

# Don, sacrifice et sorcellerie

## L'économie morale de l'aumône au Sénégal

*Julien Bondaz et Julien Bonhomme*

**Apparue au Sénégal au début de l'année 2010**, une étrange rumeur d'« offrande de la mort » a circulé dans tout le pays pendant quelques semaines au cours desquelles elle a fait la une de l'actualité et occupé les conversations :

*Depuis hier, une folle rumeur circule dans le pays. En effet, d'après les témoignages de plusieurs personnes, une 4 × 4 distribue « généreusement » de la viande, dix mille francs CFA et un mètre de « percale » (tissu qui sert de linceul aux musulmans décédés) à titre d'aumône aux passants. Mais, « toutes les personnes qui ont eu à recevoir cette aumône (offrande ?) ont piqué une crise avant de rendre l'âme », renseignent ces personnes<sup>1</sup>.*

Plusieurs personnes, suspectées de distribuer des aumônes mortelles, sont accusées en pleine rue ou sur des marchés, prises à partie par la foule et parfois brutalisées. L'enjeu de cet article est de montrer que cette rumeur, aussi insolite et éphémère soit-elle, est non seulement une histoire « bonne à raconter » du point de vue des Sénégalais qui l'ont fait circuler et des journaux qui en ont fait leurs gros titres, mais qu'elle peut également être « bonne à penser » pour les sciences sociales. Nous avons déjà montré à propos d'histoires en partie comparables de vol de sexe, de numéros de téléphone tueurs ou d'apparition miraculeuse sur téléphone portable que ce genre de rumeurs permettait d'éclairer sous un jour inédit certaines dynamiques sociales de l'Afrique contemporaine, qu'il s'agisse des reconfigurations

1 - « Folle rumeur à Dakar et environs. L'offrande de la mort installe la panique ! », *L'Observateur*, 26 janv. 2010. L'information est reprise en une du journal.

du champ magico-religieux et de la sorcellerie, des formes changeantes de la sociabilité urbaine, du rapport aux étrangers, des transformations de la masculinité, de l'appropriation des nouvelles technologies ou encore de la violence urbaine et des ressorts de la justice dite populaire<sup>2</sup>.

La rumeur d'offrande de la mort nous donne, quant à elle, l'occasion d'interroger la place centrale mais problématique de l'aumône (*sarax* en wolof) dans la société sénégalaise<sup>3</sup>. Elle constitue, comme nous le verrons, un prisme révélateur des enjeux sociaux concernant les mendiants et la mendicité, notamment des contradictions entre les politiques publiques de lutte contre la mendicité et les normes de la charité religieuse. La rumeur pose, d'une manière plus générale, la question du sens et de la valeur des dons. À qui profitent-ils en réalité ? Et quels dangers y a-t-il à les recevoir ? Dans son célèbre *Essai sur le don*, publié en 1925 dans *L'année sociologique*, Marcel Mauss insistait sur l'ambivalence des dons, en pointant « le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations<sup>4</sup> ». Alors que M. Mauss a porté l'essentiel de son attention sur l'antinomie entre liberté et obligation, en insistant sur la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre, l'offrande de la mort met plutôt en jeu la tension entre désintéressement et intéressement, dont on verra qu'elle traverse tous les registres du don religieux, de l'aumône au sacrifice en passant par l'offrande<sup>5</sup>.

En mettant en scène un don fatal au donataire, l'offrande de la mort représente une variante inédite sur le thème du cadeau empoisonné. Dans un court texte paru un an avant *L'Essai sur le don*, M. Mauss s'était déjà penché sur le thème du don néfaste dans le folklore et le droit indo-européen, en notant entre autres le double sens du mot *gift* dans les anciennes langues germaniques : à la fois « don » (c'est le sens qui a été conservé en anglais moderne) et « poison » (c'est celui qui est resté en allemand)<sup>6</sup>. C'est dans la littérature indianiste que ce thème a été jusqu'à présent le mieux étudié, précisément dans le cadre d'un dialogue critique

2 - Julien BONHOMME, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éd. du Seuil, 2009; *Id.*, « Les numéros de téléphone portable qui tuent. Épidémiologie culturelle d'une rumeur transnationale », *Tracés*, 21, 2011, p. 125-150; *Id.*, « The Dangers of Anonymity: Witchcraft, Rumor, and Modernity in Africa », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 2-2, 2012, p. 205-233; Julien BONDAZ, « Un fantôme sur iPhone. Apparition miraculeuse et imagerie mouride au temps du numérique », *Communication & langages*, 174, 2012, p. 3-17.

3 - Les Wolof constituent le principal groupe ethnique du Sénégal. Leur langue, le wolof, fait également office de langue véhiculaire dans presque tout le pays. Pour la transcription, nous suivons l'orthographe donnée par Jean-Léopold DIOUF, *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*, Paris, Karthala, 2003.

4 - Marcel MAUSS, *Essai sur le don*, Paris, PUF, [1925] 2007, p. 66.

5 - Nous empruntons à Natalie Zemon Davis la notion de « registres du don » qui permet de penser les rapports, au sein d'une même société, entre divers types de don obéissant à des règles et des valeurs distinctes. Natalie Zemon DAVIS, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 2000.

6 - Marcel MAUSS, « Gift-gift » [1924], in M. MAUSS, *Œuvres*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, vol. 3, p. 46-51.

avec les thèses maussiennes<sup>7</sup>. Dans l'hindouisme et le jaïnisme, certains types de dons – aumônes ou offrandes – possèdent en effet la particularité de transférer le malheur, le péché ou l'impureté du donateur sur le donataire. Comme nous le verrons, dans le cas de l'offrande de la mort, le caractère néfaste du don est moins pensé sur le modèle de la souillure et de la contagion, comme en Inde, que sur celui de la sorcellerie instrumentale (*liggéey* en wolof), un registre courant d'explication de l'infortune et de la malfaisance au Sénégal comme dans nombre de sociétés africaines. En laissant entrevoir la possibilité inquiétante d'une affinité entre aumône et sorcellerie, la rumeur évoque ainsi le spectre d'une perversion de la solidarité religieuse.

L'offrande de la mort révèle en effet les ambiguïtés inhérentes à l'« économie morale » de l'aumône dans le contexte de l'islam sénégalais (environ 90 % de la population sénégalaise est musulmane). La notion d'économie morale a été originellement élaborée par Edward P. Thompson pour rendre compte des émeutes de la faim dans l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle, en mettant l'accent, au-delà du déterminisme économique, sur les normes culturelles et les valeurs morales partagées par les émeutiers<sup>8</sup>. Passé en anthropologie par le biais des travaux de James Scott notamment, le concept a connu depuis lors un succès certain dans les sciences sociales, comme en témoignent les travaux de Didier Fassin<sup>9</sup>. Ce dernier confère cependant à la notion une signification si large qu'elle évacue toute référence à l'éthos économique (l'économie morale désignant pour lui « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social »). Sans aller jusqu'à une telle extension du concept, dans le champ des études africaines, la notion d'économie morale a souvent été lestée d'une dimension religieuse. Dans une démarche d'inspiration wébérienne, il s'agit de s'intéresser aux affinités entre les éthos économique et religieux, en étudiant aussi bien la dimension économique de l'accès aux biens de salut que la dimension religieuse de l'accès aux biens matériels<sup>10</sup>. Un récent numéro thématique de la revue *Afrique contemporaine*, dirigé par Jean-Louis Triaud et Leonardo Villalón, porte par exemple sur l'« économie morale et [les] mutations de l'islam en Afrique subsaharienne »<sup>11</sup>.

7 - Jonathan PARRY, « The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift' », *Man*, 21-3, 1986, p. 453-473 ; Gloria Goodwin RAHEJA, *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 ; James LAIDLAW, « A Free Gift Makes no Friends », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6-4, 2000, p. 617-634 ; Jeffrey G. SNODGRASS, « Beware of Charitable Souls: Contagion, Roguish Ghosts and the Poison(s) of Hindu Alms », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7-4, 2001, p. 687-703.

8 - Edward P. THOMPSON, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past & Present*, 50, 1971, p. 76-136.

9 - James C. SCOTT, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976 ; Didier FASSIN, « Les économies morales revisitées », *Annales HSS*, 64-6, 2009, p. 1237-1266.

10 - Max WEBER, « L'éthique économique des religions mondiales », in M. WEBER, *Sociologie des religions*, trad. par J.-P. Grossein, Paris, Gallimard, [1915-1920] 1996, p. 329-486.

11 - Jean-Louis TRIAUD et Leonardo VILLALÓN (dir.), n° spécial « Économie morale et mutations de l'islam en Afrique subsaharienne », *Afrique contemporaine*, 231-3, 2009. Sur

Tout en nous inspirant de ces travaux sur l'économie morale de l'islam en Afrique afin d'éclairer les conceptions de la charité au Sénégal, nous suggérons de déplacer l'attention de la religion *stricto sensu* vers la sorcellerie, ou plus exactement vers la zone grise qui peut exister entre ces deux champs. Nous proposons en effet de mettre en perspective la rumeur de l'offrande de la mort en articulant la problématique de l'économie morale de l'islam et celle de l'« économie occulte ». Cette dernière notion, élaborée par Jean et John Comaroff<sup>12</sup>, mais abondamment mobilisée dans la littérature africaniste, désigne la production supposée de richesse par des moyens magiques ou opaques, illicites ou du moins réprouvés par la morale commune, généralement aux dépens d'autrui (d'où l'interprétation récurrente de ces formes d'enrichissement en termes de sorcellerie). Dans cette perspective, nous montrerons que l'offrande de la mort représente (et a été localement interprétée de la sorte) une forme paroxystique de sorcellerie de la richesse qui irait jusqu'à corrompre la charité religieuse et l'économie morale qui la sous-tend.

L'offrande de la mort conduit en outre à nous intéresser au sacrifice (la notion de *sarax*, au centre de la rumeur, désignant à la fois l'aumône et le sacrifice en wolof). Le décès supposé des personnes qui auraient accepté la mystérieuse offrande a en effet été assez unanimement interprété par nos interlocuteurs comme un sacrifice délibéré du donataire par le donateur. La rumeur révèle les tensions entre plusieurs registres du sacrifice : le modèle canonique du sacrifice musulman, les sacrifices d'alliance avec les esprits qui échappent à l'islam ou s'inscrivent dans ses marges, mais aussi le spectre des « sacrifices humains » qui, à la suite d'une série de faits divers macabres ayant défrayé la chronique sénégalaise au cours des années 2000, suscite aujourd'hui une forme de panique morale dans le pays. La rumeur exploite ainsi, en la dramatisant, la possibilité menaçante qu'un don charitable serve en réalité à dissimuler un sacrifice humain. Comme nous le verrons, cette menace repose sur la contradiction entre intéressement et désintéressement au cœur de l'économie sacrificielle – un point que M. Mauss avait déjà bien mis en lumière dans son *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* écrit en collaboration avec Henri Hubert<sup>13</sup>. En définitive, la rumeur d'offrande de la mort permet d'apporter un nouveau regard sur le don et le sacrifice, deux des thèmes les plus classiques de l'anthropologie depuis M. Mauss.

Ce pari d'éclairer la rumeur de l'offrande de la mort à partir d'une réflexion sur l'économie morale de l'islam et d'une discussion critique des thèses de M. Mauss vise avant tout à lui donner du relief en ne la réduisant pas à une anecdote d'intérêt purement local. Il s'agit de « faire cas » de la rumeur, c'est-à-dire de montrer en quoi sa singularité même fait problème et permet de poser des

les usages africanistes du concept d'économie morale, voir Johanna SIMÉANT, « 'Économie morale' et protestation – détours africains », *Genèses*, 81-4, 2010, p. 142-160.

12 - Jean COMAROFF et John COMAROFF, « Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony », *American Ethnologist*, 26-2, 1999, p. 279-303 ; *Id.*, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010.

13 - Marcel MAUSS et Henri HUBERT, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » [1899], in M. MAUSS, *Œuvres, op. cit.*, vol. 1, p. 193-307.

questions dont la portée plus générale confère au cas toute sa valeur<sup>14</sup>. C'est pourquoi notre analyse s'efforce de croiser deux lignes interprétatives : la première enracine l'apparition de la rumeur dans le contexte local (et même événementiel) du Sénégal de la fin des années 2000, tandis que la seconde procède par une montée en généralité autour du thème de l'ambivalence des dons religieux. L'entrecroisement des deux fils interprétatifs permet de replacer cette rumeur sénégalaise dans un horizon comparatiste en la mettant en parallèle avec des « crises sorcières » plus typiques d'autres régions d'Afrique<sup>15</sup>.

Avant d'aborder plus en détail la rumeur, il nous faut dire quelques mots de l'enquête de terrain et des données ethnographiques sur lesquelles s'appuie notre analyse. Les rumeurs, du fait de leur caractère volatile et imprévisible, résistent en effet à l'observation directe et constituent par conséquent un défi aux méthodes habituelles de l'ethnographie. Pour mener à bien cette enquête, nous avons effectué ensemble un terrain à Dakar et dans sa banlieue en février et mars 2011<sup>16</sup>, un an après l'apparition de la rumeur (un retour sur le terrain, fait par l'un d'entre nous en mars et avril 2013, a en outre permis de collecter des données complémentaires). Nous avons tout d'abord rassemblé les articles de la presse sénégalaise consacrés à l'affaire (une cinquantaine au total), puis travaillé avec les journalistes sur le traitement médiatique des rumeurs (aspect que nous ne développerons toutefois pas dans le cadre de cet article). Nous avons en outre mené une enquête sur la rumeur et sa circulation, en nous intéressant notamment à ces lieux de sociabilité urbaine que sont les kiosques à journaux, les marchés, les « maquis » et autres restaurants de quartier, où l'actualité et les potins du moment sont passionnément discutés et débattus. Nous avons recueilli ce dont nos multiples interlocuteurs se souvenaient à propos de la rumeur, comment ils en avaient eu connaissance, ce qu'ils en avaient pensé sur le moment et ce qu'ils en pensaient un an après, comment ils en parlaient et comment ils l'interprétaient. Par ce biais, nous avons pu prendre la pleine mesure de la variété des discours locaux à propos de l'offrande de la mort, mais aussi dégager les principaux thèmes autour desquels tournaient les interprétations de la rumeur, celle-ci entrant en résonance avec tout un ensemble de préoccupations plus ordinaires des Sénégalais (la mendicité et la charité, les marabouts et le maraboutage, l'argent et la politique, etc.).

Notre enquête s'est également concentrée sur les multiples incidents auxquels la rumeur avait donné lieu. Nous avons retrouvé les témoins directs de divers incidents, ainsi que des protagonistes impliqués en tant qu'accusés ou accusateurs. Il s'agissait, par ce biais, de ne pas nous en tenir au récit flottant de la rumeur, mais de pouvoir décrire des événements en contexte, des scènes mettant aux prises des personnes réelles. L'enjeu était de comprendre comment la fiction de

14 - Sur la fécondité heuristique du « cas » en sciences sociales, voir Jean-Claude PASSERON et Jacques REVEL (dir.), *Penser par cas*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2005.

15 - Nous empruntons l'expression « crise sorcière » à Pierre-Joseph LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD/Karthala, 2003.

16 - Ce terrain collectif a bénéficié d'un financement dans le cadre du programme Ritme (ANR-08-CREA-053-02) dirigé par Carlo Severi.

la rumeur pouvait s'incarner dans le réel, en examinant de près les situations d'interaction au sein desquelles avaient pu émerger les suspicions et les accusations liées à l'offrande de la mort. Enfin, cette enquête sur la rumeur elle-même s'est doublée d'une étude ethnographique de facture plus classique sur les pratiques et les représentations liées à l'aumône, tant du côté des mendiants que des donateurs. Celles-ci constituent en effet l'arrière-plan sur fond duquel la rumeur fait sens.

## Vie et mort d'une rumeur

La rumeur de l'offrande de la mort apparaît autour du 25 janvier 2010, à Dakar ou à Saint-Louis. Même si différentes versions circulent, un scénario prototypique tend cependant à s'imposer dès la parution le 26 janvier, à la une du quotidien *L'Observateur*, du premier article de presse sur le sujet, cité en introduction. Cette version, ensuite abondamment copiée par les concurrents et reprise par le bouche à oreille, renferme déjà tous les éléments narratifs essentiels de la rumeur : la voiture 4 × 4, l'offrande composée de viande, d'un billet de banque et d'un linceul en percale (ce dernier item étant une allusion évidente à la mort), le lien causal postulé mais jamais clairement explicité entre le don et le décès, et enfin la désignation de la rumeur par l'oxymore « offrande de la mort »<sup>17</sup>. La diffusion de la rumeur est extrêmement rapide et, en vingt-quatre heures à peine, elle touche tout le pays jusqu'en Casamance. Les villes sont concernées au premier chef, mais aussi certaines communes rurales. Moins d'une semaine plus tard, la rumeur est signalée en Gambie, ainsi qu'au Mali, dans la région frontalière de Kayes<sup>18</sup>. La circulation de la rumeur de l'offrande de la mort se limite cependant à la région sénégalaise, ce qui la distingue des rumeurs de vol de sexe ou de numéros de téléphone tueurs qui possèdent une dimension plus nettement transnationale. Cette diffusion plus limitée s'explique par le fait que la rumeur de l'offrande de la mort est étroitement dépendante d'un contexte socioculturel propre au Sénégal, concernant la place de l'aumône et de la mendicité dans la société.

La rumeur circule intensément par le bouche à oreille, à travers les conversations ordinaires, mais aussi par le téléphone portable et les SMS. Elle est publiquement évoquée à l'occasion des prêches dans les mosquées. Enfin, elle est très largement relayée par les médias, en premier lieu la radio, puis la télévision, la presse écrite et les médias numériques. Tout comme les rumeurs de vol de sexe ou de numéros tueurs, l'offrande de la mort témoigne que la sorcellerie est désormais passée à l'ère des médias. Ces rumeurs occultes sont en effet le produit d'allers et retours incessants entre médias et conversations ordinaires. Les premiers offrent une caisse de résonance aux rumeurs qui sont longuement discutées sur les

17 - La viande et l'argent sont les éléments de l'offrande les plus souvent mentionnés (80 % des versions de notre corpus).

18 - C'est d'ailleurs là où l'un d'entre nous a entendu parler de l'offrande de la mort pour la première fois, en février 2010, à l'occasion d'une enquête de terrain sur un tout autre sujet.

« grand-places » et devant les kiosques à journaux par ceux qu'on surnomme les « titrologues »<sup>19</sup>. Ce genre hybride entre le bouche à oreille et l'information médiatisée est souvent appelé « radio-cancan » ou « radio-trottoir » dans l'Afrique francophone<sup>20</sup>. Ce mode d'élaboration collective de l'information donne lieu à un foisonnement d'interprétations dissonantes et parfois contradictoires des rumeurs, qui sont autant de tentatives pour donner du sens à ces nouvelles au statut incertain<sup>21</sup>. De ce point de vue, le crédit porté à l'offrande de la mort ne doit pas être surestimé. C'est là une caractéristique générale des rumeurs : elles n'ont nul besoin de susciter l'adhésion pour être colportées. Il suffit qu'elles possèdent une crédibilité minimale et surtout une pertinence narrative au sein des milieux sociaux dans lesquels elles circulent. Il n'est donc pas étonnant que la majorité de nos interlocuteurs sénégalais ne savait en fait quel statut accorder à la rumeur de l'offrande de la mort.

Moins de deux semaines après son apparition, la rumeur disparaît sans qu'un consensus ait pu s'établir à propos de sa véracité ou du sens à lui donner. « Ça n'a pas duré, car la personne a quitté le Sénégal avec son 4 x 4 », nous a par exemple affirmé un mendiant dakarais. L'intervention des autorités pour démentir la rumeur et contrôler les débordements violents contribue sans doute à cette extinction rapide : dès le 27 janvier, la direction générale de la Police nationale émet un communiqué officiel très ferme. Mais surtout, comme c'est souvent le cas des rumeurs de ce genre, l'intérêt suscité par la nouvelle s'épuise de lui-même et se tourne rapidement vers une autre actualité. Début février commence en effet le Grand Magal, cérémonie annuelle de la confrérie mouride au cours de laquelle des centaines de milliers de pèlerins convergent vers la ville sainte de Touba<sup>22</sup>.

Ce n'est pas uniquement parce qu'il s'agit d'un événement d'envergure nationale que l'actualité du Magal l'emporte sur l'offrande de la mort. C'est aussi parce qu'il s'agit d'une fête religieuse saturée de dons : les fidèles y donnent des offrandes aux dignitaires de la confrérie, mais aussi de généreuses aumônes aux innombrables mendiants venus à Touba pour la circonstance. Tous ces dons se font sous la protection religieuse du khalife général de la confrérie et sont, en quelque sorte, « sécurisés » par la baraka des marabouts<sup>23</sup>. Un mendiant, assis devant la grande mosquée de Touba, confirme par exemple « n'avoir nullement

19 - Les « grand-places » sont les places publiques où les gens d'un même quartier se retrouvent pour jouer aux cartes ou aux dames tout en discutant des nouvelles du jour. Les « titrologues » débattent des titres à la une des journaux, sans nécessairement avoir lu le contenu des articles. Ce terme vient sans doute de Côte-d'Ivoire. Voir Aghi Auguste BAHIL, « L'effet 'titrologues' ». Une étude exploratoire dans les espaces de discussion des rues d'Abidjan », *En quête*, 8, 2001, p. 129-167.

20 - Sur la radio-trottoir, voir Stephen ELLIS, « Tuning in to Pavement Radio », *African Affairs*, 88-352, 1989, p. 321-330.

21 - Sur les processus d'élaboration collective des rumeurs, voir Tamotsu SHIBUTANI, *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*, New York, Bobbs-Merrill, 1966.

22 - Sur le Magal, voir Christian COULON, « The Grand Magal in Touba: A Religious Festival of the Mouride Brotherhood of Senegal », *African Affairs*, 98-391, 1999, p. 195-210.

23 - La baraka (*barke* en wolof) désigne le charisme attribué aux dignitaires confrériques, sous la forme d'un pouvoir de grâce et de bénédiction.



peur de prendre cette charité qu'on dit 'mortelle'. 'Si on me la donnait ici à Touba, je vais la prendre, car je n'ai pas peur, *man ki la gëm* (moi je crois en celui-là)', déclare-t-il, en indiquant le mausolée de Serigne Touba [Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927), le fondateur de la confrérie mouride]. Pourtant, à Mbour d'où il vient, pour rien au monde, il ne prendra cette charité qui a semé la terreur dans l'esprit des gens la semaine dernière<sup>24</sup>. » Le rôle que joue le pèlerinage mouride dans l'extinction de la rumeur confirme que l'offrande de la mort peut être analysée comme un moment de crise du don religieux. En replaçant au premier plan la valeur religieuse du don, le Magal restaure la confiance des donateurs qui avait été brutalement mise en crise par l'offrande de la mort. C'est pourquoi il contribue directement à saper l'inquiétude au cœur de la rumeur.

## De riches donateurs

Si le contenu de l'offrande de la mort est souvent détaillé dans le récit de la rumeur, l'identité du donateur reste quant à elle peu spécifiée. Du mystérieux « tueur charitable », comme il est parfois désigné, on ne sait guère que deux choses : il est riche et c'est un inconnu. Sa richesse est manifestée par la voiture 4 × 4 et le billet de dix mille francs CFA<sup>25</sup>, la plus grosse coupure en circulation et une aumône trop inaccoutumée pour ne pas être suspecte (l'habitude est plutôt de donner aux mendiants des piécettes de dix, vingt-cinq, cinquante ou cent francs). Plus une aumône est « généreuse », plus elle sera suspectée d'être intéressée et de cacher en réalité autre chose. Dans plusieurs incidents liés à la rumeur, la richesse ostensible du donateur contribue d'ailleurs à cristalliser les soupçons. Le 25 janvier, Matar Ndoye (il s'agit d'un pseudonyme) manque d'être lynché par des habitants de Diokoul, un quartier de Rufisque. Ce Sénégalais qui vit en Europe est venu inspecter un terrain qu'il a acquis dans sa ville d'origine et sur lequel il souhaite faire construire. Il arrive sur les lieux dans une voiture 4 × 4, accompagné d'un ami. Il aurait alors eu l'intention de distribuer de l'argent aux habitants des parcelles voisines. Il s'agissait vraisemblablement d'une tentative de la part de ce Sénégalais expatrié pour se faire bien voir dans le quartier afin de ne pas compromettre son projet immobilier. Cette soudaine générosité suscite cependant un quiproquo. Les donateurs interprètent le geste à rebours de son intention première et suspectent que l'inconnu est le fameux distributeur d'offrandes de la mort qui circule en 4 × 4. Ils se jettent alors sur lui et commencent à le molester, malgré la tentative d'intercession de son ami qui, lui, habite le quartier. Seule l'intervention des forces de l'ordre permet finalement de sauver l'infortuné de la vindicte populaire.

Cet incident mettant en scène un riche expatrié est révélateur, lorsque l'on sait que la rente migratoire est aujourd'hui l'un des principaux moteurs de l'économie

24 - « Rumeur sur l'offrande mortelle : à Touba, l'aumône se prend sans panique », *Walf Grand Place*, 3 févr. 2010.

25 - 10 000 francs CFA équivalent à 15 euros. Le revenu moyen au Sénégal tourne autour de 40 000 francs CFA par mois, soit 60 euros (données de la Banque mondiale, 2010).



sénégalaise. L'argent des migrants expatriés en Europe ou en Amérique est ré-investi au Sénégal, dans le foncier urbain notamment, situation qui alimente une forte spéculation immobilière à Dakar<sup>26</sup>. Dans ce contexte, de nombreuses rumeurs circulent à propos de l'origine opaque et supposément illicite des capitaux ayant servi à construire les « bâtiments à étages » qui ont poussé en grand nombre dans les principales villes du pays au cours de la dernière décennie. L'incident doit ainsi être compris à l'aune des tensions foncières qui opposent à l'occasion les nouveaux riches de la migration internationale et les Sénégalais restés sur place. De ce point de vue, la rumeur de l'offrande de la mort apparaît comme une variation sur le thème de l'économie occulte.

La richesse constitue en effet l'un des leitmotiv de la rumeur. Aux yeux de tous les Sénégalais avec qui nous avons discuté de l'offrande de la mort, il était évident que la motivation du mystérieux donateur était de s'enrichir encore plus en distribuant ses offrandes mortelles. Inversement, les victimes toutes désignées du donateur sont les mendiants (*yakwaankat*), qui n'ont pas les moyens de refuser une aumône, et plus largement les pauvres et les classes populaires, ceux qu'on appelle au Sénégal les *góorgóorlu* ou les « débrouillards »<sup>27</sup>. La rumeur mobilise ainsi une imagination morale qui explique les inégalités sociales en faisant appel à la sorcellerie<sup>28</sup> : les riches ne sont riches que parce qu'ils sacrifient égoïstement les pauvres par des moyens occultes. Il s'agit là d'un thème ubiquitaire des histoires de sorcellerie en Afrique, comme une abondante littérature anthropologique l'a déjà souligné<sup>29</sup>. Mais ces travaux ont jusqu'à présent davantage porté sur l'Afrique centrale et australe que sur les pays islamisés de la zone soudano-sahélienne. L'imaginaire populaire de la sorcellerie de la richesse est toutefois prégnant dans cette région du continent également, comme le prouvent le cas de l'offrande de la mort, mais aussi d'autres travaux récents consacrés à l'économie occulte du maraboutage au Sénégal et dans les pays voisins<sup>30</sup>. Ce genre de sorcellerie de la richesse repose sur une économie morale qui conçoit le profit comme un jeu à somme nulle : pour que les uns gagnent, il faut que d'autres perdent<sup>31</sup>. L'offrande

26 - Voir Serigne Mansour TALL, *Investir dans la ville africaine. Les émigrés et l'habitat à Dakar*, Paris/Dakar, Karthala/CREPOS, 2009.

27 - Sur la pauvreté et sa perception sociale au Sénégal, voir Abdou Salam FALL, *Bricoler pour survivre. Perceptions de la pauvreté dans l'agglomération urbaine de Dakar*, Paris, Karthala, 2007.

28 - Sur la notion d'imagination morale, voir Thomas O. BEIDELMAN, *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

29 - Outre les travaux déjà cités des Comaroff, voir notamment Peter GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995, notamment p. 173-218.

30 - Amber B. GEMMEKE, *Marabout Women in Dakar: Creating Trust in a Rural Urban Space*, Vienne, Lit Verlag Münster, 2008, notamment p. 25 sq. ; Dorothea SCHULZ, « Love Potions and Money Machines: Commercial Occultism and the Reworking of Social Relations in Urban Mali », in S. WOOTEN (éd.), *Wari Matters: Ethnographic Explorations of Money in the Mande World*, Münster, Lit Verlag, 2005, p. 93-115.

31 - Ralph A. AUSTEN, « The Moral Economy of Witchcraft: An Essay in Comparative History », in J. COMAROFF et J. COMAROFF (éd.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 89-110.

de la mort pousse cette logique jusqu'au paradoxe, puisqu'il s'agit d'un jeu à qui gagne perd : les pauvres perdent la vie en croyant gagner l'argent qui leur est offert par charité.

La rumeur témoigne ainsi de la défiance des classes populaires à l'égard des élites. Son apparition doit, de ce point de vue, être replacée dans le contexte politique sénégalais des années 2000<sup>32</sup>. Abdoulaye Wade, opposant de longue date au régime socialiste, est élu président de la République en 2000, porté par le *Sopi* (« changement » en wolof), son slogan de campagne. L'enthousiasme populaire suscité par l'alternance politique laisse cependant place à la désillusion dans la seconde moitié de la décennie, et plus encore après la réélection de Wade en 2007. La crise économique frappe durement les Sénégalais à partir de 2008 : taux de chômage élevé, flambée du prix des denrées alimentaires et de l'énergie (qui provoque les émeutes contre la vie chère en 2008) ou encore délestages électriques incessants (qui entraînent de nouvelles émeutes en 2011). Dans le même temps, l'enrichissement ostentatoire des élites politiques et économiques, les accusations d'affairisme d'État accompagnant la politique de grands travaux de Wade, ainsi que les soupçons de corruption visant directement le président et ses proches font dire aux Sénégalais que l'alternance s'est transformée en une « alternoce » au seul profit des tenants du pouvoir. Les nouveaux riches de l'alternance – les « alternoceurs », comme on les surnomme – étalent un luxe tapageur, pendant que les classes populaires s'enfoncent dans la crise.

Il ne fait alors de doute pour personne que la voiture 4 × 4 et le billet de dix mille francs CFA mentionnés par la rumeur évoquent les nouveaux riches de l'ère Wade qui circulent en grosses cylindrées et dépensent sans compter, pendant que les classes populaires en sont réduites à mendier des aumônes qui finissent par leur être fatales (la distribution d'argent et de véhicules de luxe étant, dit-on, une pratique courante des politiciens à l'approche d'élections). « C'étaient des gens d'en haut, parce que c'étaient des voitures rutilantes », selon l'un de nos interlocuteurs, employé au parc zoologique de Hann. Un vendeur de rue précise quant à lui qu'il s'agissait d'un « maraboutage » pour la politique. Un journaliste du *Populaire* nous confirme que ce sont des politiciens qui donnent l'offrande de la mort « pour avoir un poste » et ajoute, désabusé, « cela arrive tout le temps ». « Même le gouvernement fait ça », renchérit un gardien de parking. L'offrande de la mort évoque ainsi le spectre d'une perversion des rapports entre économie, politique et religion qui forment le socle du « contrat social sénégalais » depuis l'indépendance du pays<sup>33</sup>. Elle laisse entrevoir la possibilité menaçante que les stratégies d'enrichissement égoïste fondées sur la collusion entre capitalisme

32 - Sur le Sénégal des années 2000, voir Tarik DAHOU et Vincent FOUCHER, « Senegal since 2000: Rebuilding Hegemony in a Global Age », in A. R. MUSTAPHA et L. WHITFIELD (éd.), *Turning Points in African Democracy*, Melton, James Currey, 2009, p. 13-30 ; Momar Coumba DIOP (dir.), *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*, Paris, CRES/Karthala, 2013.

33 - Donal B. CRUISE O'BRIEN, « Les négociations du contrat social sénégalais », in D. B. CRUISE O'BRIEN, M.-C. DIOP et M. DIOUF (éd.), *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala, 2003, p. 83-93.

d'affaires et État aillent jusqu'à corrompre les pratiques de charité au cœur de la solidarité religieuse.

Selon l'une des interprétations populaires de l'offrande de la mort, ce seraient d'ailleurs les Sénégalais qui subissent la crise de plein fouet qui auraient sciemment fait courir la rumeur pour se venger des politiciens enrichis en attirant la suspicion sur eux : « L'affaire, il est vrai, vient au mauvais moment pour les dignitaires du régime, qui roulent souvent dans ces grosses cylindrées aux vitres ambrées. La rumeur a décidé de s'en prendre à ceux qui circulent dans ces rutilantes bagnoles et mangent la viande. Quand la plèbe veut se venger, elle trouve toujours les moyens<sup>34</sup>. » Les rumeurs constituent en effet une arme des faibles contre les puissants : il s'agit d'une forme indirecte de critique qui échappe au contrôle de ces derniers, comme J. Scott l'a bien montré à propos des pratiques ordinaires de résistance à la domination et à l'autorité des communautés paysannes en Asie du Sud<sup>35</sup>. Ragots et rumeurs permettent aux paysans asiatiques de réaffirmer la valeur de leur propre économie morale, en opposition aux valeurs hégémoniques de l'économie capitaliste. Alors que les élites présentent publiquement leurs actes de charité comme de l'altruisme volontaire, leurs voisins pauvres les présentent plutôt dans leurs ragots comme des obligations sociales et religieuses qu'ils sont en réalité tenus de respecter, ne se privant pas de critiquer ceux dont les dons ne sont pas assez généreux. De manière similaire, la rumeur de l'offrande de la mort permet aux classes populaires sénégalaises de jeter le doute sur la moralité des pratiques charitables des élites, en révélant leur caractère égoïste et intéressé.

Le distributeur des offrandes mortelles n'est pas seulement riche, il est aussi inconnu de ses victimes. « On ne sait pas qui fait ça. La voiture s'arrête, la fenêtre s'ouvre, il donne le paquet et il repart », confirme l'un de nos interlocuteurs. Cet anonymat est renforcé par le fait que le donateur dissimule son visage sous un turban et qu'il reste à l'intérieur du véhicule, dont on précise parfois qu'il possède des vitres teintées. Cela explique pourquoi de nombreuses versions de rumeur escamotent le conducteur et parlent du « 4 × 4 de la mort » comme d'un protagoniste à part entière : « le 4 × 4 distribue des aumônes », dit-on parfois. Ce thème de la voiture de la mort se retrouve dans maintes autres rumeurs africaines, et ce depuis l'époque coloniale<sup>36</sup>. Toutes ces rumeurs évoquent l'inquiétude liée aux situations d'anonymat asymétrique : elles soulignent le danger d'être exposé à la vue et à la merci d'agents qui ne sont pas eux-mêmes visibles en retour. L'histoire de l'offrande de la mort met plus particulièrement l'accent sur le lien entre anonymat et pouvoir (avoir un véhicule aux vitres teintées nécessite en effet un permis spécial au Sénégal) : seuls les puissants jouissent du privilège de rester anonymes et ils sont souvent suspectés d'en abuser pour commettre toutes sortes de méfaits<sup>37</sup>.

34 - « Offrande mortelle : la police décide de sévir contre la rumeur », *Seneweb.com*, 28 janv. 2010.

35 - James C. SCOTT, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

36 - Luise WHITE, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 127-130.

37 - Gretchen PFEIL, « Sarax and the City: Almsgiving and Anonymous Objects in Dakar, Senegal », in C. HIGH, A. H. KELLY et J. MAIR (éd.), *The Anthropology of Ignorance: An*

Dans certains incidents liés à la rumeur, une voiture conduite par un inconnu suffit à attirer les soupçons, quand bien même aucun don ne serait impliqué. Les dons anonymes sont cependant au centre de la majorité des incidents. Début février, en Casamance, un certain Diatta (il s'agit d'un pseudonyme), qui vit et travaille à Kolda, souhaite envoyer un sac de riz à sa mère qui habite dans un village de la région. Il confie le sac à un chauffeur de taxi de sa connaissance qui avait justement prévu une course dans les environs. Le chauffeur arrive dans la localité où il veut déposer le sac pour que la mère de Diatta, qui réside à quelques kilomètres de là, puisse venir le récupérer plus tard. Mais les villageois hostiles refusent de garder le sac et lui ordonnent de partir sur le champ. La même scène se répète dans une autre localité. Le chauffeur est finalement contraint de rentrer à Kolda pour rendre le sac à son expéditeur. Cet incident est lié à la présence de plusieurs truchements dans le transfert du don : ce qui devait être à l'origine un banal cadeau entre parents devient alors un don anonyme et, donc, menaçant. D'une part, le donateur confie son cadeau à un intermédiaire. D'autre part, les villageois ne sont pas les destinataires finaux et ne s'attendaient pas à servir eux-mêmes d'intermédiaires. De leur point de vue, le chauffeur n'est qu'un inconnu qui arrive en voiture dans leur village et insiste pour leur offrir un don qu'ils n'ont pas sollicité. Cela suffit à rendre le sac de riz suspect, alors même que ce don ne correspond pas à la description prototypique de l'offrande de la mort.

D'autres incidents sont encore plus troublants : ils impliquent des dons sans donateur. Début février, dans un village près de Sédhiou, un homme trouve un billet de dix mille francs CFA sur le bord de la route, « juste après qu'un 4 × 4 soit passé ». Au lieu de le ramasser, il lance l'alarme. Un attroupement se crée autour du billet, mais personne n'ose le prendre. On suggère de le brûler. Un enseignant fend alors la foule et ramasse le billet. Son geste audacieux suscite des réactions contrastées : certains louent son courage, mais d'autres, aussi nombreux, lui reprochent son inconséquence. Après l'épisode, les commerçants du village refusent même de prendre l'argent de l'enseignant de peur d'être victimes de l'offrande de la mort par son intermédiaire. Un incident similaire a lieu sur le marché de Diourbel le 27 janvier : un homme trouve un sac près de la mosquée locale. Un attroupement se forme et un homme finit par ouvrir le sac, dans lequel on trouve de la percale. Les gens s'interrogent alors : s'agit-il de l'offrande de la mort dont tout le monde parle depuis quelques jours ? Ou bien s'agit-il simplement d'une aumône déposée devant la mosquée de manière anonyme, comme le Coran le recommande ?

## La mendicité en crise

La rumeur de l'offrande de la mort ébranle la relation d'aumône, comme le révèle le précédent incident devant la mosquée. Dans cette affaire, les mendiants sont

*Ethnographic Approach*, New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 33-54, ici p. 41 : « Not appearing – being able to hide behind tinted glass, for example – is thus a sign of privilege, and much is vested in the possibility of acting without being seen. »

doublement « victimes » : ils sont les principales victimes de l'offrande de la mort, mais aussi de la rumeur elle-même. Celle-ci compromet en effet la mendicité en jetant la suspicion sur les aumônes. Pendant la période où la rumeur circule, nombre de mendiants en viennent à refuser les aumônes ou, en tout cas, à faire preuve de plus de prudence qu'à l'accoutumée. Comme le déclare l'un d'entre eux, « nous vivons de l'aumône, c'est pourquoi nous sommes obligés d'accepter ce qu'on nous donne. Néanmoins, nous n'accepterons plus n'importe quoi et surtout, quand quelqu'un nous fait une offrande, nous trions pour voir le contenu. » La peur de donner fait pendant à cette peur de recevoir. Les donateurs craignent, pour leur part, d'être pris pour le mystérieux distributeur d'offrandes de la mort. Ainsi, selon un mendiant, « depuis quelques jours, nous recevons moins d'offrandes. On sent même que les rares donateurs habituels qui osent perpétuer leur générosité sont hésitants au moment de donner leurs offrandes. Ceux qui avaient l'habitude de descendre de leur voiture, de nous saluer, se limitent à tendre la main avant de s'éclipser. » Cette conduite d'évitement n'est d'ailleurs pas sans risque : à vouloir donner l'aumône à la dérobée, les donateurs courent d'autant plus le risque de passer pour suspects. La rumeur met en crise l'aumône : tant les donateurs que les donataires sont brusquement poussés à sortir de leurs routines quotidiennes pour s'interroger sur ce qu'implique l'acte de donner ou de recevoir.

Or, au Sénégal, mendier est une activité très répandue. En contexte urbain, les interactions entre passants et mendiants sont quotidiennes et, dans le centre ville de Dakar notamment, elles sont omniprésentes au point d'être parfois envahissantes. Selon l'une des interprétations populaires de la rumeur de l'offrande de la mort que l'on nous a plusieurs fois livrée, celle-ci aurait alors pour finalité cachée de décourager la mendicité, en provoquant à la fois la peur de recevoir et celle de donner. La rumeur serait ainsi une manigance extra-légale de l'État pour mettre fin à la mendicité. Une telle interprétation doit être replacée dans le contexte des politiques publiques de lutte contre la mendicité et des polémiques concernant la place des mendiants dans la société sénégalaise<sup>38</sup>. La politique répressive à l'égard des mendiants s'inscrit dans la continuité des politiques coloniales d'enfermement carcéral des marginaux urbains et de « déguerpissement » des « quartiers indigènes » de Dakar. Cette politique se durcit après l'indépendance, notamment à partir des années 1970, au prétexte par exemple que les mendiants feraient obstacle au développement du tourisme. La loi du 9 juillet 1975 interdit la mendicité sur la voie publique (articles 245 et 246 du Code pénal sénégalais) et des rafles périodiques sont organisées. Cette politique brutale s'accompagne de l'emploi d'un vocabulaire hygiéniste pour parler des mendiants, qualifiés d'« encombrements humains » par le président Léopold Sédar Senghor lui-même ou encore de « déchets humains ». Les pouvoirs publics se donnent ainsi pour objectif l'« assainissement » et le « dés-encombrement » de Dakar et des autres grandes villes du Sénégal.

38 - René COLLIGNON, « La lutte des pouvoirs publics contre les 'encombrements humains' à Dakar », *Canadian Journal of African Studies*, 18-3, 1984, p. 573-582 ; Ousseynou FAYE et Ibrahima THIOUB, « Les marginaux et l'État à Dakar », *Le Mouvement social*, 204, 2003, p. 93-108.

Le constat d'échec de la lutte contre la mendicité s'impose cependant dès la fin des années 1970. Dans les années 1980, la paupérisation urbaine s'accélère avec le cycle des politiques d'ajustement structurel. En même temps, la politique répressive de l'État s'assouplit et s'infléchit vers une gestion plus humanitaire, en lien avec les associations caritatives, religieuses ou laïques, et les organisations non gouvernementales internationales. Parmi les différentes catégories de mendiants, les enfants talibés sont au cœur de ce nouveau dispositif humanitaire : ils sont présentés comme une population particulièrement difficile à contrôler car très mobile, mais aussi comme des victimes que l'État doit défendre contre l'exploitation de maîtres coraniques tyranniques et vénaux<sup>39</sup>.

Cela n'empêche toutefois pas les tentatives pour faire appliquer la loi du 9 juillet 1975 de refaire surface périodiquement. À chaque fois cependant, cette politique répressive se heurte à de vives oppositions au sein de la société sénégalaise. La politique d'interdiction de la mendicité reste en effet largement inappliquée, car elle est socialement inapplicable. Chaque rafle d'envergure suscite des réactions publiques d'indignation, notamment de la part des responsables religieux qui rappellent l'importance religieuse de la charité et obligent les autorités à faire marche arrière. Cette tension entre les politiques publiques et la religion, qui structure la perception de la mendicité au Sénégal, se traduit par un compromis bancal dans la loi : si la mendicité est interdite dans l'espace public, elle reste tolérée aux abords des mosquées, notamment lors de la grande prière du vendredi.

Les opposants à la loi défendent en réalité l'intérêt autant des donateurs que des mendiants : c'est la charité religieuse plus que la mendicité qui est valorisée. Les Sénégalais ont en effet besoin des mendiants pour leur faire la charité. La rumeur de l'offrande de la mort révèle ainsi une ambiguïté au cœur de la relation d'aumône, à savoir la contradiction entre des mendiants publiquement indésirables et une charité dont les donateurs ne peuvent pourtant se passer. Il s'agit là d'un sujet de débat récurrent au Sénégal depuis les années 1970, mais aussi du thème d'un roman célèbre d'Aminata Sow Fall, *La grève des battu*, souvent cité dans les discussions à propos de la rumeur<sup>40</sup>. Son récit décrit un mouvement de grève des mendiants, qui refusent de prendre l'aumône pour protester contre les rafles menées par un politicien qui espère devenir ministre en faisant appliquer l'interdiction de la mendicité dans toute sa rigueur. Sa nomination tardant, l'homme consulte un marabout qui lui prescrit une offrande. Mais aucun mendiant n'accepte son aumône intéressée, si bien que le politicien n'obtient finalement pas le poste convoité.

39 - Un talibé désigne tout disciple d'un marabout. Dans le discours humanitaire, l'acception du terme tend néanmoins à se réduire aux enfants « exploités » par un maître coranique. Voir Donna L. PERRY, « Muslim Child Disciples, Global Civil Society, and Children's Rights in Senegal: The Discourses of Strategic Structuralism », *Anthropological Quarterly*, 77-1, 2004, p. 47-86.

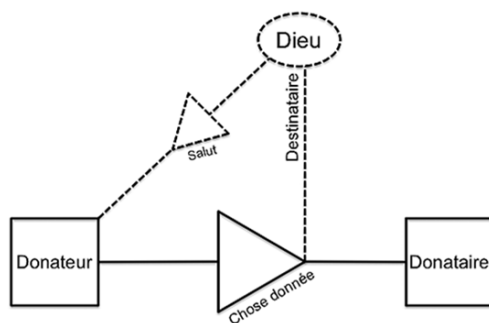
40 - Aminata Sow FALL, *La grève des battu* ou *Les déchets humains*, Paris, Le Serpent à plumes, [1979] 2001. Le roman, paru à Dakar en 1979, remporte le Grand Prix littéraire de l'Afrique noire l'année suivante. Il a été mis, depuis lors, au programme de l'enseignement scolaire sénégalais.

## Charités intéressées

Après nous être penchés sur la mendicité, il faut nous tourner vers l'autre face de la relation d'aumône, du côté des donateurs, afin de saisir les enjeux de cette charité dont les Sénégalais ne peuvent se passer. L'offrande de la mort se présente comme une forme dévoyée de *sarax*, l'aumône en wolof. Dans cette langue, la rumeur était souvent désignée par les syntagmes *saraxu dee* (« l'aumône de la mort ») ou bien *sarax buy rey* (« l'aumône qui tue »). Le terme *sarax* est dérivé de l'arabe *ṣadaqa*, employé dans le Coran pour désigner l'aumône, thème central dans l'islam qui distingue en réalité deux sortes d'aumônes. La *zakāt* (*asaka* en wolof) désigne l'aumône légale, théoriquement obligatoire, même si elle a rarement force de loi dans les pays musulmans<sup>41</sup>. Elle constitue l'un des cinq piliers de l'islam et son paiement représente un acte religieux à part entière, une sorte de « dévotion financière » selon l'expression de Jonathan Benthall<sup>42</sup>. La *ṣadaqa* est, quant à elle, une aumône dite surérogatoire : elle est certes recommandée par la religion, mais elle reste facultative<sup>43</sup>.

Du fait de sa valeur religieuse, l'aumône – qu'elle soit obligatoire ou volontaire – ne se réduit pas à un transfert ponctuel entre un donateur et un donataire. L'acte concret du don ne fait pleinement sens, pour les participants eux-mêmes, que s'il est réinscrit dans un réseau plus vaste de relations virtuelles. Comme tout don religieux, l'aumône implique une tierce partie, puisque Dieu est toujours partie prenante. Celui-ci n'est pas tant le donataire ultime que le destinataire ou le dédicataire des dons : on ne donne pas vraiment à Dieu, mais plutôt en son nom. Au Sénégal, le mendiant tend la main en psalmodiant *sarax ngir Yalla*, « la charité pour Allah » ou « au nom d'Allah ». L'aumône représente ainsi une forme indirecte d'oblation, de don à Dieu. Mais ce dernier intervient également en tant que dispensateur de

Figure 1 – L'aumône et sa récompense



41 - Aron ZYSOW, « Zakāt », in *The Encyclopædia of Islam*, Leyde, Brill, 1995, vol. XI, p. 406-422.

42 - Jonathan BENTHALL, « Financial Worship: The Quranic Injunction to Almsgiving », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5-1, 1999, p. 27-42.

43 - Voir T. H. WEIR, « Sadaka », in *The Encyclopædia of Islam*, op. cit., vol. VIII, p. 708-716.



la contrepartie éventuelle du don sous forme de « biens de salut » (pour reprendre la terminologie de M. Weber). Cette contrepartie n'est certes pas automatique, ni surtout exigible par le donateur : Dieu ne saurait en aucun cas être obligé par les dons faits en son nom. La contrepartie ne représente de toute façon pas un contredon, puisque Dieu n'est pas donataire : il ne « rend » pas, il « récompense » librement les dons charitables des hommes entre eux. Il n'empêche pas moins que la récompense divine est généralement attendue ou, du moins, espérée par le donateur.

Le statut de la contrepartie dans le circuit de l'aumône se laisse mieux saisir si on compare cette dernière avec un autre registre du don religieux qui joue un rôle important au Sénégal : l'offrande maraboutique, appelée *àddiyya* (de l'arabe *hadiyya*, « offrande »). Celle-ci désigne l'offrande d'un fidèle (*taalibe*) en hommage et signe de soumission volontaire à son marabout (*sériñ*, chef ou guide spirituel). Cette offrande, généralement annuelle, revêt une importance particulière chez les mourides qui la conçoivent comme une obligation religieuse, voire comme une dîme due au marabout<sup>44</sup>. Il ne s'agit évidemment pas de réduire l'islam sénégalais à la confrérie mouride, ni surtout à sa version rurale telle qu'elle a pu être étudiée à la fin des années 1960 dans les travaux classiques de Jean Copans ou Donal Cruise O'Brien<sup>45</sup>. Nous n'évoquons l'*àddiyya* que pour insister sur la circulation de biens réels ou symboliques dans laquelle il s'inscrit.

Dans le cas de l'offrande au marabout, l'attente (ou du moins l'espoir) de la contrepartie est en effet assez explicite. Celle-ci s'inscrit dans une économie du charisme confrérique, pour reprendre un concept d'inspiration wébérienne développé par D. Cruise O'Brien : les offrandes des disciples sont données aux marabouts en échange de leur baraka<sup>46</sup>. La transmission de la grâce divine passe par le truchement actif des marabouts, à travers leurs bénédictions et leurs prières<sup>47</sup>. Cette économie du charisme suppose la conversion réciproque de biens matériels en biens de salut. En récompense des offrandes à leurs marabouts et des travaux

44 - Donal B. CRUISE O'BRIEN, « Le talibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise », *Cahiers d'études africaines*, 10-40, 1970, p. 562-578 ; Jean COPANS, *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, Paris, L'Harmattan, [1980] 1989, notamment p. 182.

45 - Sur le mouridisme urbain, voir Momar Coumba DIOP, « Fonctions et activités des *dahira* mourides urbains (Sénégal) », *Cahiers d'études africaines*, 21-81/83, 1981, p. 79-91 ; Sophie BAVA, « Le *dahira* urbain, lieu de pouvoir du mouridisme », *Les Annales de la recherche urbaine*, 96, 2004, p. 135-143. Sur les dynamiques contemporaines de l'islam sénégalais, éclaté entre confrérisme, néo-confrérisme et réformisme, voir Fabienne SAMSON, « Identités islamiques revendicatives et mobilisations citoyennes au Sénégal : deux mouvements néo-confrériques inscrits dans la globalisation et confrontés au désengagement de l'État », in R. OTAYEK et B. F. SOARES (éd.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 491-512 ; Mame-Penda BA, « La diversité du fondamentalisme sénégalais. Éléments pour une sociologie de la connaissance », *Cahiers d'études africaines*, 2-206/207, 2012, p. 575-602.

46 - Donal B. CRUISE O'BRIEN, « Don divin, don terrestre : l'économie de la confrérie mouride », *Archives européennes de sociologie*, 15, 1974, p. 82-100.

47 - Sur la transmission de la baraka, voir Jean SCHMITZ, « Le souffle de la parenté. Mariage et transmission de la *baraka* chez les clercs musulmans de la vallée du Sénégal », *L'Homme*, 154, 2000, p. 241-278.

qu'ils font pour eux, les disciples espèrent obtenir l'accès au paradis. Au milieu des années 1960, Dramane Mbacké, secrétaire du khalife général des mourides, déclarait par exemple à propos de l'*addiya* qu'elle représentait un « dépôt que l'on retrouvera dans l'au-delà<sup>48</sup> ». Cette récompense oscille en réalité entre un intérêt spirituel strictement tourné vers l'au-delà et un intérêt matériel davantage tourné vers l'ici-bas. D'une part, les offrandes des fidèles peuvent également être payées en retour par des biens matériels (par exemple, en milieu rural, l'octroi d'un lopin de terre ou une assistance en cas de disette). D'autre part et surtout, la baraka des marabouts est censée apporter également le succès dans les entreprises temporelles : elle permet d'« anticiper le ciel ici-bas<sup>49</sup> ». La réussite en affaires pourra de la sorte être interprétée comme le fruit d'une bénédiction divine obtenue grâce à l'intercession d'un marabout<sup>50</sup>. Les biens de salut possèdent en effet une valeur intramondaine, comme l'a souligné M. Weber d'une manière plus générale : « Les divers biens de salut promis et proposés par les religions ne doivent nullement être considérés par le chercheur empirique comme se rapportant seulement ou même prioritairement à l'au-delà'. [Ils] se rapportent d'abord très lourdement à ce monde-ci : santé, longue vie, richesse<sup>51</sup>... »

L'attente de la contrepartie est également présente dans le cas de l'aumône charitable, même si elle est plus indirecte. Si, comme le constate Timur Kuran, l'aumône n'a qu'un « impact négligeable sur la réduction de la pauvreté », cette absence de fonction redistributive au profit des donataires n'empêche pas qu'elle remplisse d'autres fonctions au bénéfice des donateurs, comme le stipulent plusieurs versets du Coran et certains hadiths<sup>52</sup>. Tout d'abord, l'aumône purifie le donateur et ses richesses, en soustrayant une part congrue de celles-ci. Il s'agit de la principale fonction dévolue à l'aumône légale, qui est d'ailleurs parfois appelée « aumône de purification »<sup>53</sup>. L'aumône remplit en outre des fonctions de propitiation et d'expiation. Elle permet d'attirer la grâce divine ou encore de racheter les péchés et, partant, d'assurer au donateur une place dans l'au-delà : « par cette aumône, le croyant accumule ici-bas des mérites qui lui sont comptés lors du Jugement dernier<sup>54</sup> », comme le note Robert Vuarin à propos du Sénégal. La

48 - Cité dans Christian COULON, *Le Marabout et le Prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, A. Pedone, 1981, p. 107.

49 - D. B. CRUISE O'BRIEN, « Don divin... », art. cit., p. 97.

50 - Le commerçant prospère se situe ainsi « at the crossroads of heaven and earth, where profits meet prophets and prayers meet prosperity », comme le note Beth BUGGENHAGEN, « Prophets and Profits: Gendered and Generational Visions of Wealth and Value in Senegalese Murid Households », *Journal of Religion in Africa*, 21-4, 2001, p. 373-401, ici p. 374.

51 - M. WEBER, « L'éthique économique... », art. cit., p. 345-346.

52 - Timur KURAN, « Islamic Redistribution through Zakat: Historical Record and Modern Realities », in M. BONNER, M. ENER et A. SINGER (éd.), *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, Albany, State University of New York Press, 2003, p. 275-293, ici p. 275.

53 - Voir Moustapha GUËYE, *Le droit chemin dans la pratique islamique parfaite*, Dakar, NEAS, 2010. L'auteur de ce traité religieux est un imam renommé au Sénégal, président de l'Association nationale des imams et oulémas du pays.

54 - Robert VUARIN, « L'enjeu de la misère pour l'Islam sénégalais », *Revue Tiers Monde*, 123, 1990, p. 601-621, ici p. 608.

récompense divine a beau être une faveur gratuite accordée aux hommes sans qu'elle leur soit due, elle n'en est pas moins pensée comme une contrepartie proportionnelle au don initial, ce qu'indique par exemple l'emploi de l'expression « prêt à Dieu » pour désigner la charité dans la sourate 57 du Coran : « Aux hommes et aux femmes qui s'acquittent de l'aumône, à ceux qui font un beau prêt à Dieu, Dieu le rendra avec abondance ; ils recevront une généreuse récompense ». Les théologiens musulmans ont d'ailleurs élaboré toute une comptabilité pour quantifier la rétribution divine en fonction du destinataire et des circonstances de l'aumône : la récompense sera par exemple quatre-vingt-dix fois supérieure à l'aumône initiale pour un don à un infirme ; le double pour une aumône donnée un jour de grande prière ; soixante-dix fois supérieure si elle est donnée en secret<sup>55</sup>.

Comme dans le cas de l'offrande au marabout, la récompense divine oscille entre ce monde-ci et l'au-delà. Un proverbe wolof précise par exemple : « l'aumône augmente la durée de vie et diminue les péchés » (*sarax dana yokk fan di wàññi bàkaar*). L'aumône possède en effet une fonction conjuratoire : elle est censée garantir le donateur contre le malheur. C'est pourquoi il est recommandé de donner la charité chaque matin en guise de protection contre les infortunes du jour, notamment après un cauchemar : l'un de nos interlocuteurs, membre de la confrérie tidjane, nous déclarait par exemple donner sept morceaux de sucre blanc (son chiffre et sa couleur porte-bonheur) au même petit groupe de mendiants, en sortant de chez lui chaque matin. C'est ce qui fait dire à un autre de nos interlocuteurs que les mendiants demandent l'aumône pour vivre, mais aussi pour « faire vivre » ceux qui leur font la charité. Certains mourides, cités par Sophie Bava, vont plus loin en concevant la contrepartie divine de l'aumône sous une forme directement pécuniaire : selon eux, cheikh Ahmadou Bamba aurait enseigné que « faire des aumônes augmente la richesse comme faire des prières<sup>56</sup> ». Pour toutes ces raisons, les mendiants représentent des acteurs indispensables sur la scène religieuse sénégalaise : les donateurs ont autant besoin d'eux que l'inverse.

Le mendiant joue un rôle de truchement dans l'obtention de la contrepartie divine, notamment par les prières qu'il adresse à Dieu au nom du donataire en remerciement de son aumône<sup>57</sup>. De ce point de vue, aumône et offrande au marabout semblent s'inscrire dans une même économie de la prière : des biens matériels sont donnés en contrepartie de prières ouvrant l'accès à des biens de salut<sup>58</sup>. Ces deux registres du don religieux s'opposent cependant nettement, du fait des positions sociales inverses du mendiant et du marabout par rapport au donateur.

55 - T. H. WEIR, « Sadaka », art. cit., p. 710 et 714.

56 - Sophie BAVA, « De la 'baraka aux affaires' : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales*, 19-2, 2003, p. 69-84.

57 - Selon cheikh Ahmadou Bamba, l'aumône « vaut au patient courageux qui la pratique, la prière des pauvres et celle des nécessiteux », comme on le lit dans l'un des nombreux écrits qui lui sont attribués, intitulé *Les itinéraires du Paradis (Masaalik-Ul Jinaan)* et largement diffusé sous forme de brochures.

58 - La notion d'économie de la prière vient de Benjamin F. SOARES, *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.

Une offrande peut plus facilement être suspectée d'être un don de sollicitation, motivé par la recherche intéressée d'une contrepartie, le donateur essayant par son geste de s'attirer les faveurs d'un puissant. En raison du pouvoir de captation et de redistribution de la baraka par les marabouts, le circuit de l'offrande s'apparente à un échange de don contre don, sans toutefois se réduire à un échange pur et simple (un transfert dont la contrepartie serait exigible), du fait de la relation hiérarchique entre marabout et disciple qui surdétermine l'économie de la prière. Dans le cas de l'aumône aux pauvres, le don apparaît davantage désintéressé et gratuit, la contrepartie éventuelle pouvant plus difficilement être conçue comme un contre-don direct du donataire. Cependant, si on réinsère l'aumône dans le circuit plus large de l'économie du salut, celle-ci s'avère tout aussi intéressée. En outre, dans la mesure où le mendiant n'est pas en position de refuser le don, qui fait de lui l'obligé du donateur (en un sens moral), il est davantage susceptible d'être instrumentalisé dans la relation d'aumône. Alors que le marabout est un spécialiste de la médiation religieuse, le mendiant apparaît par contraste comme un simple « instrument du salut du riche <sup>59</sup> », à l'image du mendiant dans la chrétienté médiévale.

L'aumône charitable et l'offrande maraboutique sont traversées par une même tension entre intéressement et désintéressement. Toutes deux supposent le désintéressement du donateur, puisqu'elles sont censées être données gratuitement, sans attendre de contre-don du donataire. L'aumône représente à cet égard le don le plus « pur », *a priori* le plus désintéressé. Le rôle central de l'aumône dans l'éthique musulmane contribue à forger chez les fidèles un habitus charitable : il suscite, pour parler à la manière de Pierre Bourdieu, un « intérêt au désintéressement <sup>60</sup> ». Ce désintéressement est valorisé au nom d'un intérêt religieux supérieur, car il est la condition d'obtention d'une contrepartie non exigible et dispensée par un tiers distinct du donataire : une récompense divine qui oscille entre le salut dans l'au-delà et la bénédiction dans ce monde-ci. Dieu ne rend pas les dons, mais il récompense le désintéressement. Cet habitus charitable produit une forme spécifique d'intéressement que nous proposons d'appeler « désintéressement intéressé ». Il ne s'agit certes pas d'une spécificité de l'islam sénégalais, mais d'une caractéristique plus générale de la « charité monothéiste » <sup>61</sup>. La charité islamique, comme la *caritas* chrétienne, ont en effet une même matrice hébraïque et il y a, de ce point de vue, une filiation historique entre la *zedaka*, qui désigne la charité dans le judaïsme, et la *ṣadaqa* arabe <sup>62</sup>. Il s'agit même sans doute d'une caractéristique de toutes les religions de salut. Plus une religion est tournée vers l'au-delà

59 - Jean-Louis ROCH, « Le jeu de l'aumône au Moyen Âge », *Annales ESC*, 44-3, 1989, p. 505-527, ici p. 505.

60 - Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 160.

61 - Miriam FRENKEL et Yaacov LEV (éd.), *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, Berlin, De Gruyter, 2009.

62 - Sur la *caritas*, voir Anita GUERREAU-JALABERT, « 'Caritas' y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania*, 204, 2000, p. 27-62. Sur la *zedaka* (ou *zedaga*, comme l'écrit M. Mauss), voir Ilana F. SILBER, « Beyond Purity and Danger: Gift-Giving in the Monotheistic Religions », in A. VANDELDELDE (dir.), *Gifts and Interests*, Louvain, Peeters, 2000, p. 115-132.

et plus la divinité est éloignée, moins les dons religieux semblent susciter l'attente d'une réciprocité directe et immédiate. Les grandes religions universalistes valorisent une idéologie du « don pur », gratuit et désintéressé, comme Jonathan Parry l'a bien montré à partir d'une relecture critique de l'anthropologie maussienne du don à l'aune de ses propres travaux sur l'hindouisme<sup>63</sup>.

Dans son *Essai sur le don*, M. Mauss met l'accent sur les formes de réciprocité qui structurent les pratiques de don, en insistant sur la triple obligation de donner, de recevoir et surtout de rendre. Cette conception du don explique qu'il ait finalement accordé si peu de place au don religieux et à l'aumône, qui n'entraînent aucune obligation de rendre. M. Mauss n'y consacre guère qu'une « remarque » de deux paragraphes à la fin de la dernière section du premier chapitre, section qui porte sur « le présent fait aux hommes et le présent fait aux dieux<sup>64</sup> ». Nous en reproduisons le passage central : « on voit comment s'amorce ici une théorie de l'aumône. L'aumône est le fruit d'une notion morale du don et de la fortune, d'une part, et d'une notion du sacrifice de l'autre. La libéralité est obligatoire, parce que la Némésis venge les pauvres et les dieux de l'excès de bonheur et de richesse de certains hommes qui doivent s'en défaire : c'est la vieille morale du don devenue principe de justice ; et les dieux et les esprits consentent à ce que les parts qu'on leur en faisait et qui étaient détruites dans des sacrifices inutiles servent aux pauvres et aux enfants. Nous racontons là l'histoire des idées morales des Sémites. La *sadaka* arabe est, à l'origine, comme la *zedaka* hébraïque, exclusivement la justice ; et elle est devenue l'aumône. » M. Mauss note à juste titre l'origine hébraïque de la « doctrine de la charité et de l'aumône qui fit le tour du monde avec le christianisme et l'islam ». Il repère également l'affinité entre aumône et sacrifice – un point important sur lequel nous reviendrons et qui permet de faire le lien entre les deux essais de M. Mauss sur le don et sur le sacrifice. Cependant, ces brèves remarques sur l'aumône tournent court, M. Mauss concluant abruptement : « Mais revenons à notre sujet principal : le don et l'obligation de rendre ».

La charité monothéiste s'écarte en effet trop nettement du modèle de la réciprocité au centre de la démonstration de l'*Essai*<sup>65</sup>. On peut, de ce point de vue, opposer des formes réciproques et non réciproques du don. Les premières, privilégiées par M. Mauss, impliquent un contre-don du donataire. Ceci explique

63 - J. PARRY, « The Gift... », art. cit.

64 - M. MAUSS, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 97-99.

65 - Cette réticence à traiter de l'aumône s'explique également par la dimension politique de l'*Essai*. Comme Florence Weber l'a bien noté dans sa préface à la réédition de l'*Essai*, dans son chapitre conclusif, M. Mauss critique la conception charitable de l'assistance sociale : « Le don non rendu rend encore inférieur celui qui l'a accepté, surtout quand il est reçu sans esprit de retour. [...] La charité est encore blessante pour celui qui l'accepte [à cet endroit, une note de bas de page mentionne le Coran, sourate II, 265], et tout l'effort de notre morale tend à supprimer le patronage inconscient et injurieux du riche 'aumônier' », M. MAUSS, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 219-220. Dans les dernières pages de l'*Essai*, M. Mauss cite à nouveau une sourate du Coran sur la charité, mais propose de remplacer « le nom d'Allah par celui de la société » et « le concept d'aumône par celui de coopération » (p. 240).

pourquoi M. Mauss, mais aussi C. Lévi-Strauss après lui, pensent le don à l'aune de la réciprocité et cette dernière à l'aune de l'échange<sup>66</sup>. Ces notions doivent pourtant être distinguées, comme Alain Testart l'a fort justement rappelé : un don est un transfert non exigible de biens dont l'éventuelle contrepartie n'est elle-même pas exigible, contrairement à l'échange sur ce dernier point<sup>67</sup>. Par contraste avec la réciprocité maussienne, les dons religieux – qu'il s'agisse de l'aumône ou de l'offrande – représentent des formes non réciproques du don. Si la contrepartie n'en est pas totalement absente, elle ne prend cependant pas la forme d'un contre-don du donataire, mais d'un don d'une tierce partie. Il est certes toujours possible de parler de circuit du don, mais cette circulation procède sans réciprocité, qu'elle soit directe ou « généralisée »<sup>68</sup>. Le circuit du don religieux est radicalement asymétrique, car il ne peut se boucler qu'en passant par une relation verticale à Dieu, au-delà des relations horizontales entre les hommes : cette verticalité renvoie à l'incommensurable distance qui sépare les fidèles de Dieu – un point sur lequel l'islam insiste avec force et qui interdit de penser le circuit du don religieux sur le modèle de la réciprocité entre les hommes<sup>69</sup>.

Ce parcours qui nous a conduits de l'aumône au Sénégal à la discussion critique des thèses de M. Mauss pourrait sembler, à tort, nous avoir éloignés de l'offrande de la mort. Il permet en réalité d'éclairer la rumeur en pointant la manière dont se noue, dans le cas de la charité religieuse, la tension entre intéressement et désintéressement que M. Mauss place à juste titre au cœur de la logique du don. Le désintéressement intéressé qui motive la charité explique en effet la possible instrumentalisation du donataire par le donateur. L'interaction entre le donateur et le donataire – l'acte immédiat du don – constitue une relation enchâssée dans une relation imputée à un niveau supérieur, lien vertical avec une tierce partie invisible de laquelle provient la contrepartie éventuelle. La tension entre intéressement et désintéressement qui traverse la relation d'aumône repose alors sur le fait que le lien horizontal entre les individus puisse n'être qu'un instrument au service de la relation verticale avec des puissances surnaturelles, qu'il s'agisse de Dieu ou, comme nous allons le voir, d'entités moralement plus ambiguës. La rumeur de l'offrande de la mort ne fait en définitive qu'exploiter, en la poussant à son comble, une inquiétude qui taraude déjà la relation d'aumône de manière latente : la possibilité menaçante non seulement que l'aumône s'avère en réalité intéressée – ce

66 - Claude LÉVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, [1950] 1997, p. IX-LII.

67 - Alain TESTART, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse, 2007.

68 - Le modèle circulaire de l'échange généralisé implique au moins trois partenaires échangistes : A donne à B qui donne à C qui donne à A. Voir Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, [1949] 1967.

69 - D'où la limite de la proposition d'Anita Guerreau-Jalabert de penser l'économie des dons religieux sur le modèle de l'échange généralisé qui régule l'alliance matrimoniale dans certaines sociétés. Impliquant des relations asymétriques entre groupes sociaux alternativement en position de preneurs et de donneurs de femmes, le cycle de la réciprocité matrimoniale reste horizontal. Le circuit du don religieux suppose, quant à lui, une relation asymétrique, mais aussi verticale, à Dieu.

qu'elle est toujours plus ou moins –, mais, pire encore, que l'intérêt du donateur tourne au détriment du donataire.

## Des dons chargés de malheur

Cette inquiétude est d'autant plus saillante que, au Sénégal, les aumônes sont souvent données sur prescription d'un marabout<sup>70</sup>, à la suite d'une consultation divinatoire (le recours aux services d'un devin-guérisseur étant une pratique des plus communes). Or ce type d'aumône amplifie encore la tension entre intérêt et désintéressement. À l'issue de la consultation, le marabout recommande souvent au consultant de faire une aumône ou, comme on dit au Sénégal, de « sortir un *sarax* » (*génne sarax*), afin d'obtenir ce qu'il souhaite, selon le principe qui veut que « l'aumône ouvre la chance » (*sarax dey ubbi wërsëg*)<sup>71</sup>. La finalité de ce geste charitable peut être aussi bien conjuratoire que propitiatoire. Il s'agit par exemple de se protéger du mauvais sort, de guérir d'une maladie, d'accroître sa clientèle, d'obtenir une promotion ou encore de réussir un examen. La prescription maraboutique stipule généralement la nature de l'aumône (du sucre, des bougies, des noix de cola, de l'argent, de la viande), son destinataire (un mendiant, un enfant, une mère de jumeaux, un vieillard, un albinos, voire la première personne croisée dans la rue) et ses circonstances (le lieu, le moment, mais aussi la prière à formuler ou le geste à accomplir lors du don).

Ce genre d'aumône reflète directement les soucis personnels du donateur et, par son contenu ou sa taille, trahit la nature et la gravité du problème<sup>72</sup>. Plus le don est important, plus on suspectera que les préoccupations qui le motivent sont graves. Pire encore, on redoute souvent que l'accomplissement du désir du donateur se fasse aux dépens du donataire. Les mendiants se plaignent fréquemment d'être pris pour des « dépôts de malheur » et craignent de recevoir des dons « chargés de malheur ». « Si quelqu'un tourne son aumône autour de la tête avant de la donner, je ne la prends jamais, déclare une mendicante de Dakar. Je demande au donateur de reprendre son don. » Un mendiant de Guédiawaye affirme quant à lui décliner « une aumône sur laquelle le donateur a formulé des incantations ». « Je ne sais pas quelle prière est formulée là-dessus, ajoute-t-il. C'est pourquoi je préfère m'abstenir de prendre. » Est ainsi mise en avant la crainte que le don serve à véhiculer ou cacher quelque chose d'autre et qu'un malheur soit transmis en

70 - « Marabout » est un terme polysémique (tout comme son équivalent wolof, *sériñ*) : cela peut désigner un dignitaire confrérique, un maître coranique ou encore, comme ici, un devin-guérisseur.

71 - Sur les pratiques maraboutiques, voir Ibrahima SOW, *Divination marabout destin. Aux sources de l'imaginaire*, Dakar, IFAN Cheikh Anta Diop, 2009 ; A. GEMMEKE, *Marabout Women in Dakar...*, *op. cit.* Voir également les travaux de Liliane KUCZYNSKI sur l'adaptation de ces pratiques en France : *Les marabouts africains à Paris*, Paris, CNRS Éditions, 2003.

72 - « Objects given as *sarax* [...] point to someone's personal problem or secret, and they suggest, by their size, something about the scale of the problem », G. PFEIL, « Sarax and the City... », art. cit., p. 39.



même temps que la chose donnée. Un gardien dakarois nous résumait cela ainsi : « si le malheur est dessus, il peut t'attraper ». Les aumônes prescrites par les marabouts sont toujours suspectes, car il s'agit de charités très intéressées, faites par un donateur « dans le besoin de donner ». L'intérêt qu'elles satisfont n'est pas tourné vers l'au-delà, mais il concerne avant tout ce monde-ci. Le mendiant est non seulement l'instrument de la réalisation du désir du donateur, mais il peut même être la victime de ce désir, qu'il prenne sur lui le malheur du donataire (sur le modèle de la contagion) ou qu'il soit la cible d'un « maraboutage » (sur le modèle de la sorcellerie instrumentale).

Les aumônes prescrites par les marabouts sont d'autant plus ambivalentes que ces derniers sont eux-mêmes des personnages ambigus. Derrière la polysémie du terme « marabout » se cache en effet une grande diversité d'acteurs et de pratiques rituelles, mais aussi de jugements de valeur quant à leur moralité ou leur licéité au regard de l'islam. Les marabouts sont notamment réputés pouvoir faire le mal autant que le bien et leurs clients s'adressent parfois à eux pour qu'ils nuisent à leurs ennemis. La magie maraboutique (*liggéey*, « travail » en wolof) peut en effet être bénéfique (*liggéey bu baax*) comme maléfique (*liggéey bu bon*) – cette dernière étant communément appelée « maraboutage » en français. Seule une mince frontière sépare par conséquent la magie de la sorcellerie. De ce point de vue, le maraboutage représente une forme de sorcellerie que l'on peut qualifier d'instrumentale pour la distinguer de la sorcellerie anthropophage (*dëmm*)<sup>73</sup>. De plus en plus, la figure du marabout-sorcier en vient à supplanter celle du sorcier anthropophage, notamment en milieu urbain – transformation des catégories vernaculaires de la malfeasance qui amène D. Fassin à parler d'un « crépuscule des sorciers »<sup>74</sup>. C'est pourquoi les marabouts se retrouvent plus souvent qu'à leur tour au centre de suspicions et de rumeurs de sorcellerie.

Ces suspicions mettent en jeu une démarcation, récurrente dans les discours populaires et le débat public au Sénégal, entre « bons » et « mauvais » marabouts, ou encore entre « vrais » et « faux », selon des jugements de valeur qui portent autant sur la compétence que sur la moralité des acteurs<sup>75</sup>. Ces distinctions recourent partiellement l'opposition entre un pôle religieux et un pôle magique de l'activité maraboutique, ce dernier se dédoublant à son tour entre un pôle magique et un pôle sorcellaire<sup>76</sup>. Les bons marabouts sont censés prier Allah, tandis que les mauvais marabouts invoqueraient plutôt les djinns (*jinne* en wolof). La situation est en réalité plus embrouillée : il faut distinguer les bons djinns (esprits intercesseurs

73 - La démarcation entre *liggéey* et *dëmm* recoupe la distinction – classique en anthropologie depuis Edward Evans-Pritchard – entre *sorcery* (magie maléfique) et *witchcraft* (pouvoir maléfique inhérent à la personne).

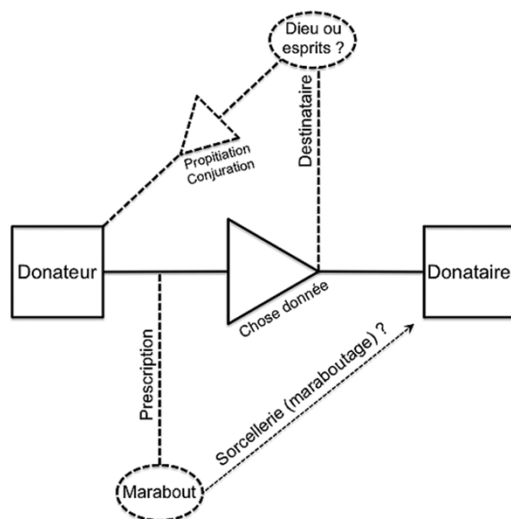
74 - Didier FASSIN, *Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris, PUF, 1992, p. 139-146. Il s'agit d'une évolution que les époux Ortigues avaient déjà repérée dès les années 1960. Voir Marie-Cécile ORTIGUES et Edmond ORTIGUES, *Édipe africain*, Paris, L'Harmattan, [1966] 1984, p. 195.

75 - Voir A. GEMMEKE, *Marabout Women in Dakar...*, *op. cit.*, p. 181 *sq.*

76 - Sur la distinction magie-sorcellerie, voir Constant HAMÈS, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'études africaines*, 189/190-1/2, 2008, p. 81-99.

entre Dieu et les hommes) des djinns « païens » (*ceddo*) et surtout des esprits maléfiques (*seytaane*, de l'arabe *shayṭān*, « démon, satan »). Il importe donc de ne pas penser « religion », « magie » et « sorcellerie » comme des catégories étanches et aux contours bien définis, mais plutôt comme des idéaux-types permettant d'organiser l'éventail des représentations populaires et des jugements moraux concernant les marabouts sénégalais et leurs pratiques<sup>77</sup>. Comme András Zempléni l'avait déjà bien noté dans les années 1960 à propos du travail maraboutique, « si la magie s'infiltré dans le domaine de la sorcellerie, elle annexe également certaines zones de la religion<sup>78</sup> ». Il existe ainsi toute une gamme de figures intermédiaires et de dédoublements possibles entre le « bon » et le « mauvais » marabout, selon la finalité supposée du travail magique et l'identité putative des entités surnaturelles avec lesquelles il est en relation. Le comble du mauvais marabout est alors le marabout-sorcier qui mobilise des esprits maléfiques à des fins de maraboutage, soit qu'il s'agisse directement de nuire à un ennemi de son client, soit que la réalisation du désir de ce dernier implique indirectement de léser un tiers. Cette figure du marabout-sorcier est d'autant plus inquiétante que les mauvais marabouts sont toujours suspectés de se dissimuler derrière un voile d'honorabilité en cherchant à se faire passer pour des hommes de savoir, humbles et pieux<sup>79</sup>.

Figure 2 – L'ambivalence des aumônes prescrites par les marabouts



77 - On retient habituellement de l'*Esquisse d'une théorie générale de la magie* de M. Mauss et de H. Hubert la distinction canonique entre magie et religion. En réalité, toute l'*Esquisse* fourmille de faits ambigus qui mettent à mal la distinction, « ces confusions antinomiques dont abonde l'histoire de la magie, comme celle de la religion », Marcel MAUSS et Henri HUBERT, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » [1902-1903], in M. MAUSS, *Sociologie...*, op. cit., p. 1-141, ici p. 74.

78 - András ZEMPLÉNI, « L'interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lébou (Sénégal) », thèse de psychologie, faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Paris, 1968, p. 449.

79 - A. GEMMEKE, *Marabout Women in Dakar...*, op. cit., p. 27.

L'ambivalence des jugements moraux à l'égard du travail maraboutique n'apparaît nulle part aussi clairement que lorsque celui-ci concerne les sphères du pouvoir et de l'argent. Les hommes politiques et les hommes d'affaires sont réputés entretenir des liens étroits avec de puissants marabouts dont ils sollicitent régulièrement les services. Comme le note D. Fassin, « à tous les niveaux de la hiérarchie des pouvoirs, on constate une connivence entre ceux qui détiennent les pouvoirs politiques et ceux qui possèdent les pouvoirs magiques<sup>80</sup> ». Dans ce contexte, la richesse et le pouvoir pourront être conçus comme une bénédiction divine obtenue grâce à la baraka d'un marabout ou, à l'inverse, comme le fruit d'un maraboutage nettement plus douteux (et, dans les deux cas, il se peut que des offrandes ou des aumônes interviennent dans le processus). L'ambiguïté sémantique et morale associée à la figure des marabouts laisse ainsi imaginer une proximité inquiétante entre l'économie du charisme religieux et l'économie occulte du maraboutage.

On voit en définitive se dessiner la chaîne des suspicions qui, du point de vue des donataires, peuvent affecter la relation d'aumône, notamment celles prescrites par des marabouts. Plus une aumône semble intéressée (c'est-à-dire plus on suspecte que l'intérêt du donateur intervient dans le motif du don et vise l'obtention égoïste de la richesse ou du pouvoir), plus il y a un risque que la satisfaction de cet intérêt se fasse au détriment du donataire et que l'aumône implique en amont le recours au maraboutage et un pacte avec des puissances maléfiques (et non une relation de soumission à Dieu). En somme, plus la charité est intéressée, plus elle risque de basculer dans la sorcellerie. C'est exactement ce dont il s'agit dans le cas de la rumeur de l'offrande de la mort.

## Des dons et des sacrifices

Lorsque nous discutons avec nos interlocuteurs de l'offrande de la mort, nombre d'entre eux nous ont déclaré qu'il s'agissait d'un « sacrifice ». L'un d'entre eux, un musicien de rue d'origine peule, se souvenait d'ailleurs de la rumeur comme de « l'histoire du sacrifice ». « C'est un sacrifice pour tuer les gens, nous précisait-il. On donne aux passants, ou bien ils ramassent une forte somme par terre, et ils finissent par mourir de maladie ou d'autre chose. » Il ajoutait qu'il s'agissait d'un « sacrifice pour le mal », à distinguer de l'aumône, qui représente quant à elle un « sacrifice pour le bien ».

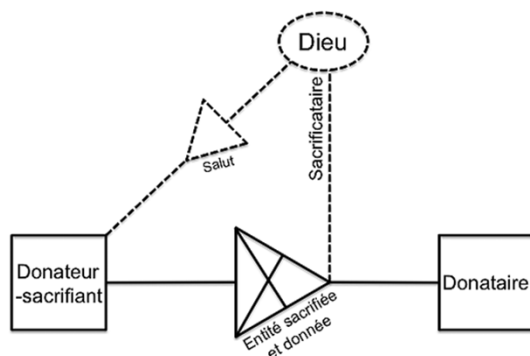
Ces rapprochements spontanés entre l'aumône et le sacrifice ne sont pas surprenants. En wolof, le terme *sarax* désigne à la fois l'aumône et le sacrifice et il est d'ailleurs couramment traduit par le second terme dans le français parlé au Sénégal<sup>81</sup>. Les aumônes prescrites par les marabouts sont le plus souvent appelées

80 - D. FASSIN, *Pouvoir et maladie en Afrique...*, *op. cit.*, p. 274.

81 - Sur les liens entre aumône et sacrifice dans les sociétés ouest-africaines marquées par la cohabitation entre islam et « paganisme », voir aussi Jean BAZIN, « Retour aux choses-dieux », in J. BAZIN, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis, 2008, p. 493-520, notamment p. 495-499.

des sacrifices (on utilise communément l'expression « sortir un sacrifice » à ce propos). Il arrive en outre que l'aumône inclue le sacrifice d'un animal et le don d'une partie de sa viande à des mendiants. Ce type d'aumône constitue ainsi la dernière séquence d'un sacrifice sanglant. Mais, indépendamment de la présence ou non d'un sacrifice sanglant, toute aumône est conçue par les acteurs eux-mêmes comme une forme de sacrifice, une offrande sacrificielle, dans la mesure où Dieu en est le destinataire ou le dédicataire ultime<sup>82</sup>. Dans l'économie relationnelle de l'aumône, il faut ainsi distinguer le donateur qui est également sacrificiant, mais aussi le « sacrificataire », distinct du donataire immédiat : le donateur donne à un mendiant et en même temps sacrifie à Dieu<sup>83</sup>. À la frontière entre l'aumône, l'oblation et le sacrifice, le terme wolof *sarax* possède en somme une extension sémantique plus large que celle de son étymon arabe, dont le sens se limite au don charitable.

Figure 3 – L'aumône comme sacrifice



Dans le scénario de la rumeur, la viande, l'un des principaux ingrédients de l'offrande de la mort, fait allusion au sacrifice animal (la viande donnée en charité ayant généralement une origine sacrificielle). Cependant, le sacrifice sanglant a lieu en amont de l'offrande et aucun élément du scénario ne donne de précision à son sujet, autorisant alors toutes les spéculations quant à la nature, au sens et à la motivation de ce sacrifice invisible. En ce sens, la rumeur permet à ceux qui la font circuler d'interroger de manière inquiète la moralité du sacrifice. De la même façon que,

82 - Ce que confirment les travaux de Gretchen Pfeil : « *sarax* remains a form of sacrifice, not gifting » (G. PFEIL, « *Sarax and the City...* », art. cit., p. 37). Plus généralement, sur l'affinité entre offrande et sacrifice, voir Raymond FIRTH, « *Offering and Sacrifice: Problems of Organization* », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 93-1, 1963, p. 12-24.

83 - Depuis l'*Essai* de M. Mauss et de H. Hubert sur le sacrifice, on distingue communément le sacrificateur (l'officiant qui accomplit le rituel) du sacrificiant (le ou les individus au bénéfice desquels le rituel est accompli). À cette panoplie de rôles, nous suggérons d'ajouter celui de « sacrificataire » afin de baptiser d'un terme spécifique le destinataire du sacrifice.

comme nous l'avons vu, la rumeur de l'offrande de la mort trahit les contradictions inhérentes à l'économie morale de l'aumône, elle révèle parallèlement les ambiguïtés qui traversent les différents registres du sacrifice.

Au Sénégal, c'est le sacrifice musulman qui fournit la référence à l'aune de laquelle les autres types de sacrifice sont généralement évalués. Or, au sein de l'islam, le sacrifice d'Ibrahim représente un modèle canonique<sup>84</sup>. Comme le rapporte le Coran, Ibrahim rêve qu'il immole son fils et interprète ce songe comme un commandement divin, auquel il décide de se soumettre. Mais, au dernier moment, son fils est miraculeusement remplacé par un mouton. Chaque année, à l'occasion de l'Aïd al-Kebir, fête appelée Tabaski au Sénégal, les musulmans sacrifient un mouton pour commémorer la soumission d'Ibrahim à Dieu<sup>85</sup>. Une partie de la viande de l'animal sacrifié est consommée en famille ou donnée aux parents, tandis qu'une autre, encore crue, est distribuée aux plus démunis, afin qu'ils puissent eux aussi fêter dignement la Tabaski. Ce type d'aumône apparaît bien comme la dernière séquence d'un sacrifice sanglant : la charité aux pauvres parachève le sacrifice à Dieu.

Si le sacrifice de la Tabaski représente le sacrifice par excellence au Sénégal, il n'en existe pas moins d'autres types de pratiques sacrificielles qui échappent au modèle ibrahimien ou qui s'inscrivent dans ses marges. En principe, selon l'islam, le destinataire d'un sacrifice sanglant ne saurait être que Dieu. Se pose alors la question de la licéité des sacrifices adressés à des intercesseurs entre Dieu et les hommes, les djinns par exemple. Les jugements à l'égard de ces pratiques varient selon les personnes et leur appartenance religieuse, mais aussi selon les fins supposées du sacrifice ou encore l'identité des esprits auxquels il serait destiné (djinns musulmans ou païens, esprits maléfiques). Ce type de sacrifice, illicite au regard de l'orthodoxie islamique, peut parfois être toléré à ses marges, mais il est le plus souvent réprouvé, en tout cas publiquement, car il sert plus à nouer une alliance profitable avec les esprits qu'à exprimer la soumission du sacrifiant à Dieu. En échange des sacrifices qu'il leur offre, le sacrifiant attend en effet des esprits qu'ils infléchissent le sort en sa faveur.

Alors que les sacrifices aux djinns se situent du côté de la magie personnelle, « rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé » pour reprendre la célèbre définition de M. Mauss et de H. Hubert, certains sacrifices d'alliance avec les esprits font quant à eux partie d'un culte organisé<sup>86</sup>. Par exemple, au sein des traditions religieuses lébou et wolof, d'origine préislamique, le sacrifice, sanglant ou non, constitue une modalité centrale de la relation avec les esprits, qu'il s'agisse des *tuur*, esprits tutélaires attachés à un lignage ou un territoire, ou des

84 - Pierre BONTE, Anne-Marie BRISEBARRE et Altan GOKALP (dir.), *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*, Paris, CNRS Éditions, 1999. Voir aussi Constant HAMÈS, « Le sacrifice animal au regard des textes islamiques canoniques », *Archives de sciences sociales des religions*, 101, 1998, p. 5-25.

85 - Anne-Marie BRISEBARRE et Liliane KUCZYNSKI (dir.), *La Tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*, Paris, Karthala, 2009.

86 - M. MAUSS et H. HUBERT, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », art. cit., p. 16.

*rab*, esprits du culte de possession *ndèpp*<sup>87</sup>. L'alliance avec ces esprits est pensée sur le mode de l'échange : sacrifices et offrandes servent à nourrir les esprits en échange de la santé, la fécondité ou la fertilité dont ils font bénéficier les sacrifiants. Dans le culte du *ndèpp*, on assimile parfois *rab* et djinns musulmans. Il arrive même que ce soit l'imam du quartier qui vienne immoler l'animal, en récitant des versets du Coran, puis qu'une partie de la viande soit distribuée en charité aux démunis, le reste étant réservé aux esprits et à la communauté des sacrifiants<sup>88</sup>. Il existe ainsi toutes sortes de chevauchements et de solutions d'accommodement entre le sacrifice musulman et le sacrifice d'alliance avec les esprits. En la matière, l'islam représente à la fois l'un des termes de l'opposition et la catégorie englobante à partir de laquelle cette opposition hiérarchique est construite : les sacrifices « païens » sont subordonnés au modèle musulman qui sert à les penser en creux. Depuis les travaux d'A. Zempléni dans les années 1960, la subordination du *ndèpp* à l'islam semble d'ailleurs s'être encore accentuée, comme le suggèrent des enquêtes plus récentes : les adeptes eux-mêmes situent le culte des *rab* et des *tuur* « dans une parfaite orthodoxie musulmane<sup>89</sup> ». Cela explique qu'au Sénégal toutes les pratiques sacrificielles puissent virtuellement être interprétées en termes de *sarax*, catégorie qui se situe à la frontière entre l'aumône, l'offrande et le sacrifice, mais qui, dans tous les cas, renvoie à l'islam. Cette dominance sémantique, dans le champ de l'offrande et du sacrifice, des termes vernaculaires dérivés de l'arabe *ṣadaqa* se retrouve d'ailleurs assez largement parmi les populations islamisées d'Afrique de l'Ouest (par exemple avec la *saraka* des Bambara ou la *sadaka* des Hausa<sup>90</sup>).

On voit ainsi se dessiner une tension entre deux registres sacrificiels. Il s'agit moins d'une opposition frontale entre deux catégories étanches que d'une sorte de tiraillement susceptible d'affecter toutes les pratiques sacrificielles, du fait des chevauchements et des contaminations entre les deux registres. D'un côté, le sacrifice ibrahimien qui marque la soumission des fidèles à Dieu (et qui est étroitement couplé avec le don charitable, comme le montre l'exemple de la Tabaski). De l'autre, dans les failles ou les marges de l'islam, le sacrifice d'alliance avec les esprits qui peut relever soit de la magie privée, soit de cultes publics, mais qui est toujours conçu comme une forme d'échange (ou de dons réciproques) entre le sacrifiant et le sacrificataire. Comme dans le cas de l'aumône, il s'agit avant tout d'une affaire d'intéressement du sacrifiant et de place de la contrepartie dans l'économie du sacrifice.

Cette tension entre intéressement et désintéressement a bien été soulignée par M. Mauss et H. Hubert dans leur *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*

87 - A. Moustapha DIOP, « Le sacrifice en milieu lébu (Sénégal) », in P. BONTE, A.-M. BRISEBARRE et A. GOKALP (dir.), *Sacrifices...*, op. cit., p. 331-353 ; András ZEMPLÉNI, « La dimension thérapeutique du culte des *rab*, *Ndöp*, *Tuuru* et *Samp*. Rites de possession chez les *Lébou* et *Wolof* », *Psychopathologie africaine*, 2-3, 1966, p. 295-439.

88 - A. ZEMPLÉNI, « La dimension thérapeutique... », art. cit., p. 379 et 426.

89 - A. M. DIOP, « Le sacrifice en milieu lébu... », art. cit., p. 337.

90 - Sur les Bambara, voir J. BAZIN, « Retour aux choses-dieux », art. cit. Sur les Hausa, voir Guy NICOLAS, *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne*, Paris, Institut d'ethnologie, 1986.

paru en 1899, qui, sur ce point, anticipe les analyses qui seront au cœur de l'*Essai sur le don* vingt-cinq ans plus tard. Après avoir relevé la diversité des conceptions du sacrifice (sacrifice-don, sacrifice-nourriture, sacrifice-contrat), les auteurs insistent sur le fait que celui-ci prend souvent la forme d'un don intéressé sur le mode du *do ut des* (je te donne pour que tu me donnes). « Mais cette abnégation et cette soumission ne sont pas sans un retour égoïste. Si le sacrifiant donne quelque chose de soi, il ne se donne pas ; il se réserve prudemment. C'est que, s'il donne, c'est en partie pour recevoir. Le sacrifice se présente donc sous un double aspect. C'est un acte utile et c'est une obligation. Le désintéressement s'y mêle à l'intérêt. Voilà pourquoi il a été si souvent conçu sous la forme d'un contrat. Au fond, il n'y a peut-être pas de sacrifice qui n'ait quelque chose de contractuel. Les deux parties en présence échangent leurs services et chacune y trouve son compte<sup>91</sup>. »

Maurice Godelier a pointé les limites de la théorie maussienne du sacrifice-contrat, selon laquelle les hommes parviendraient à obliger les dieux ou les esprits par des sacrifices<sup>92</sup>. En réalité, les hommes se trouvent dans une relation de dépendance vis-à-vis des sacrificataires. Cette asymétrie hiérarchique explique que le sacrifice soit si souvent pensé comme le remboursement d'une dette du sacrifiant (en wolof, on emploie d'ailleurs parfois les termes *njot* – rachat – ou *yool* – rétribution – à propos du sacrifice). Le sacrifiant n'est pas en mesure d'exiger une contrepartie du sacrificataire, alors que ce dernier a en revanche les moyens – surnaturels – d'exiger son dû, du moins l'imagine-t-on. Le sacrifice n'est donc pas véritablement un contrat ni un échange : c'est un don fait aux dieux ou aux esprits, de façon plus ou moins libre ou contrainte, mais aussi plus ou moins gratuite ou intéressée.

La logique du sacrifice apparaît en définitive écartelée entre les deux pôles de l'abnégation et de l'intérêt. Au Sénégal, cela prend la forme d'une tension entre deux registres sacrificiels qui se chevauchent en partie : le sacrifice-soumission à Dieu (dans lequel la contrepartie éventuelle du sacrificataire joue un rôle secondaire) et le sacrifice-demande aux esprits (dans lequel la contrepartie est centrale du point de vue du sacrifiant). Entre ces deux registres, toute une gamme de formes intermédiaires et de glissements est possible, ne serait-ce que parce que les esprits peuvent être vus comme des intercesseurs entre Dieu et les hommes. On peut résumer cela de la manière suivante : plus la finalité du sacrifice est intéressée de manière égoïste, plus le sacrifice-soumission à Dieu glisse vers le sacrifice-demande aux esprits, ce dernier pouvant lui-même aller du sacrifice d'intercession au sacrifice adressé à des puissances maléfiques.

Comme M. Mauss et H. Hubert l'ont souligné, dans le cas d'un sacrifice-demande, « l'importance de la victime est en relation directe avec la gravité du vœu<sup>93</sup> ». Poussée à son paroxysme, cette logique aboutit au sacrifice humain. La victime sacrificielle ne se limite plus à un simple animal, substitut symbolique d'une personne humaine ; elle est directement une personne. Cette victime sacrificielle

91 - M. MAUSS et H. HUBERT, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », art. cit., p. 304-305.

92 - Maurice GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, p. 44-47 et 249-275.

93 - M. MAUSS et H. HUBERT, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », art. cit., p. 273.



sert de valeur d'échange, ou plutôt de prix d'une dette contractée avec des esprits maléfiques : un individu conclut un pacte avec des puissances maléfiques pour satisfaire ses désirs égoïstes de richesse ou de pouvoir. Le sacrifice bascule alors dans la sorcellerie. Cet imaginaire des sacrifices humains est très présent dans les rumeurs de sorcellerie sur le continent africain, notamment en Afrique centrale et australe, comme l'illustre l'exemple du Gabon où les nombreuses affaires de « crimes rituels » suscitent depuis quelques années une véritable panique morale au sein de la société civile, mais aussi dans les plus hautes sphères de l'État.

Le Sénégal est également concerné par ce genre de rumeurs depuis (au moins) le milieu des années 2000, comme en témoigne une série de faits divers macabres qui ont défrayé la chronique nationale<sup>94</sup>. L'affaire Fama Niane, du nom de cette femme dont le cadavre découpé en morceaux a été retrouvé sur une plage de Dakar en mars 2009, juste avant les élections locales, est sans doute le « cas » (supposé) de sacrifice humain qui a le plus marqué les esprits ces dernières années. Ne pouvant nous appesantir sur ces faits divers dans le cadre de cet article, nous nous contenterons de souligner deux points. D'une part, le contexte politique joue un rôle central dans la cristallisation des soupçons : on présume généralement que le commanditaire du sacrifice serait un politicien cherchant à accéder ou se maintenir à un poste de pouvoir par des moyens occultes. D'autre part, ces meurtres ne sont pas perçus comme de simples crimes crapuleux, mais comme des rites sacrificiels au sens plein du terme. Ils impliqueraient des victimes, immolées selon des modalités particulières (ce que manifesterait le découpage du corps et l'attention portée à ses différentes parties dans le cadre d'une espèce de boucherie sacrificielle), mais aussi des sacrificateurs (les « féticheurs » et autres mauvais marabouts), des sacrifiants (les politiciens) et des sacrificataires (les puissances maléfiques dont l'identité reste cependant indéterminée dans la plupart des discours). Au Sénégal, dans les discours populaires comme dans les médias, les sacrifices humains sont souvent conçus comme des contrefaçons du sacrifice musulman, canon à l'aune duquel ils sont pensés : ils miment le rituel religieux (par exemple en saignant la victime et en la tournant vers l'est), mais, en substituant une victime humaine à la victime animale, ils en inversent le sens et en pervertissent la valeur morale.

Il se trouve que la rumeur de l'offrande de la mort survient quelques mois après le meurtre de Fama Niane. Il n'est alors pas étonnant que cette affaire ait été spontanément évoquée par plusieurs de nos interlocuteurs, lorsque nous les interrogeons au sujet de la rumeur. Cette dernière s'inscrit dans une série chronologique d'autres rumeurs et faits divers qui contribuent à structurer les interprétations auxquelles elle donne lieu. L'offrande de la mort a ainsi été interprétée comme une forme inédite de sacrifice humain travesti sous l'apparence d'une offrande sacrificielle ou, plus exactement, d'un don charitable faisant suite à un sacrifice animal (ce que signale la présence de viande dans le contenu de l'offrande).

94 - Ces histoires de « crimes rituels » ne sont cependant pas complètement nouvelles au Sénégal. Dans les années 1970, les rumeurs d'enlèvements d'enfants à des fins de sacrifice humain étaient par exemple récurrentes. Voir Raymond SÉMÉDO, « Les rumeurs sénégalaises », *Revue africaine de communication*, 11, 1998, p. 3-24.

## Don charitable et dette sorcellaire

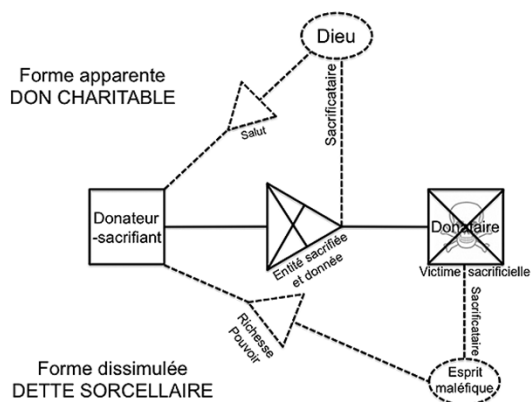
Au terme de ce parcours, il ne nous reste plus qu'à rassembler les éléments de contextualisation et d'interprétation précédemment évoqués afin d'expliciter l'économie relationnelle impliquée dans la rumeur. Nous avons vu qu'une aumône – quelle qu'elle soit – ne fait pleinement sens, pour les participants eux-mêmes, que si elle s'insère dans un réseau plus large de relations incluant d'autres acteurs virtuels. L'interaction concrète entre le donateur et le donataire n'est que la partie visible du don et elle implique une autre partie, invisible car imaginée. Cette dernière est constituée de l'ensemble des relations, imputées par les participants, qui permettent de dessiner en pointillés le circuit du don au-delà du transfert matériel. Certaines de ces relations sont, de notre point de vue, purement imaginaires (les relations avec Dieu ou les esprits), tandis que d'autres renvoient à des interactions bien réelles, en amont ou en aval du transfert (par exemple, la prescription de l'aumône par un marabout au cours d'une consultation). Il y a cependant toujours plusieurs façons d'imaginer la partie invisible du don, notamment du point de vue du donataire qui ignore les intentions réelles du donateur. Au Sénégal, l'espace des possibles dans lequel s'inscrit l'aumône va de la charité pieuse à la sorcellerie, en fonction de la place supposée du curseur entre l'intéressement et le désintéressement du donateur.

Dans le cas de la rumeur de l'offrande de la mort, il faut en outre distinguer, dans la partie invisible, entre une forme apparente (ce que l'aumône est supposée être en apparence) et une forme dissimulée (ce que l'aumône cacherait en réalité). La forme apparente de l'offrande de la mort est celle d'une aumône représentant la dernière séquence d'un sacrifice animal (ce que signale le don de viande). Cette aumône respecte, au moins de manière putative, le canon du sacrifice musulman : quelqu'un sacrifie un animal à Dieu, puis donne une partie de sa viande en charité. Mais la forme dissimulée de l'offrande de la mort est tout autre : l'aumône est en réalité la première séquence d'un sacrifice humain. Elle en est même l'outil, puisque c'est l'offrande qui est censée tuer le donataire, ce dernier se retrouvant par conséquent en position de victime sacrificielle. Les destinataires de ce sacrifice seraient des puissances « mystiques » dont l'identité reste cependant indéterminée dans le scénario de la rumeur, comme dans la plupart des discours recueillis à son sujet. Nos interlocuteurs supposaient en outre qu'un marabout ait pu être impliqué dans l'affaire (l'offrande de la mort étant généralement interprétée comme une forme de maraboutage). On peut résumer cela de la façon suivante (en jouant sur le double sens du terme *sarax* et de ses traductions locales, « aumône » ou « sacrifice ») : un donateur sacrifie quelqu'un en lui donnant quelque chose en sacrifice.

Le don, en apparence désintéressé, est en réalité instrumentalisé au service d'un sacrifice caché qui est, lui, maximalelement intéressé. L'un des sujets de la relation apparente (le donataire) est alors transformé à son insu en objet de la relation dissimulée (une victime sacrificielle). À l'occasion de ce qui a l'air d'une banale aumône, le donataire se trouve impliqué à ses dépens dans une relation opaque d'une tout autre nature. Il est objectifié en tant que valeur d'échange dans une

transaction occulte entre le donateur et des puissances maléfiques : il est sacrifié à ces dernières en échange de la richesse ou du pouvoir que le donateur attend d'elles. Dans la mesure où, selon la rumeur, le donateur est manifestement déjà riche (comme l'indiquent sa voiture 4 × 4 et l'argent qu'il distribue), le sacrifice équivaldrait plus précisément au paiement d'une dette contractée envers les puissances occultes. Les sacrifices humains sont en effet généralement pensés sur le modèle de la dette : par cupidité, un individu en vient à s'endetter toujours plus auprès de puissances maléfiques, auxquelles il finit par devoir sacrifier des vies humaines. L'offrande de la mort, c'est ainsi un don qui cache une dette. Le remboursement d'une dette sorcellaire est travesti sous l'apparence d'un don charitable.

Figure 4 – L'offrande de la mort



En réalité, dans le scénario de la rumeur, le sacrifice sorcellaire se laissait déjà deviner à travers le contenu manifeste de l'aumône. La chose donnée trahit la véritable nature de la relation entre le donateur et le donataire. La partie invisible de l'offrande de la mort, sa part occulte, transparait en filigrane dans les trois principaux ingrédients du « colis mortel » qui évoquent chacun un aspect du sacrifice. Le linceul en percale évoque la conséquence funeste de l'offrande. Le billet de banque évoque le motif caché du donateur-sacrifiant, à savoir sa cupidité. Enfin, la viande évoque le sacrifice sanglant. Elle représente l'élément le plus ambigu de l'offrande, autour duquel basculent les deux formes possibles – apparente et dissimulée – de la partie invisible de l'aumône : le sacrifice animal en amont du geste charitable ou bien le sacrifice humain travesti en don.

## Sorcellerie et crise du don

L'offrande de la mort représente une perversion hyperbolique de l'aumône et révèle l'envers occulte de l'économie morale qui la sous-tend : un don charitable sert à dissimuler un sacrifice sorcellaire, c'est-à-dire précisément l'inverse de ce

qu'il devrait être. Ce qui fait le caractère scandaleux de l'offrande de la mort et, partant, la force d'évocation de la rumeur, ce n'est donc pas tant que des individus cupides soient prêts à sacrifier leur prochain pour assouvir leur désir égoïste – tout le monde en est déjà convaincu –, mais plutôt que cette cupidité puisse aller jusqu'à corrompre, en la travestissant, la charité au cœur de la solidarité religieuse. La forme oxymorique que prend la rumeur met bien l'accent sur cette traîtresse inversion de la charité : on parle en effet d'« offrande de la mort », mais aussi de « bienfaiteur assassin » ou encore de « tueur charitable ».

Cela fait de cette rumeur une variation sénégalaise sur le thème du cadeau empoisonné, récurrent dans les histoires de sorcellerie ailleurs en Afrique. Plusieurs auteurs ont souligné que les nouvelles formes prises par la sorcellerie dans les sociétés africaines contemporaines témoignent d'une crise généralisée du don. Alain Marie interprète par exemple les nombreuses suspicions de sorcellerie qui scandent les récits de vie de ses interlocuteurs ivoiriens comme le symptôme d'une crise de la solidarité entre parents<sup>95</sup>. Filip De Boeck dresse un constat similaire à propos des accusations d'enfants-sorciers en République démocratique du Congo<sup>96</sup>. Des enfants, parfois très jeunes, sont accusés par leur entourage d'être devenus des sorciers à la suite d'un cadeau empoisonné qu'on leur a offert. Le don se présente comme gratuit, mais, à travers lui, l'enfant contracte en réalité une dette dans le monde nocturne. Ces histoires d'enfants-sorciers trahissent, selon F. De Boeck, la crise des formes habituelles de la réciprocité et du don au sein de la famille. Elles donnent à voir « les fissures et les fêlures qui se produisent dans la logique urbaine du don<sup>97</sup> ».

La rumeur de l'offrande de la mort prouve que le Sénégal n'est pas à l'écart de ce genre de crise sorcière. Elle montre également que cette crise n'affecte pas uniquement la solidarité familiale et les dons entre parents, mais aussi, à une échelle plus large, la solidarité religieuse et les pratiques anonymes de la charité. Cette crise sorcière peut être interprétée comme le symptôme d'une crise plus générale des mécanismes de redistribution dans le contexte économique et politique du Sénégal de la fin des années 2000, dont nous avons vu qu'il offrait un terreau fertile à toutes les suspicions d'enrichissement occulte. Pour utiliser à nouveau un concept maussien, la rumeur de l'offrande de la mort, aussi éphémère qu'elle ait été, nous est ainsi apparue comme un fait social total, dans lequel « s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions<sup>98</sup> » : la crise du don est un phénomène de nature indissociablement économique, politique, morale et religieuse (les deux derniers aspects étant ceux sur lesquels nous avons particulièrement insisté ici).

95 - Alain MARIE, « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », in A. MARIE (éd.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 249-328.

96 - Filip De BOECK, « Le 'deuxième monde' et les 'enfants-sorciers' en République démocratique du Congo », *Politique africaine*, 80, 2000, p. 32-57.

97 - *Ibid.*, p. 56.

98 - M. MAUSS, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 66.

La rumeur de l'offrande de la mort ne fait en réalité qu'exploiter, en les poussant à leur comble, des inquiétudes préexistantes concernant la moralité des dons religieux dans le contexte de l'islam sénégalais. La rumeur met en exergue les « périls moraux » de l'aumône, pour reprendre l'expression de J. Parry<sup>99</sup>. Par définition, les dons religieux (aumône, offrande ou sacrifice) ne se résument jamais à un transfert matériel entre donateur et donataire, mais impliquent également des relations imaginaires avec des agents invisibles. De ce fait, ils recèlent toujours une part d'ambiguïté référentielle et d'ambivalence morale qui autorise toutes les suspicions et risque de les faire basculer du côté de la magie personnelle ou, pire encore, de la sorcellerie. Dans un contexte où toute aumône est aussi une offrande sacrificielle, à la fois un don et un sacrifice (ce dont témoigne la double acception du terme *sarax*), la rumeur interroge de manière inquiète le spectre des rapports possibles entre ces deux registres, faisant émerger au passage une zone grise entre religion, magie et sorcellerie. À qui les donateurs sacrifient-ils lorsqu'ils donnent leur aumône ? Et qu'espèrent-ils obtenir du sacrificataire par le truchement de ce don ? Au final, les donataires ne risquent-ils pas d'être les dupes de ce jeu à trois, instrumentalisés par des donateurs égoïstes et démunis face à des sacrificataires invisibles ?

C'est sans doute là une caractéristique plus large de ce genre de rumeurs : elles dramatisent les tensions, ambiguïtés et inquiétudes inhérentes à certaines situations sociales (dans le cas présent, la relation d'aumône). Ce sont des élaborations collectives qui permettent d'explorer, à travers les innombrables discussions et commentaires qu'elles suscitent, la part occulte de la socialité. En définitive, loin d'être une simple anecdote, la rumeur de l'offrande de la mort s'avère une affaire exemplaire pour comprendre l'économie morale qui régit les dons des hommes entre eux, mais aussi leurs relations avec Dieu et les esprits.

*Julien Bondaz*

*EA HICSA/Labex CAP (Paris I Panthéon-Sorbonne)*

*Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (EHESS-CNRS)*

*Julien Bonhomme*

*École normale supérieure*

*Laboratoire d'anthropologie sociale*



99 - Jonathan PARRY, « On the Moral Perils of Exchange », in J. PARRY et M. BLOCH (éd.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 64-93.