inscrit dans l'affaiblissement des pouvoirs centraux au Maghreb médiéval à la fin du XV^e siècle. L'insécurité et la désagrégation de l'autorité politique ouvrent l'espace à des acteurs religieux capables d'assurer protection, stabilité et médiation sociale (Bellil 2). Parallèlement, le soufisme, jusque-là surtout présent dans les milieux lettrés urbains, gagne les campagnes (Bellil 3). Ce double mouvement favorise l'émergence de figures charismatiques dans les zones rurales et montagnardes où le pouvoir politique exerce difficilement son autorité. Bellil rappelle que le terme « mrabet [marabout] [...] renvoyait essentiellement à la sainteté, aux croyances qui gravitent autour d'elle et aux pratiques auxquelles elle donne lieu » (Bellil 1). Le maraboutisme répond ainsi à une demande sociale de protection et de stabilité, tout en constituant une appropriation populaire du soufisme. Les marabouts deviennent alors des médiateurs religieux enracinés dans leurs communautés.

Bayo Ogundjimi rattache l'essor du maraboutisme en Afrique de l'Ouest, et particulièrement au Sénégal, à l'évangélisation islamique au sein du peuple wolof et à l'implantation des confréries soufies Qadiriyya et Tijaniyya (p. 325). Malgré la diversité des contextes, le maraboutisme demeure profondément lié au soufisme et s'organise autour de figures investies d'un savoir sacré et d'une autorité reconnue par les communautés.

Le maraboutisme repose ainsi sur une conception du savoir religieux comme force spirituelle, sociale et parfois politique. Selon Nadir Ahmed, « L'Islam [...] c'est d'abord la science et toute science est religieuse » (Ahmed 7). Pour le peuple, le marabout est souvent perçu comme une figure dotée de pouvoirs extraordinaires : « Le marabout... c'est celui qui fait jaillir l'eau dans le désert [...] détourne les rivières [...] répand ses grâces sur la tribu » (Ahmed 11). Cette

conception apparaît dans *La Grève des Bàttu*, où Mour croit profondément en son marabout, Serigne Birama. Il proclame fièrement que tout ce qu'il possède, tout ce qu'il est, il le doit à cet homme. Le titre Serigne, en wolof, désigne un guide spirituel, souvent un maître soufi ou un chef de daara.

Les marabouts remplissent des fonctions religieuses, sociales, politiques et économiques. Sur le plan religieux, ils sont des éducateurs chargés de diffuser l'islam. Bellil note qu'« ils mettaient l'islam à la portée de l'entendement du rural et de l'homme du peuple » (Bellil 8), tout en s'adaptant aux traditions locales. Ils contribuent ainsi à « propager un islam largement ouvert sur les pratiques et croyances berbères préislamiques » (Bellil 5). Cette idée rejoint celle de Ciprian Gabriel Oros, qui affirme que le serigne fakk-tall est le détenteur du savoir religieux, « la personne dont le rôle était de transmettre les connaissances religieuses aux disciples » (Oros 141). Il distingue également les Serigne-Lamb, investis de fonctions « administratives, judiciaires, fiscales et militaires » (Oros 142).

Ogundjimi montre que le marabout peut aussi jouer un rôle politique important. Il le présente comme un faiseur de rois, combinant « reputed magical prowess » et influence réelle (p. 326). Cette combinaison du religieux et du politique donne au maraboutisme une dimension où le sacré peut intervenir dans les rapports de pouvoir. Au Sénégal, Oros rappelle que les marabouts sont intervenus directement dans certaines crises politiques. Il cite l'exemple du calife général qui « incline décisive the balance in faveur of Senghor » (p. 145) lors de la crise de 1962. Il s'agit d'une crise politique qui oppose en décembre 1962, le président Leopold au président du Conseil et chef de gouvernement, Mamadou Dia, sur fonds de désaccords concernant l'exercice du pouvoir et l'orientation économique du Sénégal. Accusé de tentative de coup d'état, Mamadou est arrêté à la suite d'un vote de censure et l'intervention de la gendarmerie à l'Assemblée nationale, puis

condamné à la prison à perpétuité (Sow, 22-23). Sous la présidence d'Abdoulaye Wade, premier président provenant de la confrérie mouride, cette proximité entre politique et confréries devient encore plus visible (p. 149).

Enfin, le maraboutisme comporte également une dimension économique. Ogundjimi souligne que « The Mouride system [...] appears to be a highly exploitative one, in which otherworldly gains are traded for real economic resources » (p. 326). Les marabouts peuvent tirer profit des dons, des sacrifices, des amulettes et de la dépendance psychologique de certains fidèles. Dans le roman de Sow Fall, Mour Ndiaye est réputé orner son annuaire gauche d'une grosse chevalière sur laquelle sont gravés des signes cabalistiques (*Grève*, 7). Cette présence de l'objet sacré suggère déjà une relation entre pouvoir politique, croyance et recherche de protection spirituelle.

Les personnalités maraboutiques, qui occupent une place importante dans les pratiques religieuses et sociales, peuvent devenir essentielles pour des personnages tels que Mour Ndiaye. Il est également significatif que Sow Fall accorde une telle place à ces figures dans sa critique acerbe de la société sénégalaise postindépendance, révélant ainsi les tensions, les dépendances et les contradictions d'un système où le spirituel, le politique et l'économique s'entremêlent. La deuxième section du chapitre approfondit cette dimension.

Quant à la mendicité, elle entretient un rapport étroit avec certaines pratiques religieuses et sociales liées au maraboutisme. Elle est enracinée dans l'éducation coranique au Sénégal et encadrée par certains marabouts, notamment les maîtres du Coran appelés *Seriñ* en wolof, terme francisé en *Serigne*, qui dirigent des *daaras*, c'est-à-dire les écoles coraniques où l'enseignement islamique est transmis aux enfants appelés *talibés* (Dia 126). Dans *La Grève des Bàttu*, la scène d'une visite à la maison du marabout Serigne Birama est décrite ainsi : « les enfants qui, tout à

l'heure, exécutaient une symphonie coranique autour de Serigne Birama, abandonnent leurs tablettes au pied du baobab majestueux, ombilic du village entier » (*Grève* 9). Cette scène fait de Birama un maître coranique qui transmet l'éducation islamique à la future génération. Sa maison peut donc se lire comme un véritable daara.

Plusieurs raisons expliquent pourquoi certaines personnes gagnent les rues pour mendier, mais l'une des plus importantes est liée au système des daaras lui-même. Ne disposant pas toujours de ressources suffisantes pour nourrir les talibés ni pour entretenir les daaras, de nombreux serignes-daara envoient les enfants mendier du riz, de l'argent, du sucre ou des vêtements. La mendicité devient ainsi une source de subsistance du daara, transformant un espace d'éducation religieuse en structure dépendante de l'aumône. Ce point est similaire à l'analyse d'Iro Aghedo et Surulola James Eke qui, dans l'article « From Alms to Arms: The Almajiri Phenomenon and Insecurity in Northern Nigeria », explorent le phénomène des almajiris, très proche du système des daaras au Sénégal, et soutiennent que l'essor de l'insécurité au nord du Nigeria est lié à la disponibilité de milliers d'enfants issus de ce système (p. 99). Selon eux, il est facile d'identifier ces figures de mendiants : « a typical almajiri can be spotted by his unsavory appearance – dressed in tattered clothes, disease-afflicted, and armed with a plastic plate, he roams the streets begging for alms » (p. 104). Ils notent que ce système n'est pas exclusif au Nigeria, existant également au Sénégal, au Mali, au Niger, au Burkina Faso, etc., autant de pays majoritairement musulmans. Cette observation place donc la mendicité au croisement du religieux, du social et de l'économique. Sans conclure que l'islam favorise directement la mendicité, il importe d'établir un lien entre certaines pratiques religieuses, les structures d'éducation coranique et la présence visible des mendiants dans l'espace urbain. L'on assiste ici à une dynamique du donner et du recevoir, ce qui invite à interroger les intérêts des donateurs eux-mêmes. Cette réflexion conduit à l'un des piliers

de l'islam qui prescrit l'aumône : la zakat. L'islam demande à ses fidèles de pratiquer ce geste de solidarité.

Dans *La Grève des Bâttu*, ce pilier semble avoir engendré chez certains mendiants un sentiment de légitimité, voire de droit à l'aumône. Pour eux, puisque la religion prescrit aux croyants de donner, il doit forcément exister des personnes pour recevoir. Dès lors, le rapport qui les lie au reste de la population s'inscrit dans une logique de réciprocité; comme l'écrit Sow Fall, « pour eux, le contrat qui lie chaque individu à la société se résume ainsi : “donner et recevoir” » (*Grève*, 30). Cette conception est clairement endossée par les mendiants qui estiment remplir une fonction sociale indispensable au maintien de l'ordre. Salla Niang résume bien cette idée lorsqu'elle demande : « Dans quel quartier de la Ville le premier geste matinal n'est-il pas de donner l'aumône? » (*Grève*, 14). Cette question renvoie à une société profondément marquée par l'islam, où l'aumône n'est pas seulement un acte spirituel, mais un geste quotidien qui structure les relations sociales. Par ailleurs, Nguirane Sarr renforce l'ancrage religieux de cette conception lorsqu'il affirme que :

Si nous mendions, c'est parce que les chances ne sont pas égales pour tous les individus, et que ceux qui sont plus nantis doivent donner une partie de leurs richesses aux plus pauvres. C'est comme ça que l'a dit la religion. En mendiant, nous ne faisons que réclamer ce qui nous est dû (*Grève* 81).

Sow Fall laisse ici entrevoir un ordre social dominé par la norme religieuse; l'islam oriente les comportements, les attentes et les rapports entre les individus. L'obligation de l'aumône devient une pression sociale silencieuse qui pousse les individus à obéir, non par contrainte politique directe mais par fidélité à un système de valeurs omniprésents. Ainsi, la pratique de l'aumône dépasse la simple charité et devient un mécanisme qui organise la société, distribue les rôles et légitime la place des mendiants dans l'espace public.

Au Sénégal, un autre facteur renforce ce phénomène de mendicité. Il s'agit de la sécheresse des années 1970-1980, qui entraîne une chute de la production agricole et pousse vers Dakar de nombreux paysans, pour qui la vie devient de plus en plus difficile, à la recherche de moyens de survie (Cissé 445). Cet exode rural amène en ville des populations sans abri ni ressources, vivant dans des bidonvilles et parfois contraintes de mendier afin de joindre les deux bouts.

Une fois cet ordre social établi, les crises économiques et les phénomènes naturels comme la sécheresse peuvent ouvrir la voie à des formes d'exploitation. Certains marabouts, profitant de la légitimité religieuse de l'aumône, transforment ainsi la mendicité des talibés en ressource économique. Joanne Chehami montre que la mendicité infantile musulmane se monétise dans certains daaras urbains du Sénégal et modifie la fonction sociale du talibé-mendiant (Chehami 256-7). Human Rights Watch souligne également qu'au moins 50 000 talibés dans plusieurs daaras au Sénégal sont forcés à mendier par leurs professeurs dans une logique d'exploitation économique. L'aumône prescrite par l'islam devient alors une occasion d'enrichissement pour certains acteurs. Cette instrumentalisation sera examinée dans la deuxième partie du chapitre.

Dans *La Grève des Bàttu*, Sow Fall mobilise tous ces phénomènes pour dessiner un portrait du Sénégal postcolonial explicite et subtil à la fois. L'image que peignent Aghedo et Eke des mendiants rejoint la mise en récit de Sow Fall qui prolonge cette représentation en décrivant « ces mendiants, ces talibés, ces diminués physiques, ces loques » comme des « encombrements humains » (*Grève* 5). Le mot « bàttu », dans le titre du roman, est une métaphore reliant les mendiants aux petites calebasses qu'ils tendent pour demander l'aumône, similaires aux bols en plastique observés par Aghedo et Eke. Le sous-titre *Les déchets humains* renvoie également au vocabulaire administratif et politique de l'assainissement urbain à Dakar sous la présidence de Léopold Sédar Senghor. René Collignon montre que les expressions « encombrements humains »

et « déchets humains » ne sortent pas simplement de l'imagination de la romancière, mais appartiennent à un discours public de lutte contre la présence des marginaux dans l'espace dakarois (Collignon 573). Avant même d'entrer pleinement dans l'action du roman, le lecteur est donc confronté à une réalité sociale brutale, ce qui crée une jonction critique entre la société sénégalaise et sa représentation fictionnelle dans le texte.

Ces éléments constituent le cadre dans lequel se déploie l'instrumentalisation du religieux mise en scène par Sow Fall. Le contexte religieux ne forme donc pas un simple arrière-plan culturel, mais il rend possibles les pratiques et les calculs par lesquels le religieux devient une ressource sociale, économique et politique.

Instrumentalisation du religieux dans le corpus

Par instrumentalisation du religieux, l'étude entend l'utilisation stratégique de croyances, de pratiques et de symboles religieux à des fins économiques, politiques ou symboliques. Cette instrumentalisation traverse plusieurs niveaux de la société représentée dans le roman, mais elle devient particulièrement grave lorsqu'elle transforme le religieux en instrument de promotion sociale et de conquête du pouvoir.

Il importe à ce stade de l'enquête de préciser que le corpus ne constitue pas une dénonciation morale de l'islam, de la mendicité ou du maraboutisme. Sow Fall ne s'attaque pas à la religion en tant que telle. Elle montre plutôt comment certaines pratiques peuvent être détournées lorsqu'elles sont prises dans des logiques d'ambition, de calcul et de domination. L'analyse s'organise autour d'un triangle social et religieux composé de trois actants. D'abord, les marabouts, qui prescrivent les gestes religieux et se présentent comme détenteurs d'un pouvoir spirituel. Ensuite, les mendiants, à qui la charité est destinée et qui deviennent, paradoxalement, des médiateurs entre les hommes et Dieu. Enfin, les donateurs, qui regroupent une grande partie de la population sénégalaise et surtout les acteurs politiques comme Mour Ndiaye, lesquels donnent non seulement

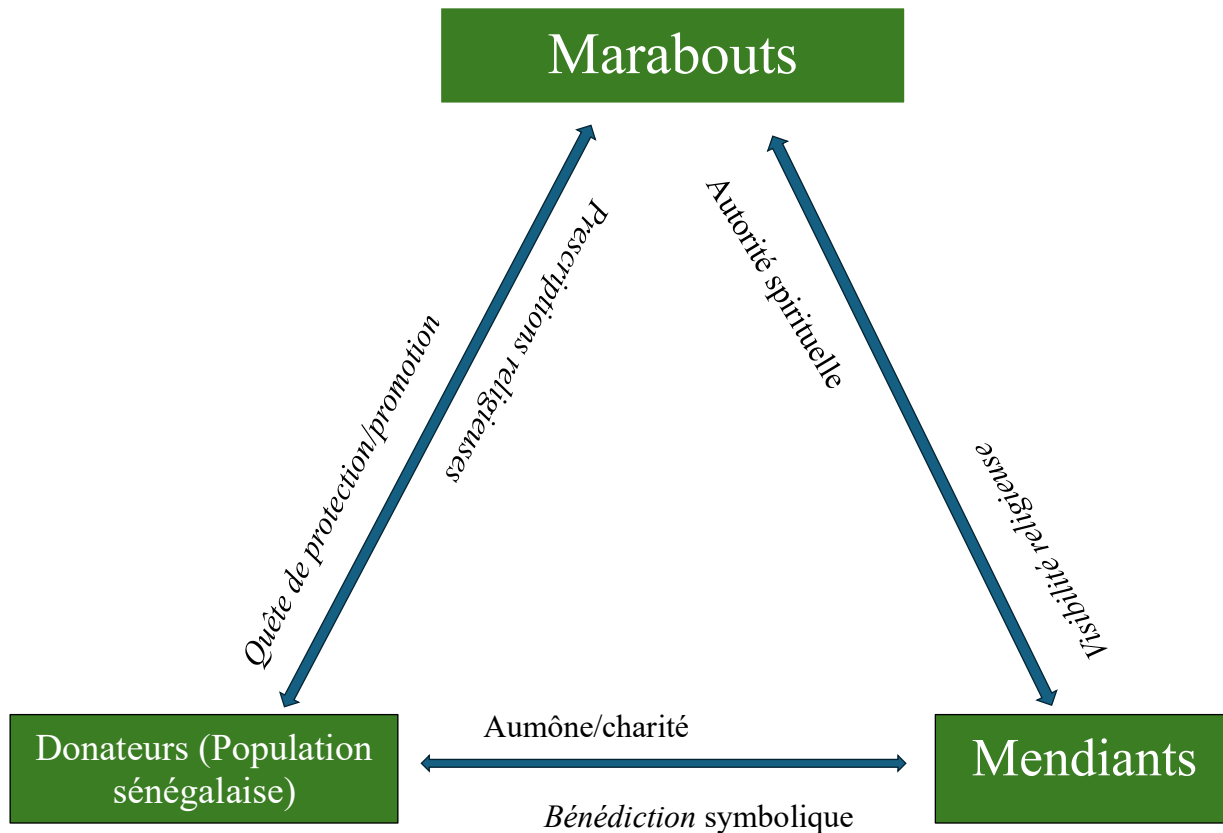
par foi, mais aussi dans l'espoir d'obtenir la guérison, la protection, la réussite, la promotion sociale ou le pouvoir politique. C'est dans ce triangle que se construit le sens profond de l'instrumentalisation du religieux dans le corpus.

Dans son *Essai sur le don*, Marcel Mauss (1925) montre que le don n'est jamais totalement gratuit mais qu'il engage celui qui donne, celui qui reçoit et celui qui, d'une manière ou d'une autre, doit répondre au don reçu. Dans *La Grève des Bâttu*, cette logique est transposée dans l'espace religieux. Les marabouts prescrivent la charité, les donateurs donnent pour recevoir une faveur divine, et les mendiants reçoivent l'aumône et par leur bénédiction, les prières des donateurs sont rendues acceptable auprès de Dieu. Le don devient ainsi un échange symbolique où chacun occupe une place précise, mais où chacun peut aussi exploiter cette place pour son propre intérêt. L'aumône cesse alors d'être un simple geste de solidarité et devient une transaction symbolique dans laquelle le pauvre sert d'intermédiaire entre le désir humain et la faveur divine.

Quel est le patron qui ne donne pas la charité pour rester éternellement patron?

Quel est le malade, réel ou imaginaire, qui ne croit pas que ses troubles disparaîtront en même temps que l'aumône sortira de ses mains? Quel est l'ambitieux qui ne pense pas ouvrir toutes les portes par l'action magique de la charité? (*Grève* 54).

Le discours de Salla Niang résume le fonctionnement de ce triangle. La charité n'y apparaît pas seulement comme un geste de compassion envers les pauvres, mais comme une pratique intéressée : le patron veut conserver sa position, le malade espère guérir et l'ambitieux cherche à ouvrir les portes de la réussite. Les marabouts prescrivent, les donateurs accomplissent, et les mendiants reçoivent. Mais dans le roman, cette relation révèle aussi des calculs, des intérêts et des rapports de pouvoir. C'est pourquoi le religieux ne fonctionne pas seulement comme un espace de foi, mais aussi comme un espace de négociation sociale et politique. Le triangle ci-dessous illustre bien cette représentation :



Fiche 1 : Triangle de circulation du pouvoir religieux

Lecture du schéma. Le triangle met en évidence la circulation du pouvoir religieux entre les marabouts, les donateurs (population sénégalaise) et les mendiants. Les relations entre ces trois pôles reposent sur des échanges matériels, symboliques et spirituels : aumône et bénédiction, prescriptions religieuses et quête de protection ou de promotion, ainsi qu'autorité spirituelle et visibilité religieuse.

A. Les marabouts : prescripteurs du religieux et médiateurs du pouvoir invisible

Le premier axe du triangle est celui des marabouts. Dans le corpus, les marabouts occupent une place fondamentale parce qu'ils sont ceux qui prescrivent les gestes religieux et donnent sens à la charité. Ils apparaissent comme les détenteurs d'un savoir religieux, mais aussi comme les médiateurs entre le monde visible et le monde invisible. Leur parole rassure, oriente et parfois impose. Comme le souligne Mbaye dans le contexte sénégalais, les marabouts sont particulièrement écoutés à cause « de leur solide expérience, renforcée par leur proximité spirituelle avec Dieu » (Mbaye 58).

Le cas de Serigne Birama est très révélateur. Lorsque Mour Ndiaye se rend au village de Keur Gallo pour le consulter, le marabout lui prescrit un sacrifice précis : « le sacrifice d'un béliet tout blanc. Tu l'égorgeras de ta propre main, tu feras sept tas de viande que tu donneras à des mendiants » (*Grève* 28). Cette prescription souligne d'abord l'autorité du marabout; non seulement il conseille Mour Ndiaye de manière générale, mais il définit aussi les conditions concrètes de la réussite recherchée. La couleur du béliet, le fait de l'égorger de sa propre main, le nombre de tas de viande et la destination de cette viande montrent que l'autorité maraboutique transforme la pauvreté des mendiants en lieu de passage vers la bénédiction.

Cependant, le roman laisse voir que cette autorité religieuse devient problématique lorsqu'elle est utilisée de manière opportuniste et que certaines formes de maraboutisme se prêtent à l'exploitation. C'est le cas notamment du système des daaras, dont sont issus certains talibés qui font partie du groupe de mendiants dans *La Grève des Bàttu*. La mendicité assure parfois la subsistance des daaras, mais elle peut aussi exposer les enfants à la maltraitance, au travail forcé et à la mendicité de rue. Comme le souligne Salif Cissé, certains maîtres coraniques donnent à cette pratique un sens religieux qui contribue à la légitimer (445-446). En évoquant les talibés, Sow Fall suggère ainsi que le religieux peut devenir un système de profit et de dépendance.

De surcroît, *La Grève des Bàttu* met en scène une rivalité entre marabouts, faisant écho au fait que certains marabouts tentent de protéger leur territoire symbolique et matériel afin de rester les seuls à bénéficier de leurs relations avec les puissants. Lorsque Mour est pris par le grand désir de devenir vice-président de la nation, il sollicite l'assistance du marabout mystérieux Kiffi Boukoul, « qui converse avec les djinn [qui] accomplissent toutes ses volontés, même celles qui semblent les plus irréalisables » (*Grève*, 74). Pourtant, cet acte offense son ancien marabout, Serigne Birama, qui paraît déçu après avoir longtemps servi les besoins spirituels de Mour. Une première lecture peut voir dans ce changement de marabout une rupture de fidélité, voire une forme de trahison de la part de Mour, puisque c'est, selon lui, Serigne Birama qui a fait de lui l'homme qu'il est devenu. Mais sous cette surface spirituelle se révèle aussi une réalité matérielle. La déception de Serigne Birama peut se lire non seulement comme celle d'un guide religieux abandonné, mais aussi comme celle d'un acteur qui risque de perdre les avantages qu'il tire de sa relation avec Mour. Ces avantages sont visibles dans « le sac de riz, le carton de lait, les barres de savon, le sucre et le thé » (*Grève*, 9), ainsi que dans les autres biens et sommes d'argent que Mour lui envoie régulièrement. La rivalité entre Serigne Birama et Kiffi Boukoul révèle donc que la relation maraboutique n'est pas uniquement fondée sur la foi, mais aussi sur des échanges matériels, sur des attentes de fidélité et sur une concurrence pour l'accès aux hommes de pouvoir. Le marabout devient ainsi un médiateur du sacré, mais également un acteur inscrit dans des rapports d'intérêt.

Sow Fall ne dénonce ouvertement ni l'islam ni le maraboutisme dans son roman; elle met toutefois en lumière la tendance de certains fidèles et de certains acteurs religieux à légitimer leurs intérêts par le discours religieux. La zakat que l'islam recommande est, dans son principe, utile à

la solidarité sociale et doit être comprise comme une pratique de cohésion et d'entraide. Cependant, le roman invite le lecteur à voir aussi les détournements possibles de cette pratique.

B. Les mendiants : destinataires de l'aumône

Le deuxième axe du triangle est celui des mendiants. À première vue, ils apparaissent comme les figures les plus faibles du roman. Ils sont pauvres, rejetés, déplacés et considérés comme des déchets humains ou des encombrements dans l'espace urbain. Ils dérangent l'esthétique de la ville, gênent la circulation et nuisent à l'image moderne du pays que les autorités veulent présenter aux visiteurs et aux puissants. Pourtant, dans le roman, les mendiants ne sont pas seulement ceux qui demandent ; ils permettent aux autres de donner. C'est pourquoi, malgré le mépris de la classe politique, Salla Niang rappelle aux mendiants leur importance. Son discours veut leur faire prendre conscience de la place indispensable qu'ils occupent dans l'ordre social. Une fois qu'ils deviennent conscients de cette réalité, les mendiants mobilisent les moyens dont ils disposent pour légitimer leur présence en ville et revendiquer leur identité propre. En ce sens, ils utilisent la religion comme un socle pour défendre leurs intérêts. Ils ne sont donc pas seulement des victimes passives; ils transforment aussi les préceptes de l'islam sur l'aumône en une ressource sociale, économique et symbolique.

Quatre catégories de mendiants se distinguent dans le roman, et les formes de l'instrumentalisation du religieux varient selon ces catégories. Cette classification permet de mieux comprendre que tous les mendiants n'utilisent pas le religieux de la même manière. Il y a d'abord les mendiants religieux, composés des talibés; ensuite les mendiants infirmes, comme Nguirane Sarr, qui est aveugle; puis les mendiants circonstanciels, comme Madiabel, venu en ville après l'effondrement de ses moyens de subsistance; enfin les mendiants professionnels, incarnés par Salla Niang, la leader du groupe. Nous avons déjà beaucoup exploré le sujet des talibés. Ainsi, nous ne nous y attardons pas longuement ici. Néanmoins, il est important de rappeler qu'ils

représentent une première forme d'usage du religieux dans la mendicité. Au nom de l'islam, ils parcourent les rues pour demander de quoi se nourrir, enrichir leurs maîtres coraniques et permettre aux daaras de subsister.

La deuxième catégorie de mendiants que nous distinguons est celle qu'on peut appeler les mendiants infirmes. Sow Fall présente un portrait très frappant de ceux-ci, comme pour montrer que sans la mendicité, ils n'arriveraient pas à joindre les deux bouts :

Parmi les visages de masques aux yeux ténébreusement exorbités, parmi les têtes moutonneuses et les membres rongés par les pustules de la gale ou rognés par la lèpre, parmi les haillons recouvrant à peine des corps qui ont perdu depuis très longtemps le contact avec l'eau, parmi les béquilles, les cannes et les bâtons, d'adorables petites créatures sourient à la vie, heureuse [sic] de gazouiller au rythme de pots en étain entrechoqués (*Grève*, 15).

Cette description dépeint des corps très marqués par la maladie, la pauvreté et l'abandon. Les mots comme « pustules », « gale », « lèpre », « haillons », « béquilles » et « cannes » donnent l'image de personnes qui vivent dans une grande souffrance. À travers cette description, Sow Fall semble montrer que ces mendiants ne mendient pas par choix, mais parce qu'ils n'ont presque pas d'autres moyens pour survivre. Ainsi, ces figures ne pourront pas être prises comme faisant partie de celles qui utilisent la religion uniquement pour s'enrichir. Leur rapport à l'aumône relève d'abord d'une économie de la survie. Cependant, si l'on suit le personnage de Nguirane Sarr, sa personnalité telle que décrite par Sow Fall laisse entrevoir une certaine forme de pensée stratégique. Bien qu'il soit doté d'une intelligence reconnue, d'un talent musical et d'une présentation soignée, Nguirane Sarr continue de vivre de la mendicité. Son installation au rond-point de la présidence (*Grève*, 15) révèle une connaissance fine des mécanismes de l'aumône. En occupant un espace lié au pouvoir politique, il transforme la disposition religieuse des passants en ressource économique. Mais sa présence a aussi une portée critique en rendant visible la pauvreté là où le pouvoir veut montrer l'ordre, le prestige et la modernité. La mendicité apparaît donc ici

comme une nécessité, mais aussi comme une stratégie fondée sur la valeur religieuse accordée à l'aumône.

La troisième catégorie est celle des mendiants circonstanciels. Cette expression désigne une mendicité engendrée par une situation particulière dont les conséquences deviennent insupportables, poussant certaines personnes à recourir à la mendicité. Il ne s'agit donc ni d'une mendicité liée à une infirmité physique ni d'un choix de vie, mais d'une réponse à une crise qui prive l'individu de ses moyens de subsistance. C'est le cas de Madiabel. Forgeron dans son village natal, il voit progressivement disparaître les travaux qui assuraient sa survie : les marmites à réparer se font rares, les vieilles casseroles ne viennent presque plus, et les fourneaux qu'il fabrique ne se vendent plus après que l'intermédiaire qui les écoulait en ville a disparu sans lui payer le produit d'une année de travail. Face à l'obligation de nourrir et d'habiller ses deux épouses et ses huit enfants, Madiabel se convertit en mendiant, non par vocation, mais par nécessité.

Cependant, cette nécessité n'exclut pas une part de stratégie, encore une fois. Au lieu de chercher une solution conventionnelle, comme emprunter de l'argent ou valoriser autrement son métier de forgeron, il choisit la voie qui lui paraît la plus immédiatement accessible : la mendicité. En se rendant en ville, où personne ne connaît son passé ni ses compétences, il peut se présenter uniquement comme un homme frappé par la misère. Il instrumentalise ainsi la charité prescrite par l'islam, car il transforme la pitié religieuse des autres en moyen de survie.

À travers Madiabel, Sow Fall montre que la mendicité peut naître d'une crise réelle et témoigner d'une capacité d'adaptation, mais aussi d'une forme d'ingénuité face à des problèmes sociaux dont le personnage n'est pas responsable. Son travail devenu improductif sous l'effet des conditions économiques, la charité islamique lui offre alors une ressource de survie. Son cas, loin d'être isolé, permet d'élargir l'analyse à ceux que la sécheresse, la perte des moyens de subsistance

et l'exclusion de l'économie urbaine conduisent vers la mendicité. À travers lui, Sow Fall attire l'attention sur tous ceux pour qui la ville devient ainsi le point de convergence; ces individus frappés par des circonstances diverses sont réunis par une même stratégie de survie. Pour ces mendiants circonstanciels, la charité prescrite par l'islam cesse d'être uniquement un acte de piété et devient une ressource sociale mobilisée pour compenser l'exclusion économique. Le roman suggère ainsi que, face à l'absence d'alternatives, le religieux est progressivement intégré à une logique de survie dans laquelle la mendicité s'impose comme moyen de subsistance.

Finalement, les mendiants professionnels demeurent, selon nous, la catégorie la plus consciente de son usage stratégique de la mendicité. Ils ne sont ni infirmes, ni frappés par une situation malheureuse immédiate, ni issus d'un daara. Ils sont ceux qui ont fait de la mendicité une véritable profession et un moyen durable de subsistance.

Le personnage de Salla Niang incarne parfaitement cette catégorie. Elle entre dans la mendicité après avoir mis au monde des jumeaux. Dans plusieurs sociétés ouest-africaines, la naissance de jumeaux est entourée de croyances et de pratiques particulières qui autorisent les mères à solliciter l'aumône. Selon Honorine Pegdwendé Sawadogo, la quête des « mères de jumeaux » possède à l'origine une portée symbolique et culturelle, mais l'urbanisation la transforme parfois en stratégie économique de survie (Sawadogo 135). Salla profite d'abord de cette légitimité culturelle. Cependant, une fois ses enfants devenus grands, elle ne renonce pas à cette pratique. Bien au contraire, elle prend conscience des avantages économiques qu'offre la mendicité et choisit d'en faire son activité permanente. Elle passe ainsi d'une mendicité circonstancielle à une instrumentalisation plus opportuniste de la charité religieuse.

Les bénéfices qu'elle en tire illustrent clairement cette évolution. Grâce à la mendicité, elle parvient à « obtenir une parcelle assainie qu'elle a pu construire » (*Grève*, 16), où elle accueille

même les autres mendiants pendant leur grève. Cette réussite est d'autant plus significative que les parcelles assainies demeuraient, à l'époque, hors de portée à de nombreux salariés et même à certains fonctionnaires. Son aisance est également visible dans son apparence. Lors des opérations de déguerpissement, elle échappe aux rafles, car personne ne la reconnaît comme une mendiante : « tes beaux boubous toujours propres et bien repassés, et tes enfants que tu habilles comme s'ils allaient à une fête » (*Grève*, 18).

À travers Salla Niang, Aminata Sow Fall montre que la mendicité peut dépasser le simple cadre de la nécessité pour devenir une activité économique. La charité prescrite par l'islam, initialement destinée à soulager la précarité, devient ici une ressource économique durable permettant l'accumulation de biens et une certaine ascension sociale. Salla Niang incarne ainsi la forme la plus aboutie de l'instrumentalisation du religieux par les mendiants. Cependant, son rôle ne se limite pas à l'opportunisme individuel; elle est aussi une figure de leadership. Elle organise les mendiants, les accueille et les pousse à comprendre leur importance dans l'économie morale de la ville. Par elle, les mendiants passent d'une position de faiblesse à une position de négociation. Le paradoxe du roman repose précisément sur cette problématique : ceux que le pouvoir veut effacer de l'espace urbain sont aussi ceux dont la présence permet la circulation de l'aumône, de la bénédiction et du prestige social. Les mendiants sont donc marginalisés, mais indispensables. C'est cette contradiction qui leur donne une forme de pouvoir dans le triangle entre politique, religion et mendicité.

C. Les donateurs : acteurs politiques et population sénégalaise

Le troisième axe du triangle est celui des donateurs. Dans le roman, cette catégorie ne se limite pas à quelques individus isolés. Elle regroupe les patrons, les malades, les commerçants, les croyants ordinaires, les ambitieux et les acteurs politiques. Tous participent au système de la charité, mais ce n'est pas toujours par foi ou par compassion. Très souvent, ils donnent dans

l'espoir de recevoir quelque chose en retour : la santé, la sécurité, la paix intérieure, la réussite sociale, la protection spirituelle ou la promotion politique. C'est dans cette catégorie que l'instrumentalisation du religieux devient la plus visible, parce que le don cesse d'être seulement un acte religieux et devient un moyen d'obtenir un avantage. Dans cette partie, l'attention repose surtout sur les acteurs politiques, représentés principalement par Mour Ndiaye, directeur du Service de la Salubrité publique. Ce personnage apparaît comme l'incarnation la plus claire de l'instrumentalisation politique du religieux dans le corpus. Mour ne donne pas seulement parce qu'il croit en Dieu; il consulte les marabouts, suit leurs prescriptions, porte des objets de protection et accomplit des sacrifices parce qu'il veut consolider sa position sociale et obtenir le poste de vice-président. Le religieux devient donc pour lui un moyen d'ascension politique.

Pour comprendre cette logique, l'action sociale telle que théorisée par Max Weber (1922) est pertinente. Pour Weber, une action devient sociale lorsqu'elle est orientée par le sens que l'acteur lui donne et par le comportement attendu d'autrui. Parmi les différents types d'actions sociales qu'il distingue, l'action rationnelle en finalité présente un intérêt particulier puisqu'elle désigne une action orientée vers l'obtention d'un résultat précis. Dans *La Grève des Bàttu*, Mour agit dans ce sens. Il vise la réussite politique, veut rester influent et avancer dans la hiérarchie du pouvoir. Nous pouvons donc lire son rapport au religieux comme une rationalité intéressée. Cette rationalité apparaît d'abord dans la relation qu'il entretient avec Serigne Birama. Mour affirme avoir obtenu son emploi après avoir rencontré ce marabout, alors qu'il avait passé de longues années au chômage. À partir de ce moment, la religion représente pour lui plus qu'une voie spirituelle; elle devient le moyen par lequel les portes fermées peuvent s'ouvrir. Les formules comme « ne l'oublie pas dans tes prières » (*Grève*, 9), « Inch Allah, il n'ira que de l'avant » (*Grève*, 10), « C'est clair; ce que je vois est très clair » (*Grève*, 10), ou encore « Et mes "affaires", tu les "regardes" toujours »

(Grève, 25), montrent que Mour cherche à maintenir un lien permanent avec la puissance religieuse du marabout. Il ne demande pas seulement une bénédiction générale, mais il cherche aussi une protection et une garantie pour son avenir social et politique.

Cette relation peut également être comprise à partir de la notion de capital défini par Pierre Bourdieu, selon laquelle les capitaux économique, culturel et social peuvent, sous certaines conditions, se convertir les uns dans les autres en fonction du champ dans lequel ils sont mobilisés (Bourdieu 243). Mour dispose déjà d'un capital administratif, politique et économique, mais cherche à le renforcer par un capital religieux et symbolique. Les prières, les sacrifices et les prescriptions maraboutiques deviennent des ressources qu'il tente de convertir en pouvoir politique. Sa grosse chevalière en argent portant des signes cabalistiques (Grève, 7) suggère en outre une volonté de se protéger contre les dangers visibles et invisibles liés au pouvoir.

L'exemple de l'ancien patron de Salla Niang renforce cette idée. Salla raconte que cet homme, malgré son mépris public pour les marabouts, ne sortait pas de chez lui « sans être enduit du contenu de sept canaris remplis de mixtures de poudres et de racines fermentées » (Grève, 34). Ce passage révèle l'hypocrisie de certaines élites qui, en public, condamnent les marabouts et les présentent comme des figures rétrogrades, mais qui, en privé, les consultent et suivent leurs prescriptions. Le religieux devient ainsi une ressource cachée du pouvoir et un moyen de protection contre l'incertitude.

Cette instrumentalisation accentue lorsque Mour cherche à obtenir le poste de vice-président du pays. À ce moment, son ancien marabout ne lui suffit plus. Il veut mettre toutes les chances de son côté. C'est pourquoi il multiplie les consultations et se tourne vers Kiffi Boukoul, un marabout réputé pour son efficacité. Mour affirme que « les marabouts ont des voies différentes pour atteindre les pays de mystères » (Grève, 90-91). Cette phrase est importante, car elle montre qu'il

ne cherche pas nécessairement la vérité religieuse; il cherche plutôt le marabout qui peut lui donner le résultat le plus utile.

La prescription de Kiffi Boukoul révèle cette logique. Pour devenir vice-président, Mour doit sacrifier un taureau d'une couleur unique, de préférence fauve. Il doit l'abattre dans sa propre cour, faire soixante-dix-sept parts de sa viande et les distribuer à des porteurs de bâttu (*Grève*, 78). Cette prescription relie directement la religion à la mendicité et à l'ambition politique. Mour ne cherche pas les mendiants parce qu'il éprouve soudainement de la compassion pour eux; il les cherche parce qu'ils deviennent indispensables à sa promotion. Leur présence est nécessaire pour que le sacrifice produise l'effet attendu. C'est ici que la contradiction du personnage apparaît avec le plus de force. Mour est le responsable politique qui a confié à Kéba Dabo la mission de débarrasser la ville de Dakar des mendiants. Grâce aux rafles organisées par Kéba, les mendiants sont chassés de l'espace urbain et relégués loin de la ville. Or, la prescription de Kiffi Boukoul exige la présence des porteurs de bâttu et, Mour se met à les chercher avec empressement. Il combat les mendiants lorsqu'ils nuisent à l'image moderne de la ville et à sa carrière administrative, mais il en a besoin pour son ambition politique selon les prescriptions du marabout.

Cette contradiction est au cœur de l'instrumentalisation politique du religieux dans le roman. Le pouvoir veut effacer les pauvres de l'espace urbain au nom de la salubrité, du tourisme et de la modernité. Mais ce même pouvoir dépend des pauvres lorsqu'il veut obtenir une faveur religieuse. Les mendiants, que l'administration considère comme un problème, deviennent soudain les médiateurs obligatoires de l'ascension politique de Mour. La grève des mendiants prend alors tout son sens puisqu'elle bloque le système religieux et symbolique sur lequel Mour fonde son ambition. Ainsi, l'analyse révèle à quel point la mise en scène d'Aminata Sow Fall montre que le religieux peut devenir une ressource politique

Acteurs principaux de l'instrumentalisation du religieux dans le corpus

Les sections précédentes ont établi le contexte religieux du Sénégal et analysé les principaux mécanismes d'instrumentalisation du religieux dans le roman. La présente section s'attarde uniquement aux personnages qui n'ont pas encore été étudiés ou dont l'analyse doit être approfondie. Leurs pratiques diffèrent selon leur position sociale, leurs besoins, leurs ambitions et les ressources dont ils disposent, mais elles participent toutes au détournement du religieux au service d'intérêts politiques, économiques ou sociaux.

Salla Niang

Chez Salla Niang, l'instrumentalisation du religieux est surtout sociale et économique. Consciente que la religion prescrit aux nantis de donner l'aumône, elle transforme cette obligation en ressource et fait de la mendicité une profession, une organisation et un espace de pouvoir.

Son rôle dans la grève démontre encore cette force stratégique. En organisant les mendiants et en les empêchant de regagner leurs points habituels, elle bloque Mour Ndiaye dans son projet d'aumône. Elle suggère ainsi que les mendiants, souvent considérés comme faibles, peuvent aussi devenir des acteurs capables de résister au pouvoir politique. Mais cette résistance n'est pas innocente. Salla exerce aussi une forme d'autorité sur les autres mendiants. Elle profite de leur travail, achète certaines choses à bas prix et les revend ensuite. Elle participe donc elle aussi à la même logique d'instrumentalisation en utilisant le religieux et la mendicité pour consolider sa position dans le groupe.

Salla Niang ne peut donc être réduite ni à une victime ni à une profiteuse. C'est une figure ambivalente qui illustre l'idée que l'instrumentalisation du religieux ne relève pas seulement des dirigeants, mais peut aussi servir aux personnes marginalisées pour survivre, négocier leur place et parfois exercer une autorité sur les autres.

Kéba Dabo

Kéba Dabo, l'adjoint de Mour Ndiaye, incarne la bureaucratie administrative héritée par les nouveaux États africains après les indépendances. Il est l'exécutant direct de la campagne d'assainissement de la ville. Contrairement à Mour, son rapport à la religion ne passe ni par les marabouts ni par la recherche d'une bénédiction personnelle. Son instrumentalisation du religieux est plus subtile. Elle passe par une manière de redéfinir la religion pour justifier une politique d'ordre, de propreté et d'exclusion.

Son histoire personnelle explique en partie son mépris envers les mendiants. Malgré la pauvreté et la maladie qui frappent sa famille, sa mère refuse de mendier pour survivre. Cette expérience lui donne une vision dure de la mendicité. Pour lui, la pauvreté ne doit pas conduire à l'humiliation de soi dans la rue. Il considère les mendiants comme des personnes qui refusent la dignité, le travail et l'effort. C'est ainsi qu'il exécute les ordres sans compassion et participe à la violence administrative contre les mendiants.

Cependant, Kéba Dabo n'est pas simplement un bureaucrate qui sépare l'État et la religion. Il mobilise lui aussi une certaine idée du religieux pour donner une justification morale à ses actions. Il refuse l'idée selon laquelle la religion demanderait seulement de donner l'aumône aux pauvres. Pour lui, la religion doit aussi protéger la dignité humaine et ne doit pas encourager les gens à salir leur image dans la mendicité. Cette position peut paraître rationnelle, mais elle devient problématique parce qu'elle sert à légitimer l'exclusion des mendiants de l'espace urbain.

La contradiction de Kéba réside dans le fait qu'il prétend agir au nom de l'ordre administratif tout en s'appuyant sur une interprétation personnelle du religieux pour justifier une politique violente. Son rapport au religieux ne repose pas sur les marabouts ou les sacrifices, mais sur une morale utilisée pour légitimer l'exclusion.

Nguirane Sarr

Nguirane Sarr est intelligent, bien habillé, excellent joueur de guitare et chanteur remarquable, malgré le fait qu'il est aveugle. Son portrait indique clairement qu'il n'est pas dépourvu de compétences. Pourtant, il choisit la mendicité comme moyen d'existence. Il ne faut pas voir ce choix comme de la paresse; il faut plutôt le lire comme une stratégie dans un espace social où la charité religieuse donne une valeur particulière à la pauvreté visible.

Chez Nguirane, l'instrumentalisation du religieux passe donc par la mise en scène de la vulnérabilité. Son handicap devient une justification sociale pour mendier. Il sait que l'islam encourage l'aumône et que les croyants cherchent souvent la bénédiction à travers le don. Il transforme donc sa position de marginalité en ressource.

Nguirane Sarr permet d'éclairer une autre facette de la même logique. Il ne cherche pas le pouvoir politique comme Mour Ndiaye ni l'autorité collective comme Salla Niang, mais il comprend la valeur sociale du religieux et s'en sert pour gagner sa vie. La religion devient pour lui un moyen de transformer la pitié, la charité et la croyance en revenu quotidien.

Madiabel

L'instrumentalisation du religieux chez Madiabel repose sur l'apparence de la pauvreté. Il se présente comme pauvre afin de bénéficier de la charité, même s'il n'est pas pauvre au sens le plus absolu du mot. Il utilise la place réservée aux pauvres dans l'imaginaire religieux pour trouver une nouvelle manière de vivre. Son cas montre que la mendicité peut devenir une solution économique lorsque les autres formes de travail disparaissent ou deviennent difficiles.

Madiabel partage la même logique générale : il n'utilise pas la religion pour gouverner ni pour organiser les autres, mais pour se donner une place dans l'économie de l'aumône. La religion devient alors un cadre qui rend possible son passage du travail artisanal à la mendicité urbaine.

Ancien patron de Salla Niang

L'ancien patron blanc de Salla Niang est aussi important dans cette analyse. Son cas montre que l'instrumentalisation du religieux ne concerne pas seulement les mendiants ou les hommes politiques africains. Même certains étrangers installés dans l'espace sénégalais ne sont pas épargnés par cette recherche de protection maraboutique. Comme Mour Ndiaye, cet ancien patron mène publiquement une guerre contre les mendiants. Cependant, dans l'espace privé de sa maison, il héberge plusieurs marabouts et suit leurs prescriptions, notamment les bains rituels, avant de sortir chaque jour.

Cette contradiction est très significative. Elle révèle l'hypocrisie de certaines élites administratives ou sociales. En public, elles condamnent la mendicité, les marabouts et certaines pratiques religieuses, mais en privé, elles cherchent la protection de ces mêmes marabouts pour éviter les mauvais sorts, obtenir une promotion ou conserver leurs postes. La religion est donc publiquement méprisée lorsqu'elle dérange l'ordre administratif, mais elle est recherchée en secret lorsqu'elle peut servir des intérêts personnels.

À travers ce personnage, Sow Fall montre que le religieux fonctionne comme une force cachée dans la société. Il peut être rejeté dans le discours officiel, mais il reste présent dans les pratiques privées. L'ancien patron de Salla Niang participe donc lui aussi à la même logique d'instrumentalisation dans la mesure où il utilise la religion non pas comme une foi profonde, mais comme une protection et une garantie contre l'incertitude.

L'instrumentalisation du religieux traverse donc l'ensemble du corpus sous des formes différentes. Salla Niang s'en sert pour organiser une économie de la mendicité et renforcer son autorité. Kéba Dabo y recourt pour légitimer une politique d'ordre et d'exclusion. Nguirane Sarr et Madiabel l'intègrent à leurs stratégies de survie dans l'espace urbain. L'ancien patron de Salla Niang y cherche, en privé, une protection qui contredit son discours public.

La religion ne relève plus uniquement de la foi, de la morale ou de la spiritualité. Elle sert aussi l'échange, le calcul, la domination, la survie ou la promotion. La zakat et l'aumône occupent une place centrale dans ce système, où la bénédiction des pauvres semble s'échanger contre une charité souvent intéressée. Sow Fall met ainsi au jour la crise morale du pouvoir, les stratégies de survie des marginalisés et les contradictions de la société postcoloniale représentée dans le roman.

La critique de Sow Fall est à la fois sociale, politique et morale. Elle donne à voir une société postcoloniale où le religieux, sans cesser d'être un espace de foi et d'entraide, peut servir l'ascension, le pouvoir, la protection ou la survie. Le paradoxe apparaît avec le plus de force chez Mour Ndiaye. Il veut effacer les mendiants de la ville au nom de la modernité, tout en dépendant d'eux pour accomplir le sacrifice censé soutenir son ambition politique. Les pauvres que le pouvoir cherche à rendre invisibles restent donc indispensables au fonctionnement symbolique de la société. Leur grève répond à une société qui a la fois les méprise et les rend indispensable au maintien de l'ordre social. C'est dans cette grève que s'inscrit la critique du roman, au sens de la récupération, de la marchandisation et de l'usage du religieux par des acteurs pris dans les contradictions de la société postcoloniale.

Conclusion

Ce projet s'est donné pour objet d'examiner les rapports entre religion et pouvoir dans le roman *La Grève des Bâttu* (1979) de l'écrivaine sénégalaise Aminata Sow Fall. La question centrale était de savoir comment les différents acteurs du roman instrumentalisent le religieux pour acquérir, consolider, négocier ou contester des formes de pouvoir politique, social, économique et symbolique dans le Sénégal postindépendance. L'objectif n'était ni de juger la foi ni de réduire la religion à un simple phénomène de manipulation, mais de comprendre ce qu'elle devient lorsqu'elle est engagée dans des stratégies individuelles et collectives au sein d'une société postcoloniale comme celle que dessine Sow Fall dans son roman.

L'hypothèse de départ soutenait que le religieux fonctionne, dans cette œuvre, comme une ressource stratégique mobilisée par des acteurs placés dans des positions inégales. L'analyse a confirmé cette proposition dans son principe, tout en conduisant à la nuancer. Politiciens, marabouts, donateurs et mendiants ne recourent ni aux mêmes pratiques religieuses ni aux mêmes moyens d'en tirer avantage, et ils ne recherchent pas les mêmes bénéfices. Surtout, l'usage du religieux ne produit pas toujours les effets attendus. La grève des mendiants montre précisément qu'un groupe marginalisé et réduit au rôle de simple instrument peut refuser le rôle qui lui est assigné et désorganiser le système qui reposait sur sa passivité.

L'étude du personnage de Mour Ndiaye a mis en évidence une ambition politique qui ne repose pas seulement sur l'efficacité administrative, puisque le personnage cherche à se rendre indispensable aux yeux de ses supérieurs, notamment du président, et transforme l'opération d'assainissement de la ville en moyen d'avancement professionnel. Son recours aux pouvoirs maraboutiques s'inscrit dans la continuité de cette logique puisque les voies bureaucratiques et politiques ne lui offrent aucune garantie concrète d'atteindre ses objectifs de carrière. Il se tourne donc vers une autorité spirituelle qu'il croit capable d'assurer sa promotion. Le religieux apparaît

ainsi comme le prolongement de sa stratégie politique. Mour Ndiaye cumule les démarches administratives, les relations de pouvoir et les prescriptions maraboutiques parce qu'il les considère toutes comme des moyens d'atteindre le même objectif. Cette coexistence révèle l'une des contradictions majeures du personnage qui représente une administration prétendant moderniser la capitale, mais qui demeure dépendante de pratiques qu'elle associe implicitement à l'ordre traditionnel. Loin de présenter cette contradiction comme une anomalie individuelle, Aminata Sow Fall en fait le symptôme d'un système où la modernité institutionnelle cohabite avec d'autres formes d'autorité et de légitimation.

De surcroît, les marabouts occupent une position centrale dans la société sénégalaise telle qu'elle est représentée dans le roman, parce qu'ils interprètent les inquiétudes de la population, annoncent des possibilités d'avenir pour le pays et les individus et prescrivent aux fidèles les gestes censés modifier le cours des événements. Leur autorité repose sur la confiance que leur accordent ceux qui les consultent, mais aussi sur leur capacité à donner une signification religieuse à des ambitions politiques, familiales ou matérielles. Dans le cas de Mour Ndiaye, la prescription d'une aumône destinée aux mendiants transforme une ambition de carrière en obligation rituelle. Néanmoins, il serait réducteur de présenter tous ceux qui consultent les marabouts comme des personnes entièrement passives. Les personnages se rendent volontairement auprès d'eux parce qu'ils attendent de leurs prescriptions la réussite, la protection, la reconnaissance ou la résolution d'un conflit. L'instrumentalisation de la foi naît ainsi d'une relation d'intérêt réciproque dans laquelle le marabout tire son influence de la demande sociale dont il fait l'objet, tandis que le fidèle espère que l'autorité spirituelle du marabout lui permettra d'obtenir un avantage personnel. Cette réciprocité n'empêche pas les abus possibles, mais elle montre que le pouvoir religieux se construit dans une relation réciproque plutôt que dans un rapport de domination à sens unique.

Enfin, les mendiants se trouvent au point de rencontre des différentes formes de pouvoir étudiées dans ce projet. Pour l'administration, ils constituent d'abord une nuisance visuelle qu'il faut éloigner des espaces fréquentés par les touristes et les élites. Ils sont désignés comme des « encombrements humains » ou des « déchets humains », expressions qui les privent de toute individualité en même temps qu'elles les réduisent à un problème de salubrité. Cette déshumanisation entraîne une violente expulsion puisqu'ils sont assimilés à des objets gênants et que leur relocalisation paraît pouvoir s'effectuer sans considération pour leur dignité. La prescription maraboutique renverse pourtant leur valeur. Les mêmes personnes que le pouvoir voulait rendre invisibles deviennent indispensables à l'accomplissement du sacrifice de Mour Ndiaye. Leur statut change donc au gré des intérêts des dominants. Ils sont rejetés lorsqu'ils dérangent l'image de la ville et recherchés lorsque leur participation conditionne une réussite politique ou sociale. Le roman met ainsi à nu l'hypocrisie d'une société qui méprise les pauvres tout en ayant besoin de leur présence pour accomplir certaines obligations religieuses.

Validation de l'hypothèse

Au terme de l'analyse, l'hypothèse est confirmée : la religion constitue bien une ressource importante dans la construction, la consolidation et la négociation du pouvoir. Elle oriente les décisions, fournit des justifications, crée des obligations et organise des relations de dépendance entre marabouts, politiciens, donateurs et mendiants. Cependant, le religieux n'est pas le seul ressort de l'instrumentalisation. D'une part, les ambitions politiques, les intérêts économiques, les rapports de genre, les hiérarchies familiales, la marginalisation urbaine et les discours de modernisation participent au même système. D'autre part, les acteurs ne disposent pas d'un pouvoir égal. Mour Ndiaye contrôle l'appareil administratif et mobilise à son service les différents pouvoirs de l'État, tandis que les marabouts disposent d'une autorité symbolique relevant du religieux. Les donateurs contrôlent à leur tour des ressources matérielles alors que les mendiants

n'acquièrent une véritable capacité d'action qu'à partir du moment où ils transforment collectivement leur refus en une force de négociation. Le religieux apparaît ainsi comme un espace où se croisent et se transforment des rapports de pouvoir qui dépassent la seule sphère religieuse. Il n'est donc ni la seule source de pouvoir ni un domaine séparé de la société, mais il regroupe des croyances, des pratiques et des obligations que les acteurs utilisent pour défendre leurs intérêts sociaux ou politiques.

Pour aller plus loin : polygamie, hiérarchies familiales et modernité postcoloniale

Les rapports entre religion et pouvoir ne se déploient pas dans un espace abstrait. Ainsi, dans son roman, Aminata Sow Fall les inscrit dans un cadre social marqué par la polygamie, les hiérarchies familiales, l'autorité masculine, la place des femmes, les croyances maraboutiques et les discours de modernisation. Sans constituer un nouvel axe d'analyse autonome, cette ouverture critique permet de dépasser les limites d'une conclusion classique et de montrer comment le pouvoir circule entre l'administration, la famille, la religion et l'espace urbain.

La polygamie rend visibles les hiérarchies qui structurent l'espace familial. Les rapports entre époux et épouses sont traversés par la domination masculine, la concurrence et la recherche de sécurité. La position des femmes dépend largement du mariage, de la maternité, des décisions des hommes et des normes sociales. Cette dépendance ne signifie cependant pas qu'Aminata Sow Fall présente les femmes comme entièrement dépourvues de capacité d'action. En effet, certains personnages féminins de *La Grève des Bàttu* profitent des possibilités limitées qui leur sont offertes pour influencer une décision, préserver leur position ou obtenir un avantage. Lolli, la première épouse de Mour, demeure une épouse obéissante et s'appuie sur la confiance que son mari place en elle pour consulter les marabouts et favoriser son bien-être ainsi que sa réussite professionnelle. Toutefois, le trouble qu'elle éprouve lorsque Mour décide de prendre une deuxième épouse révèle que sa résignation n'est ni totale ni définitive. Sine, la deuxième épouse, mobilise plutôt sa position

pour obtenir des biens matériels. La fille de Mour et de Lolli, Raabi, s'oppose plus ouvertement à la polygamie de son père et refuse d'accepter passivement l'injustice subie par sa mère. Salla Niang, pour sa part, exerce une autorité réelle au sein du groupe des mendiants et contribue à transformer leur dispersion en action collective. Chacune agit donc à sa manière. Bien que le roman ne représente aucune femme occupant un poste administratif ou détenant une autorité religieuse comparable à celle des marabouts, celles-ci interviennent dans les décisions familiales, les ambitions masculines, les rivalités domestiques et l'organisation de la résistance. Leur pouvoir demeure souvent indirect et fragile, mais il n'est pas inexistant.

Une lecture critique du corpus révèle également l'enchevêtrement de la tradition et de la modernité dans la société sénégalaise postindépendance. Le personnage de Mour Ndiaye l'incarne avec une netteté particulière : il défend une politique d'assainissement présentée comme moderne, rationnelle et nécessaire au développement de la capitale et du pays au sens large mais il consulte un marabout et se soumet à une prescription rituelle pour obtenir une promotion. Le roman ne présente donc pas la modernité et la tradition comme deux réalités complètement séparées; il met plutôt en scène leur coexistence simultanée, contradictoire, mais nullement impossible dans une ancienne colonie. Cette configuration rejoint la conception postcoloniale de l'hybridité développée par Bhabha, selon laquelle les sociétés marquées par la colonisation ne reproduisent à l'identique ni l'ordre colonial ni les formes socioculturelles antérieures, mais se constituent dans des espaces d'« entre-deux » où s'élaborent de nouvelles pratiques et identités, nécessairement composites et instables (Bhabha, 2). Aminata Sow Fall montre ainsi des acteurs qui passent constamment d'une forme d'autorité à une autre et qui les mobilisent selon leurs besoins.

Cette coexistence permet de mieux comprendre la société postcoloniale représentée dans l'œuvre. Les institutions administratives héritées de l'État moderne n'effacent ni les croyances ni

les formes d'autorité plus anciennes. Elles se combinent avec elles, parfois de manière complémentaire, parfois de manière conflictuelle. Ainsi, comme le montre Mbembe dans le chapitre « Esthétique de la vulgarité » de son ouvrage *De la postcolonie*, la postcolonie est composée de logiques multiples, distinctes mais susceptibles de s'entremêler selon les contextes (Mbembe 121-122). La tension observée dans le foyer de Mour, visible dans les réactions de Lolli et de Raabi à la polygamie, constitue une manifestation familiale de cette même dynamique. La contradiction ne réside donc pas dans la simple persistance des traditions, mais dans le fait que le discours de la modernisation sert à justifier l'exclusion d'un groupe marginalisé représentant la tradition, tandis que certaines pratiques traditionnelles sont mobilisées au profit de l'ambition des élites qui se considèrent comme modernes.

Portée critique du roman

La critique d'Aminata Sow Fall ne vise pas indistinctement la religion, la tradition ou la polygamie. Elle porte plutôt sur les usages intéressés qui en sont faits et sur les rapports de domination qu'ils peuvent contribuer à maintenir. Le roman dénonce l'exploitation des croyances, la transformation des pauvres en objets que l'administration peut mépriser et déplacer, la domination exercée dans l'espace familial ainsi qu'une modernisation urbaine fondée sur l'exclusion plutôt que sur la résolution de la pauvreté.

La force de cette critique tient au fait qu'elle ne répartit pas simplement les rôles entre victimes innocentes et manipulateurs tout-puissants : les personnages poursuivent leurs intérêts dans un système où les ressources et les marges d'action sont inégalement distribuées. Même les mendiants, lorsqu'ils résistent, utilisent à leur tour la dépendance religieuse des donateurs pour négocier leur place. Cette complexité empêche une lecture morale trop simple et ouvre le roman à une critique politique plus profonde.

La Grève des Bàttu propose ainsi une représentation incisive du Sénégal postindépendance. Le politique, le religieux, le familial et l'urbain s'y croisent, et chacun de ces espaces fournit des ressources à ceux qui cherchent à exercer une influence. En faisant des mendiants les acteurs du dénouement, Aminata Sow Fall rappelle que les groupes les plus marginalisés ne sont pas nécessairement condamnés au silence. Un ordre fondé sur leur invisibilité demeure vulnérable au moment où ils agissent collectivement.

Limites de l'étude et perspectives de recherche

L'étude s'est concentrée sur l'instrumentalisation du religieux et sur ses liens avec les rapports de pouvoir. Ce choix a permis de mettre en relation les dimensions politique, religieuse et sociale du roman, mais d'autres pistes qui mériteraient une étude plus approfondie ont ainsi été laissées ouvertes. La représentation de la polygamie, les stratégies féminines dans l'espace familial, la construction littéraire de Dakar, la mendicité comme expérience urbaine et les formes de solidarité entre les exclus pourraient être étudiées chacune de manière distincte. Une approche comparative permettrait également de mettre *La Grève des Bàttu* en relation avec d'autres romans africains qui interrogent les rapports entre religion, pouvoir et marginalisation. Il serait notamment utile d'examiner si le renversement opéré par les mendiants constitue une singularité de l'œuvre d'Aminata Sow Fall ou s'il appartient à une tradition plus large de représentation des résistances subalternes dans la littérature africaine postcoloniale. Cette réflexion pourrait aussi être poursuivie à travers une étude de terrain consacrée aux perceptions actuelles des citoyens; il serait intéressant de recueillir leurs avis sur la manière dont les responsables politiques continuent d'utiliser la religion dans leurs discours et leurs stratégies. Des entretiens ou des questionnaires permettraient de voir si les pratiques décrites dans le roman restent présentes dans la vie politique contemporaine. La représentation des femmes constitue également une piste qui mériterait d'être approfondie. Bien qu'Aminata Sow Fall ait exprimé à plusieurs reprises ses réserves à l'égard de l'étiquette de

« féministe », notamment dans ses entretiens avec Moukoko Gobina (1983) et Mame Selbee Diouf (2004), certains passages du roman laissent entrevoir une critique de la domination masculine et de la place imposée aux femmes dans la famille. Le comportement de Raabi est particulièrement significatif puisqu'elle refuse la résignation de sa mère et remet en question la polygamie de son père. Une étude distincte pourrait ainsi déterminer dans quelle mesure cette prise de position permet de proposer une lecture féministe du roman, tout en tenant compte du contexte social et culturel sénégalais.

En définitive, le roman montre que le pouvoir n'appartient pas entièrement à ceux qui paraissent le posséder. Il repose sur des relations, des croyances, des services et des présences dont les dominants sous-estiment souvent l'importance. Lorsque les mendiants refusent l'aumône, ils ne mettent pas fin aux hiérarchies sociales, mais montrent tout de même qu'elles peuvent être contestées et déstabilisées. L'une des principales forces de ce roman réside donc dans ce renversement qui rend visibles ceux que la ville cherchait à effacer tout en montrant que leur refus peut ébranler un système politique et religieux fondé sur leur exclusion. Sans prétendre résoudre entièrement la question posée par Gayatri Chakravorty Spivak dans *Les subalternes peuvent-elles parler?* (2009), le récit d'Aminata Sow Fall en propose une mise en scène particulièrement suggestive. Les mendiants ne renversent pas durablement l'ordre qui les marginalise, mais leur action collective révèle que les détenteurs du pouvoir ne sont jamais entièrement autonomes. Leur autorité repose également sur la participation de ceux qu'ils cherchent pourtant à maintenir en marge de la société.

Références bibliographiques

Corpus primaire

Sow Fall, Aminata. *La Grève des Bàttu ou les déchets humains*. Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1979.

Autres sources citées

- Aghedo, Iro, et Surulola James Eke. « From Alms to Arms: The Almajiri Phenomenon and Insecurity in Northern Nigeria ». *The Korean Journal of Defense Analysis*, vol. 25, n° 1, 2013, p. 99-118.
- Bellil, Rachid. « Maraboutisme », dans *Encyclopédie berbère*, n° 30, 2010, p. 4576-4588.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.
- Bigon, Liora. « Introduction: French colonial Dakar: The Morphogenesis of an African Regional Capital » dans *French colonial Dakar*, Manchester University Press, 2016, p. 1-19.
- Bourdieu, Pierre. « The Forms of Capital », dans *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, édité par John G. Richardson, Greenwood Press, 1986, p. 241-258.
- Chehami, Joanne. « La monétisation de la mendicité infantile musulmane au Sénégal ». *Journal des africanistes*, vol. 83, n°1, 2013, p. 256-291.
- Cissé, Salif. « Réflexion sur la question de la persistance de la mendicité des enfants talibés au Sénégal. Cas de la commune urbaine de Grand-Dakar Quartier : Taïba ». *Moroccan Journal of Evaluation and Research in Education*, n°7, 2022, p. 443 – 473.
- Collignon, René. « La lutte des pouvoirs publics contre les ‘encombres humains’ à Dakar ». *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 18, n° 3, 1984, p. 573- 583.
- Dia, Mouhamadou Mansour. « La daara : un appareil de reproduction sociale au Sénégal. » *Les sociétés africaines : Cultes, cultures et philosophies. Comprendre*, dossier 4, Éditions Francophones Universitaires d’Afrique, 2024, p. 126–143.
- Diouf, Mamadou. « Assimilation coloniale et identités religieuses de la civilité des originaires des Quatre Communes (Sénégal) ». *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 34, n° 3, janvier 2000, p. 565-87.
- Diouf, Mame Selbee. « Interview avec Aminata Sow Fall ». *Chimères*, vol. 28, n° 1, 2004, p. 1-10. DOI : 10.17161/chimeres.v28i1.5973.

- Dugguh, Lilian Dooshima. « Political Disillusionment and the Fine Line Between Independence and Neo-colonialism in Early Post-colonial Africa: A Literary and Historical Perspective from Senegal with Aminata Sow Fall ». *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 51, n° 5, septembre 2023, p. 995-1019.
- El Fasi, Mohammed, et Ivan Hrbek (éditeurs). « Africa from the Seventh to the Eleventh Century ». *UNESCO General History of Africa*, vol. 3, Heinemann, 1990.
- Gould, David J. « Administrative Corruption », dans *The Handbook of Comparative and Development Public Administration*, CRC Press, 2001, p. 467–480.
- Harnois, Yanik G., et Stéphane Gagnon. « Killing a Country and Getting Away with It: Neopatrimonialism and Incurable Corruption by Political Elites Linked to International Development Aid ». *Journal of Developing Societies* [New Delhi, India], vol. 39, n° 3, septembre 2023, p. 289–326.
- Human Rights Watch. « Sur le dos des enfants : Mendicité forcée et autres mauvais traitements à l'encontre des talibés au Sénégal ». *Human Rights Watch*, 15 avril 2010.
- Kane, Cheikh Hamidou. *L'Aventure ambiguë*. Julliard, 1961.
- Kourouma, Ahmadou. *Allah n'est pas obligé*. Seuil, 2000.
- . *Les Soleils des indépendances*. Presses de l'Université de Montréal, 1968.
- Maazouzi, Djemaa. « Postcolonial(isme) », dans *Le lexique Socius*, sous la direction d'Anthony Glinoe et Denis Saint-Amand, 2014, ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/54-postcolonial-isme.
- Mauss, Marcel. « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques ». *L'Année sociologique*, nouvelle série, vol. 1, 1925, p. 30-186.
- Mbaye, Mame Alé. « Évolution, révolution et subversion du discours des marabouts au Sénégal, de la Monarchie à nos jours. » *Akofena*, vol. 2, n° 2, septembre 2020, p. 57-74.
- Mbembe, Achille. *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala, 2000.
- Moukoko Gobina. « Entretien avec Aminata Sow Fall ». *Cameroun littéraire*, n° 1, juillet-septembre 1983, p. 84.
- Moustapha Sow, Mouhamadou. « La crise politique de décembre 1962 : un essai d'analyse des fondements “républicains” et “exceptionnels” de l'Armée sénégalaise », *Journal of West African History*, vol. 10, no 2, 2024, p. 17-41.

- Nadir, Ahmed. « Le maraboutisme : superstition ou révolution? » *Cahiers de la Méditerranée*, n° 14, 1977, p. 3-19.
- Ndiaye, Christiane. « L'Afrique subsaharienne », dans *Introduction aux littératures francophones : Afrique, Caraïbe, Maghreb*, sous la direction de Christiane Ndiaye, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 63-139.
- Ndour, Moussa. *Migration et dynamiques urbaines : rôle des migrants dans la production de nouvelles centralités urbaines. Le cas des Parcelles-Assainies de Cambérène (Dakar-Sénégal)*. Thèse de doctorat en géographie. Université Cheikh Anta DIOP de Dakar (Sénégal), 2021.
- Ogundjimi, Bayo. « Maraboutism, Politics and Cultural Aesthetics in Senegal ». *African Literature Today*, vol. 20, 1990, p. 325-333.
- Olivier de Sardan, Jean Pierre. « État, bureaucratie et gouvernance en Afrique de l'Ouest francophone », dans *Intégration régionale, démocratie et pan : Paradigmes anciens, nouveaux défis*, édité par Alexis Adand, African Books Collective, 2007, p. 115-142.
- Orock, Rogers. « Chinua Achebe's Postcolony: A Literary Anthropology of Postcolonial Decadence ». *Africa*, vol. 92, n° 2, 2022, p. 240-260.
- Oros, Ciprian Gabriel. « Perspectives du maraboutisme dans l'islam politique ouest-africain ». *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Studia Europaea*, vol. 62, n° 2, 2017, p. 135-152.
- Pew Research Center. *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Pew Research Center, 2015.
- Popovic, Pierre. « De la semiosis sociale au texte : la sociocritique ». *Signata*, n° 5, 2014, p. 153-172.
- Popovic, Pierre. « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir ». *Pratiques*, n° 151-152, 2011, p. 7-38.
- Ras, Patrice. *Comment devenir un leader*. Éditions du Panthéon, 2018.
- Robinson, David. *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Ohio University Press, 2000.
- Sawadogo, Honorine Pegdwendé. « La mendicité comme moyen de revendication d'une identité positive : l'exemple des 'mères de jumeaux' à Ouagadougou ». *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 49, n° 1, 2018, p. 135-183.

- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Les subalternes peuvent-elles parler?* Traduit par Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, 2009.
- Transparency International. *People and corruption: Africa Survey 2015*. transparency.org, 1er décembre 2015.
- Van Klinken, Adriaan. « Religion in African Literature: Representation, Critique and Imagination ». *Religion Compass*, vol. 14, n° 12, 2020, p. 1-12.
- Weber, Max. « Bureaucracy », dans *The Anthropology of the State: A Reader*. Blackwell Pub, Blackwell Readers in Anthropology 9. 2006.
- Weber, Max. *Économie et société*. 1922. Traduit par Julien Freund et al., Plon, 1971.
- Wilfahrt, Martha. *Precolonial Legacies in Postcolonial Politics: Representation and Redistribution in Decentralized West Africa*. Cambridge University Press, 2021.
- Yeats, W. B. « The Second Coming ». *The Collected Poems of W. B. Yeats*, Macmillan, 1989, p. 187–188.