



**Revue des Sciences humaines
et sociales, Lettres, Langues et
Civilisations**

**ISSN
(E) 2958-2814
(P) 3006-306X**

Volume 3, Numéro 1, Janvier 2025

**Université Alassane Ouattara
UFR Communication Milieu et Société**

revue.akiri-uao.org



ISSN-L: **2958-2814**
ISSN-P: **3006-306X**

DOI: <https://dx.doi.org/10.4314/akiri>.

Site web: <https://revue.akiri-uao.org/>

E-mail : revueakiri@gmail.com

Editeur

UFR Communication, Milieu et Société
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)



ISSN-L: **2958-2814**
ISSN-P: **3006-306X**

INDEXATIONS INTERNATIONALES

Pour toutes informations sur l'indexation internationale de la revue *AKIRI*, consultez les bases de données ci-dessous :

auré HAL
accès aux données
de référence de HAL

<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/398946>

Mirabel
“(RE) CUEILLIR
LES SAVOIRS”

<https://reseau-mirabel.info/revue/15150/Akiri>



<http://sifactor.com/passport.php?id=23334>

ORCID

<https://orcid.org/0009-0002-6794-1377>

**Academic
Resource
Index**
ResearchBib

<https://journalseeker.researchbib.com/view/issn/2958-2814>

AJOL
AFRICAN JOURNALS ONLINE

<https://www.ajol.info/index.php/akiri>

IPIndexing
Indexing Portal

[https://ipindexing.com/journal-details/AKIRI-\(Revue-des-sciences-humaines-et-sociales-lettres-langues-et-civilisations\)/2360](https://ipindexing.com/journal-details/AKIRI-(Revue-des-sciences-humaines-et-sociales-lettres-langues-et-civilisations)/2360)

DRJI

<https://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?jid=14086>

SJIF 2024 : 5.214

ISSN-L: 2958-2814

ISSN-P: 3006-306X

Equipe Editoriale

Coordinateur Général : BRINDOUMI Kouamé Atta Jacob

Directeur de publication : MAMADOU Bamba

Rédacteur en chef : KONE Kiyali

Chargé de diffusion et de marketing : KONE Kpassigué Gilbert

Webmaster : KOUAKOU Kouadio Sanguen

Comité Scientifique

SEKOU Bamba, Directeur de recherches, IHAAA, Université Félix Houphouët-Boigny

OUATTARA Tiona, Directeur de recherches, IHAAA, Université Félix Houphouët-Boigny

LATTE Egue Jean-Michel, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

FAYE Ousseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop

GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches, CNRST,

ALLOU Kouamé René, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny

KAMATE Banhouman André, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny

ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

SANGARE Abou, Professeur titulaire, Université Peleforo Gbon Coulibaly

SANGARE Souleymane, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

COULIBALY Amara, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

NGAMOUNTSIKA Edouard, Professeur titulaire, Université Marien N'gouabi de Brazzaville

KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur titulaire, Université de San-Pedro

BATCHANA Esohanam, Professeur titulaire, Université de Lomé

N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Université Marien N'gouabi de Brazzaville

DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

BAMBA Mamadou, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

NGUE Emmanuel, Maître de conférences, Université de Yaoundé I

N'GUESSAN Mahomed Boubacar, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny

BA Idrissa, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop

KAMARA Adama, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop

ALLABA Djama Ignace, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny

DIARRASSOUBA Bazoumana, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

TOPPE Eckra Lath, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

M'BRA Kouakou Désiré, Maître conférences, Université Alassane Ouattara

Comité de Lecture

BATCHANA Essohanam, Professeur titulaire, Université de Lomé
 N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Marien N'gouabi de Brazzaville
 CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 FAYE Ousseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop
 BA Idrissa, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop
 BAMBA Mamadou, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop
 GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches,
 DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 BRINDOUMI Atta Kouamé Jacob, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 DIARRASOUBA Bazoumana, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 ALABA Djama Ignace, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 DEDE Jean Charles, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara
 BAMBA Abdoulaye, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny
 BAKAYOKO Mamadou, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 SANOGO Lamine Mamadou, Directeur de recherches, CNRST, Ouagadougou
 GOMA-THETHET Roval, Maître-Assistant, Université Marien N'gouabi de Brazzaville
 GBOCHO Roselyne, Maître-Assistante, Université Alassane Ouattara
 SEKA Jean-Baptiste, Maître-Assistant, Université Lorognon Guédé,
 SANOGO Tiantio, Maître-Assistante, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle
 ETTIEN N'doua Etienne, Maître-Assistant, Université Félix Houphouët-Boigny
 DJIGBE Sidjé Edwige Françoise, Maître-Assistante, Université Alassane Ouattara
 YAO Elisabeth, Maître-Assistante, Université Alassane Ouattara

Comité de rédaction

N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Marien N'gouabi de Brazzaville
 KONÉ Kpassigué Gilbert, Maître-Assistant, Histoire, Université Alassane Ouattara
 KONÉ Kiyali, Maître-Assistant, Histoire, Université Péléforo Gon Coulibaly
 BAKAYOKO Mamadou, Maître de Conférences, Philosophie, Université Alassane Ouattara
 OULAI Jean-Claude, Professeur titulaire, Communication, Université Alassane Ouattara
 MAMADOU Bamba, Maître-Assistant, Histoire, Université Alassane Ouattara
 TOPPE Eckra Lath, Maître de Conférences, Etudes Germaniques, Université Alassane Ouattara,
 ALLABA Djama Ignace, Maître de Conférences, Etudes Germaniques, Université Félix Houphouët-Boigny,
 KONAN Koffi Syntor, Maître de Conférences, Espagnol, Université Alassane Ouattara
 SIDIBÉ Moussa, Maître-Assistant, Lettres Modernes, Université Alassane Ouattara
 ASSUÉ Yao Jean-Aimé, Maître de Conférences, Géographie, Université Alassane Ouattara
 KAZON Diescieu Aubin Sylvère, Maître de Conférences, Criminologie, Université Félix Houphouët-Boigny
 MEITÉ Ben Soualiou, Maître de Conférences, Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny
 BALDÉ Yoro Mamadou, Assistant, FASTEF, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
 MAWA Miraille-Clémence, Chargée de cours, Université de Bamenda

Contacts

Site web: <https://revue.akiri-uao.org/>

DOI: <https://dx.doi.org/10.4314/akiri>.

E-mail : revueakiri@gmail.com

Tél. : + 225 0748045267 / 0708399420/ 0707371291

Liens des indexations internationales :

Auré HAL : <https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/398946>

Mir@bel : <https://reseau-mirabel.info/revue/15150/Akiri>

Sjifactor: <http://sjifactor.com/passport.php?id=23334>

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6794-1377>

AJOL: <https://www.ajol.info/index.php/akiri>

IPIndexing: [https://ipindexing.com/journal-details/AKIRI-\(Revue-des-sciences-humaines-et-sociales,-lettres,-langues-et-civilisations\)/2360](https://ipindexing.com/journal-details/AKIRI-(Revue-des-sciences-humaines-et-sociales,-lettres,-langues-et-civilisations)/2360)

DRJI: <https://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?id=14086>

ISSN-L: **2958-2814**

ISSN-P: **3006-306X**

PRESENTATION DE LA REVUE AKIRI

Dans un environnement marqué par la croissance, sans cesse, des productions scientifiques, la diffusion et la promotion des acquis de la recherche deviennent un impératif pour les acteurs du monde scientifique. Perçues comme un patrimoine, un héritage à léguer aux générations futures, les productions scientifiques doivent briser les barrières et les frontières afin d'être facilement accessibles à tous.

Ainsi, s'inscrivant dans la dynamique du temps et de l'espace, la revue « *AKIRI* » se présente comme un outil de promotion et de diffusion des résultats des recherches des enseignants-chercheurs et chercheurs des universités et de centres de recherches de Côte d'Ivoire et d'ailleurs. Ce faisant, elle permettra aux enseignants-chercheurs et chercheurs de s'ouvrir davantage sur le monde extérieur à travers la diffusion de leurs productions intellectuelles et scientifiques.

AKIRI est une revue à parution trimestrielle de l'Unité de Formation et de Recherches (UFR) : Communication, Milieu et Société (CMS) de l'Université Alassane Ouattara. Elle publie les articles dans le domaine des Sciences humaines et sociales, Lettres, Langues et Civilisations. Sans toutefois être fermée, cette revue privilégie les contributions originales et pertinentes. Les textes doivent tenir compte de l'évolution des disciplines couvertes et respecter la ligne éditoriale de la revue. Ils doivent en outre être originaux et n'avoir pas fait l'objet d'une acceptation pour publication dans une autre revue à comité de lecture.

PROTOCOLE DE REDACTION DE LA REVUE AKIRI

La revue *AKIRI* n'accepte que des articles inédits et originaux dans diverses langues notamment en allemand, en anglais, en espagnol et en Français. Le manuscrit est remis à deux instructeurs, choisis en fonction de leurs compétences dans la discipline. Le secrétariat de la rédaction communique aux auteurs les observations formulées par le comité de lecture ainsi qu'une copie du rapport, si cela est nécessaire. Dans le cas où la publication de l'article est acceptée avec révisions, l'auteur dispose alors d'un délai raisonnable pour remettre la version définitive de son texte au secrétariat de la revue

Structure générale de l'article :

Le projet d'article doit être envoyé sous la forme d'un document Word, police Times New Roman, taille 12 et interligne 1,5 pour le corps de texte (sauf les notes de bas de page qui ont la taille 10 et les citations en retrait de 2 cm à gauche et à droite qui sont présentées en taille 11 avec interligne 1 ou simple). Le texte doit être justifié et ne doit pas excéder 18 pages. Le manuscrit doit comporter une introduction, un développement articulé, une conclusion et une bibliographie.

Présentation de l'article :

- Le titre de l'article (15 mots maximum) doit être clair et concis. De taille 14 pts gras, il doit être centré.
- Juste après le titre, l'auteur doit mentionner son identité (Prénom et NOM en gras et en taille 12), ses adresses (institution, e-mail, pays et téléphones en italique et en taille 11)
- Le résumé (200 mots au maximum) présenté en taille 10 pts ne doit pas être une reproduction de la conclusion du manuscrit. Il est donné à la fois en français et en anglais (abstract). Les mots-clés (05 au maximum, taille 10pts) sont donnés en français et en anglais (key words)
- Le texte doit être subdivisé selon le système décimal et ne doit pas dépasser 3 niveaux exemples : (1. - 1.1. - 1.2. ; 2. - 2.1. -2.2. - 2.3. - 3. - 3.1. - 3.2. etc.)
- Les références des citations sont intégrées au texte comme suit : (L'initial du prénom suivi d'un point, nom de l'auteur avec l'initiale en majuscule, année de publication suivie de deux points, page à laquelle l'information a été prise). Ex : (A. Kouadio, 2000 : 15).
- La pagination en chiffre arabe apparait en haut de page et centrée.
- Les citations courtes de 3 lignes au plus sont mises en guillemet français («... »), mais sans italique.

N.B. : Les caractères majuscules doivent être accentués. Exemple : État, À partir de ...

Références bibliographiques

Ne sont utilisées dans la bibliographie que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, zone titre, lieu de publication, zone éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté entre guillemets et celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une presse écrite est présenté en italique. Dans la zone éditeur, on indique la maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{nde} éd.).

Les références des sources d'archives, des sources orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

- Pour les sources orales, réaliser un tableau dont les colonnes comportent un numéro d'ordre, nom et prénoms des informateurs, la date et le lieu de l'entretien, la qualité et la profession des informateurs, son âge ou sa date de naissance et les principaux thèmes abordés au cours des entretiens. Dans ce tableau, les noms des informateurs sont présentés en ordre alphabétique
- Pour les sources d'archives, il faut mentionner en toutes lettres, à la première occurrence, le lieu de conservation des documents suivi de l'abréviation entre parenthèses, la série et l'année. C'est l'abréviation qui est utilisée dans les occurrences suivantes :
Ex. : Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire (A.N.C.I), 1EE28, 1899.
- Pour les ouvrages, on note le NOM et le prénom de l'auteur suivis de l'année de publication, du titre de l'ouvrage en italique, du lieu de publication, du nom de la société d'édition et du nombre de page.
Ex : LATTE Egue Jean-Michel, 2018, *L'histoire des Odzukru, peuple du sud de la Côte d'Ivoire, des origines au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 252 p.
- Pour les périodiques, le NOM et le(s) prénom(s) de l'auteur sont suivis de l'année de la publication, du titre de l'article entre guillemets, du nom du périodique en italique, du numéro du volume, du numéro du périodique dans le volume et des pages.
Ex : BAMBA Mamadou, 2022, « Les Dafing dans l'évolution économique et socio-culturelle de Bouaké, 1878-1939 », *NZASSA*, N°8, p.361-372.

NB : Les articles sont la propriété de la revue.

SOMMAIRE

LANGUES, LETTRES ET CIVILISATIONS

Anglais

1. **The Aesthetics of Utopia and Essentialism in African and Diasporic Women’s Literature**
Saliou DIONE..... 1-15
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.1>
2. **Proverbs and ideational metafunction in chinua achebe’s arrow of god**
Lallé Michaël ZOUBA & Gérard MILLOGO..... 16-31
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.2>
3. **The Narrative Instinct as Conflicts Controller and Peace Generator in Bediako Asare’s *Rebel***
Kemealo ADOKI..... 32-45
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.3>

Lettres Modernes

4. **Les rapports de pouvoirs déséquilibrés dans Les Petits-fils nègres de Vercingétorix d’Alain Mabanckou**
Faustin Mezui M’okane..... 46-58
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.4>
5. **Les traces du colonialisme dans la littérature camerounaise**
Marthe Prisca LETSETSENGUI 59-70
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.vi3i1.5>
6. **L’ancrage culturel dans La Colère des dieux : un enjeu narratologique du récit filmique**
Soungalo COULIBALY, Maténé OUATTARA,
Mamadou BAYALA & Yamba Prosper NIKIEMA..... 71-88
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.6>
7. **La grossophobie dans riposte (2022) de louisa reid et gordofobia (2022) de Gisel Navarro : stigmatisation et autodépréciation des personnages en surcharge pondérale**
D’Acise Junior NGUIMBI..... 85-95
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.7>

COMMUNICATION, SCIENCES DU LANGAGE, ARTS ET PATRIMOINE

Sciences du langage et de la communication

8. **Usages du téléphone mobile dans les activités scolaires hors classe des élèves de Terminal du lycée Chaminade de Brazzaville.**
Antonin Idriss BOSSOTO..... 96-113
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.8>

- 9. Étude comparée du syntagme épithétique de trois langues gur :
le kabiyyè, le moba et le gulmancema**
Assolissin HALOUBIYOU & Djahéma GAWA 114-125
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.9>
- 10. Les prédicatifs non verbaux du marka**
Nébremy DAO..... 126-138
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.10>
- 11. Insertion de néologismes dans la presse écrite burkinabè :
conditions d'émergence dans un contexte multilingue**
Célestin ZOUMBARA..... 139-154
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.11>

Arts et Culture

- 12. La dot en nature ou cuadikpaabu :
fondement d'une culture endogène de paix au Núngu**
Germain OUALLY & Yendifimba Dieudonné LOUARI..... 155-170
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.vi31.12>

SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Histoire

- 13. Diagnostiquer et conjurer le mauvais sort chez les Gbaya
du Cameroun en contexte post-moderne**
Jeannette Sylvie PILO ATTA 171-186
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.13>
- 14. Production artistique contemporaine au Burkina Faso :
manifestation de l'abstraction en sculpture et en batik**
SANDWIDI Hyacinthe, SANFO Moctar & TOME Adama.....187-201
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.vi31.14>
- 15. Arts et mutations en Afrique : entre visible et invisible,
quelle identité pour l'art africain ?**
Opêoluwa Blandine AGBAKA..... 202-214
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.15>
- 16. Contraintes coloniales en Haute-Volta / Haute-Côte d'Ivoire et
migrations de fuite en Gold Coast britannique**
Serge Noël OUÉDRAOGO..... 215-232
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.16>
- 17. Le mos majorum, facteur d'incompatible entre le prince romain et
le philosophe stoïcien des Julio-Claudiens aux Flaviens ?**
Robert Adama SENE & Moussa Aleyri Salam SY 233-245
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.17>

Géographie

- 18. Les Femmes rurales face aux défis de l'autonomisation financière : cas de culture du souchet (*Cyperus esculentus*) dans le canton Dyh au Département de la Tandjilé Ouest/Tchad.**
 KELGUE Salomon 246-258
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.18>
- 19. Impact de la RN2 sur la production et la commercialisation des cossettes de manioc séchées dans la sous-préfecture de Ngo**
 LINGUIONO Chelmyh Duplosin 259-274
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.19>
- 20. Analyse de l'assainissement et risques sanitaires dans les quartiers de Mfilou-Ngamaba à Brazzaville (République du Congo)**
 Syviney Franck Laurel BAKANAHONDA 275-288
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.20>
- 21. La Falémé, entre agriculteurs et miniers : analyse des mobilisations sociales dans un espace aurifère transfrontalier (Sénégal, Mali)**
 El Hadji Serigne TOP & Mouhamadou Lamine DIALLO 289-306
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.21>
- 22. Culture industrielle de canne à sucre et mutations socio-economiques dans la ville de Nkayi (Congo)**
 Guy Rodrigue MOUANDA NIAMBA,
 Gilles Freddy MIALOUNDAMA BAKOUÉTILA &
 Yolande BERTON-OFOUÉMÉ..... 307-324
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.22>
- 23. Environnement insalubre des centres de soins infirmiers de Yamoussoukro : une pluralité de facteurs**
 DIARRASSOUBA Bazoumana & DOLLOU Andréa Cyrielle Blailatien 325-341
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.23>
- 24. De l'écotourisme à la valorisation socio-culturelle et économique des ruines de Loropéni au Burkina Faso (Afrique de l'Ouest)**
 Innocent Hibort HIEN, Frédéric BATIONO &
 Yélézouomin Stéphane Corentin SOME..... 342-355
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.24>
- 25. Incidences de la croissance de la ville de N'Djaména sur les terres agricoles de Malo-Gaga**
 Hinsoubé DJONZOUNÉ & Mahadjir ADOUM IDRISSE..... 356-366
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.25>

- 26. Perception et stratégies d'adaptation des agriculteurs aux changements climatiques dans le Système Faguibine**
 Mahamadou ABOCAR, Sory Ibrahima Fofana,
 Abdoukadro Oumarou TOURÉ & Habiboulaye D. Maiga..... 367-385
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.26>

Philosophie

- 27. La structure de base rawlsienne : un ferment pour la justice sociale en Afrique subsaharienne**
 Jean Joel BAHI..... 386-405
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.27>
- 28. Karl Marx et la démocratie**
 Ouétien Yves Arsène DAO & Guy Olivier YAMÉOGO..... 406-421
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.28>
- 29. Droits de l'Homme et paix : quels rapports dans les sociétés politiques francophones Ouest-africaines ?**
 Firmin Wilfried ORO..... 422-440
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.29>
- 30. Oralité et pédagogie chez les Akwa du Congo**
 Pierre Hubert MFOUTOU & Marlon ALOUKI OBOUEMBE..... 441-454
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.30>

Anthropologie et sociologie

- 31. Dynamiques sociales et émergence des espaces de consommation de drogue « val val » en milieu rural ivoirien**
 Amoin Kanou Rébéka KAKOU-AGNIMOU..... 455-471
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.31>
- 32. Déterminants socio-politiques des violences électorales en Afrique : Cas de Saponé, Burkina Faso**
 Brahima SODRE & Paul-Marie MOYENGA..... 472-487
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.32>
- 33. Participation politique et abstention : les jeunes étudiants de Daloa face aux défis électoraux**
 Mariame Tata FOFANA & Bogui Landry Fernand NIAVA..... 488-505
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.33>
- 34. Héritage des biens fonciers et crise des liens familiaux à Abengourou (Côte d'Ivoire)**
 Adjé Pascal TANOÛ & Assamoi Isidore ETTY..... 506-525
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.34>

- 35. Symbolique du "foyer feu" :
une analyse des dynamiques sociales au Gabon**
Inna Gabrielle MAYILA épouse GAWANDJI. OLOUNDIGOLO..... 526-540
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.35>
- 36. Parti au pouvoir et opposition :
de la mémoire politique aux alliances au Cameroun**
Catherine NGONO..... 541-555
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.36>
- 37. Résilience du système de santé burkinabè face à la COVID-19 :
perceptions du personnel de santé**
Blahima KONATE, Abdramane, BERTHE, Hermann BADOLO,
Hermann BAZIE, Isidore TRAORE,
Awa MIEN & Hervé M HIEN..... 556-567
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.37>
- 38. Les figures infantiles de la migration à Bobo-Dioulasso :
acteurs, motifs, trajectoires et facteurs de vulnérabilité**
SAWADOGO Honorine Pegdwendé & GNESSI Siaka..... 568-585
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.38>
- 39. Les talibés de Baye Niasse et la COMAS :
un narratif autour d'une coopérative paysanne**
Cheikh El Hadji Abdoulaye NIANG..... 586-608
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.39>

Psychologie

- 40. Stratégies éducatives des familles et gestion de la pauvreté sur le
développement cognitif des enfants dans la ville de Man (Côte d'Ivoire)**
Kouakou Mathias AGOSSOU..... 609-627
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.40>
- 41. Impact de la résilience sur la charge virale
des orphelins et enfants vulnérables du VIH**
Kodzo Jude GUEDE & Kaka KALINA 628-642
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.41>

Science de l'éducation

- 42. Comprendre les dysfonctionnements à l'aune des pratiques
de GRH au sein des établissements DORIAN de Yopougon**
Katty MAMBO & Rassidy OYENIRAN..... 643-664
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.42>
- 43. Voyage d'études et renforcement des compétences des enseignants du
supérieur au Burkina Faso : cas de l'université Norbert Zongo (UNZ)**
Joseph BEOGO..... 665-678
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.43>

- 44. Impact de l'Intelligence Artificielle sur les Interactions Étudiantes et optimisation de l'Apprentissage à l'Université de N'Djamena/Tchad**
Nahoundongar MEKONDION, Abraham DAGUE &
Mbaindo DJIMRABEL..... **679-697**
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v8i1.44>



Les talibés de Baye Niasse et la COMAS : un narratif autour d'une coopérative paysanne

Cheikh El Hadji Abdoulaye NIANG

IFAN Ch. A. Diop, Dakar, Sénégal,

Email : cheikhabdoulaye1.niang@ucad.edu.sn,

Date de soumission : 03-12-2024

Date de publication : 15-01-2025

doi: <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.39>

Résumé

Dans un contexte national où l'agriculture et la coopérative reviennent au-devant de la scène, certains Sénégalais sont prompts à élaborer des récits à partir de ces deux domaines d'activité. Il en est ainsi des fidèles Cheikh Ibrahim Niasse (1900-1975) dont nous étudions le narratif à propos de la coopérative COMAS, une initiative que le guide religieux lança en 1947. Notre propos a consisté à étudier, à partir d'une méthode qualitative (entretiens, analyse documentaire), pour observer les mécanismes de ce narratif. Du point de vue théorique, nous nous inspirons de la sociologie phénoménologique et compréhensive, tout en mobilisant le concept foucauldien de « régime de vérité ». Nos données d'enquête montrent que l'opération narrative exerce un effet sur l'imagination collective des partisans de Niasse, sur leur relation avec le monde extérieur, enfin sur les orientations socioprofessionnelle de certains d'entre eux.

Mots-clés : communauté religieuse, Sénégal, coopérative, narratif, régime de vérité.

Baye Niasse's talibés and COMAS: a narrative around a farmers' cooperative

Abstract

In a national context where agriculture and cooperatives are back in the spotlight, some Senegalese are quick to develop narratives based on these two areas of activity. Such is the case of the followers of Cheikh Ibrahim Niasse (1900-1975), whose narrative we are studying about the COMAS cooperative initiated by the religious leader in 1947. We aimed to use a qualitative method (interviews, documentary analysis) to observe the mechanisms of this narrative. From a theoretical point of view, we draw on phenomenological and comprehensive sociology, while mobilizing the Foucauldian concept of the "regime of truth". Based on our fieldwork, we realize that the narrative operation has an effect on the collective imagination of Niasse's supporters, on their relationship with the outside world, and on the socio-professional orientations of some of them.

Keywords: religious community, Senegal, cooperative, narrative, truth regime.

Introduction

Avec les guides religieux mourides Cheikh Mbacké Gaïndé Fatma¹ et Serigne Bassirou Mbacké, Cheikh Ibrahim Niasse² eut, en 1947, l'idée de mettre sur pied une coopérative agricole dénommée COMAS (Coopérative Mutuelle Agricole Sénégalaise).³ En procédant ainsi, ces guides religieux devenaient les pionniers en matière de coopératives agricoles au Sénégal ; structures traduisirent le début d'un monde paysan en transformation et l'affirmation d'une « nouvelle notabilité africaine » en contexte colonial et postcolonial. Même si c'est après les indépendances qu'on verra ces coopératives paysannes se proliférer, c'est à la période qu'elles commencèrent à émerger.

Nos expériences de terrain auprès de la communauté religieuse de Cheikh Ibrahim Niasse⁴, dans la cité religieuse de Médina Baye, nous ont permis de constater que Talibés Baye Niasse (les disciples de Cheikh Ibrahim Niasse dit Baye), ignorent totalement les versions narratives élaborées ailleurs autour de la COMAS. Ils préfèrent plutôt raconter, à leur façon, l'histoire de cette initiative, dont leur guide religieux a été à l'origine. Cette faculté communautaire de produire ou reproduire un narratif local et endogène, est d'une originalité qui ne peut qu'intéresser le sociologue ou l'anthropologue du religieux. La première question que nous a inspiré un tel narratif est celle-ci : qu'est-ce que le contenu de ce récit nous dit des ambitions de la communauté narratrice elle-même ? Et incidemment, quel peut-être l'effet de ce narratif dans les conduites quotidiennes des fidèles qui le reçoivent et qui se l'approprient ? Enfin, quelles peuvent-être les limites d'un tel narratif ?

Notre hypothèse principale, nous l'avons formulons ainsi : et si la narratif autour du COMAS, traduisait chez les fidèles de Baye Niasse, une volonté de démontrer une grandeur, celle de leur guide religieux ? Cette hypothèse est d'autant plus intéressante que dans le contexte sénégalais

¹ Petit-fils de Cheikh Ahmadou Bamba et fils Serigne Moustapha de la communauté mouride. Tout comme Cheikh Ibrahim Niasse, Serigne Cheikh Mbacké lui aussi possédait un puissant réseau d'amis. Il était amis avec le Président Omar Bongo, le Roi Fayçal d'Arabie Saoudite, l'Emir du Koweït, le Roi Mohamed V, le Roi Hassan II, le Président François Tombalbaye, le Président Houphouët Boigny, le Président Richard Nixon, son Secrétaire d'Etat aux Affaires africaines Chester Crocker et tant d'autres.

² Guide religieux sénégalais, Cheikh Ibrahim Niasse fonda, en 1929, une branche religieuse au sein de la confrérie de la Tijaniyya. Cette branche dénommée Jama'atoul Fayda ou Fayda tout court, est aujourd'hui répandue dans de nombreux pays d'Afrique, aux USA, en Europe de l'Ouest et en Asie.

³ « Une coopérative est un groupement autonome de personnes volontairement réunies pour satisfaire leurs aspirations et besoins économiques, sociaux et culturels communs, au moyen d'une entreprise dont la propriété et la gestion sont collectives et où le pouvoir est exercé démocratiquement et selon les principes coopératifs », Acte Uniforme OHADA du 15 décembre 2010 sur les sociétés coopératives, article 4. Notons que même si la réalité coopérative est bien plus ancienne, l'institution coopérative en tant qu'entité juridique est issue de la loi n° 47-1775 du 10 septembre 1947, votée à l'Assemblée nationale.

⁴ Depuis plusieurs années, nous menons des recherches sur cette communauté religieuse, qui ont donné lieu à de nombreuses publications dont (C.E.A. Niang, 2021, 2022).

d'aujourd'hui, la concurrence entre les différents groupes religieux ramène au centre des préoccupations, le désir de distinction et de reconnaissance. Sous ce rapport, les mouvances religieuses pourraient trouver dans l'élaboration de narratifs endogènes, une opportunité de convaincre le plus grand nombre de Sénégalais, et partant de conquérir une place dans le système historique des relations entre qui lie les gouvernants aux foyers religieux.

Après un aperçu du contexte historique des coopératives en vue de montrer leur pertinence aux yeux des guides religieux sénégalais tels que Baye Niassé, nous présenterons la méthodologie qui nous a valu l'obtention des résultats que nous exposerons puis discuterons par la suite.

1. Le contexte historique des coopératives paysannes au Sénégal

Puisque cet article aborde un exemple de narratif élaboré autour d'une expérience coopérative sénégalaise, il est probablement utile de commencer par un aperçu sur le contexte historique de la coopérative dont il est ici question. Pour saisir leur pertinence dans ce contexte colonial, il faut porter un regard rétrospectif sur la situation du monde paysan sénégalais de 1920 à la fin des années 1950. À partir des années 1920, le monde paysan sénégalais fut durement éprouvé du point de vue économique, social et sanitaire. En 1931, l'épidémie de variole, qui secoua le pays, fit de nombreuses victimes en milieu rural. En 1942, il y eut une grande famine liée à la guerre, les greniers furent saisis par les militaires dans de nombreuses localités du pays. En 1944 la maladie de la gale (*atum ramm*), frappa le pays et sévit essentiellement dans les campagnes. À ces événements, sont venues s'ajouter une forte augmentation des prix qui va dégrader davantage les conditions de vie. Certes, entre 1920 et 1951 le quintal d'arachide (« barigo » en wolof) est passé de 100 francs à 3.500 francs⁵, mais « cette hausse n'était pas assez suffisante pour améliorer la situation, et abolir l'inégalité de l'échange marchand. En vérité, le prix réel de l'arachide avait même baissé si l'on se fiait aux termes factoriels de l'échange qui avaient doublé dans le cas du Sénégal » (G. Gagnon, 1976 : 37). En d'autres mots, le paysan sénégalais recevait à peine un septième de ce qu'il recevait il y a moins d'un siècle en termes de valeur contenue dans les produits échangés. Pour cause, le travail du paysan sénégalais était constamment dévalué par le prix payé par les maisons de commerce coloniales, surtout celles de Bordeaux et de Marseille, ce qui permettait la réalisation de surprofits qualifiés d'extravagants. « La logique mercantiliste et colonialiste avaient opéré des transformations

⁵ Cadre historique de la région de Kaolack, RGPHAE (recensement général de la population, de l'habitat, de l'agriculture et de l'élevage, 2013, ANSD.

importantes sur le Sénégal traditionnel, en favorisant l'installation de rapports commerciaux inégaux entre Africains et Européens par l'usage de la force » (G.Gagnon, 1976 : 26).

Avec l'implantation complète d'une économie de traite, le Sénégal devait se conformer aux exigences des dominateurs français, c'est-à-dire, « l'imposition d'une culture et d'un mode d'organisation politique et économique dominants à un agglomérat de sociétés subordonnées, désormais rassemblées à l'intérieur de frontières territoriales arbitrairement dessinées ». (D. Cruise O'brien, 1971 :199). La principale production de cette économie de traite était l'arachide. Introduite au Sénégal à la faveur de la traite négrière, l'arachide faisait déjà figure de culture d'exportation, favorisant la prospérité de traitants sénégalais installés dans les comptoirs du fleuve, appuyés par les commerçants de Saint-Louis et de Gorée, et cela avant que la confrérie religieuse des Mourides ne prenne en main le développement de l'arachide dans les campagnes. « La mise en place de la traite s'appuiera sur la structure sociale existant à l'époque dans les campagnes, et dont l'une des fonctions fondamentales était de stimuler la production tout en abaissant la rémunération du travail, en vue d'engendrer une plus-value supérieure à celle réalisée ailleurs pour des produits substitués. » (G. Gagnon, 1976, *ibid*). Ainsi, le système colonial s'imposait à travers « une économie monétaire porteuse d'un nouveau type d'appropriation de la richesse à la place de l'ancien système de circulation. Un nouveau « quadrillage administratif se substituait ainsi à celui des pouvoirs traditionnels, avec le développement d'une couche sociale de fonctionnaires qui se reproduisait grâce à l'enseignement colonial et à l'expansion du salariat. » (W. Foltz, 1969)

L'arachide, énonce non sans ironie René Dumont, allait « insérer plus largement le Sénégal dans l'économie d'échange. A chaque "escale" du bord du fleuve Sénégal, ou du Sine-Saloum, le traitant s'installait, vendait plus de produits importés, surtout des cotonnades, à un paysan mieux pourvu de moyens d'échange » (R. Dumont, 1972 : 185). Et puisque « l'arachide ne se récolte qu'une fois l'an, en novembre surtout, et que bien des paysannes désiraient avoir l'étoffe brillante pour se faire valoir », les paysans n'avaient d'autre choix que de s'endetter à une échelle qui entraînait une généralisation de l'usure et une aggravation des inégalités » (R.Dumont, 1972 :185). Le paysan pouvait être perpétuellement endetté auprès du commerçant qui lui consentait des avances. » (V. Monteil, 1962 : 98). À ce propos, Mohamed Mbodj renseigne :

« les tissus de coton manufacturés et le riz constituaient les principaux articles demandés par les paysans, en échange de l'arachide. Le vecteur de ce trafic est la monnaie française qui remplace le troc à la fin du 19e siècle. La monétarisation transformait considérablement les rapports sociaux car, il fallait des espèces, du tissu et de la kola importés etc., pour contracter mariage,

pour les baptêmes et autres cérémonies. Le phénomène d'érosion monétaire, la concurrence pour le prestige et l'extension du réseau social font qu'il fallait de plus en plus d'argent pour tout événement social. C'est pour toutes ces raisons que le paysan allait de plus en plus dépendre des prêts que lui octroyait régulièrement le commerce, ou bien, et à partir des années 1910, les Sociétés Indigènes de Prévoyance (SIP) dont les taux d'intérêt pouvaient varier de 30 à 300 %, obligeant le débiteur à gager toutes ses récoltes (M.Mbodj, 1992 : 98)

Ce nouveau système économique fonctionnait grâce à la coexistence entre un monopole commercial d'import-export, un réseau sous-jacent d'acteurs, un système de production abondante à bon marché, un impôt monétaire, une nouvelle alliance politique, un mode de soutien économique aux couches sociales qui percevaient sous forme de tributs un surplus en nature qu'elles avaient intérêt à commercialiser, une constitution de réserves de main-d'œuvre dans les zones délaissées, une coercition administrative par le travail forcée. En conséquence, « la constitution de la société sénégalaise en société dépendante des intérêts et besoin de la métropole française. La direction de l'économie devenait extravertie comme le montre le re-façonnement des circuits commerciaux et administratifs. » (G. Gagnon, 1976 : 32)

Selon René Dumont, « la monétarisation de l'économie par l'arachide a contribué à déstructurer l'exploitation familiale, chacun des membres, femmes et enfants de plus de 18 ans, cherchait à se procurer de l'argent grâce à des champs individuels moins bien cultivés que ceux du chef de famille. Les cultures vivrières continuant à reculer devant l'arachide (sauf en pays Sérère, où elles se maintiennent), les importations de riz augmentent ; mais tous les paysans ne disposent pas du numéraire nécessaire pour acheter les grains qu'ils n'ont pas produit en suffisance, surtout les années sèches. Les périodes de soudure difficile s'allongent chez les petits exploitants. Le Sénégal, surtout dans sa moitié nord, la plus pauvre, et dans la zone sérère, ne s'est jamais complètement débarrassé du risque de famine (...) L'effort de recherche a longtemps mis bien plus d'accent sur l'arachide d'exportation que sur les céréales et autres cultures vivrières, destinées au marché intérieur. » (R. Dumont, *Op.cit* : 185-186).

De ce qui précède, il s'ensuit que la pénétration coloniale allait de pair avec une expropriation des masses par une petite élite. Ce processus d'expropriation concourait à saper le mode de production lignagère qui prévalait jusque-là. (P. P. Rey, 1971 : 518-519)

En 1872, sont créées les deux communes de plein exercice de Saint-Louis et de Gorée et en 1887 celle de Dakar et de Rufisque. Dès 1871, ces quatre villes élisent un député à l'Assemblée nationale française. Le conseil général créé en 1879 donne aux habitants de ces communes un certain pouvoir dans les questions territoriales. De cette situation particulière devait naître une

nouvelle histoire politique du Sénégal liée à l'évolution de sa structure sociale. En effet dès cette époque, une élite coloniale prend corps dans les quatre communes, dans le sillage des grandes maisons commerciales. De souche européenne, cette élite se métissera partiellement assez tôt et s'associera aux éléments autochtones afin de maintenir son influence par une politique d'alliance d'intérêt. Urbaine et commerçante, agricole dans les colonies de peuplement, cette élite maintiendra de fait son emprise jusqu'à la période d'indépendance. (R. Aboulafia, 1967 ; G. Gagnon 1976). Sur le plan des droits, « la distance était considérable entre le « citoyen » des communes et le « sujet » de l'intérieur soumis à l'indigénat. Ce dernier pouvait être embrigadé dans le travail forcé, exilé et être puni beaucoup plus sévèrement pour une gravité d'offense similaire. » (R. Morgenthau, 1964 :127). Cependant, au tournant des années 1940, d'importants changements allaient opérer car, « après la défaite française de juin 1940, les populations de l'AOF, placées dans la mouvance de Vichy, perdirent les libertés qui leur avaient permis, avant la guerre, de commencer à ébranler le joug colonial. Privés de tous moyens d'expression et de toute représentation politique pendant trois années, les Africains attendirent des jours meilleurs et placèrent leurs espoirs dans la victoire des forces anglo-gaullistes. Le ralliement de la Fédération française d'Afrique de l'Ouest au camp des Alliés, souleva un immense enthousiasme et ranima toutes les espérances des Noirs. C'est ainsi que les Africains les plus instruits, bien informés de la situation internationale, tirèrent profit des changements intervenus, notamment à partir de 1943 où ils acquièrent la possibilité de faire connaître leurs opinions et leurs désirs de réformes dans les différentes colonies, à travers une vague de revendications dont la force surprit la nouvelle administration gaulliste, permettant ainsi à cette nouvelle élite instruite de gagnèrent une popularité auprès de clientèles électorales certes peu concernées par le débat juridique ou politique, mais fort préoccupées par des mesures susceptibles d'améliorer leurs conditions matérielles de vie (C. Akpo ; V. Joly, 1986 : 481-484). Parmi ces Africains sortis de l'école occidentale, il y avait un certain Lamine Guèye⁶, avocat sénégalais qui fut un grand ami de Cheikh Ibrahim Niasse.

Cette élite africaine formée à l'école occidentale s'en est ouvertement pris à la logique jugée prédatrice de l'économie de rente. Voilà qui en faisait un allié de taille pour certains notables et guides religieux qui aspiraient à une transformation économique endogène et respectueuse des valeurs et de la culture africaine tradition. Il en était ainsi des personnalités musulmanes telles que Baye Niasse, Cheikh Mbacké, Bassirou Mbacké qui, tous les trois souhaitaient

⁶ Guèye s'est surtout illustré à travers la Loi qui porte son nom et qui mettra fin au Code de l'indigénat et qui sera intégrée à la Constitutions de la Quatrième République. Bénéficiant du soutien de la SFIO, Guèye devint député des Quatre Communes en 1946. C'est alors qu'il proposa cette loi. Voir à ce propos (Bernard-Duquenet, 1985).

s'appuyer sur le potentiel sociologique et démographique de l'islam, pour introduire des changements parmi les masses, notamment à travers l'agriculture (G. Rocheteau, 1972 : 3). C'est dans cette optique que Cheikh Ibrahim Niassé, Cheikh Mbacké et Fodé Diouf se lancèrent dans la création de coopératives agricoles. C'est de là qu'est partie la COMAS (en 1947), une coopérative qui a été relatée dans de nombreux écrits et de rapports⁷. À ce propos, l'administrateur colonial Abel Bourlon écrit ceci, en 1962 :

Ibrahim Niassé devait lancer en 1947 la première coopérative au Sénégal : la C.O.M.A.S dont il est le président. C'est depuis cette époque que la réputation religieuse du marabout s'est retrouvée entachée par une fâcheuse renommée éloignée en tous points des enseignements spirituels de son directeur de conscience : El Hadji Malick Sy. (A. Bourlon, 1962 : 144).

Vincent Monteil lui-même emboîta le pas à Bourbon, en écrivant : « les Mourides ne sont d'ailleurs pas les seuls à mal gérer leurs affaires. La Coopérative du Grand Marabout tidjane de Kaolakh, Ibrahim Nyâs, la C.O.M.A.S (fondée en 1947), a un déficit de 30 millions, dont 9 restent dus à la Caisse de Crédit agricole. » (Monteil, 1962 : 99). Dans cette perspective narrative qui met l'accent sur un échec, Jean-Claude Froelich n'est pas en reste, lui qui avance qu'« en 1947, une coopérative qu'il (Niassé) avait lancée fit faillite avec un déficit de trente millions. » (J.C. Froelich, 1962).

Les narratifs que les partisans de Niassé élaborent autour de la coopérative COMAS est aux antipodes de ce récit issu des historiens et des administrateurs coloniaux. Alors même que la version qui émane de ces milieux occidentaux (historiens français et représentants de l'administration coloniale), fait état d'un « fiasco » pour résumer le sort de la COMAS, les partisans de Niassé élaborent un récit qui prend une toute autre direction. Leur narratif est standardisé autour d'une grandeur, d'un génie, d'une vision. Ce narratif endogène met en vedette un guide religieux visionnaire, triomphant, épris de justice et bien en phase avec les enseignements de l'islam. Pour mettre en perspective analytique ces deux types de récits, celui endogène de la communauté des fidèles de Niassé et celui exogène des historiens et représentants de l'administration coloniale, nous mobilisons le concept foucauldien de « régime de vérité ». Ce concept nous permet de questionner le type de vérité dont procèdent les différents narratifs, au lieu de chercher à les confronter pour trancher, c'est-à-dire pour savoir lequel serait plus fondé que l'autre. L'autre intérêt de cette lecture foucauldienne, c'est qu'elle nous permet de saisir les structures narratives qui sont en jeu derrière le narratif des partisans

⁷ Il s'agit de rapports que l'on trouve au Centre des Archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence, en France.

de Niasse, les supports institutionnels qui lui servent de base, et éventuellement les mécanismes de pouvoir que ce narratif engage.

Frédéric Gros énonce que Michel Foucault envisage la problématique de la vérité à travers trois dimensions : la vérité comme technologie, la vérité comme production de réalité et enfin la vérité comme procédure d'assujettissement (F. Gros, 2004 : 18). Le souci de Foucault n'est pas de comprendre ce qui fait qu'une vérité est vraie, mais l'effet que peut avoir dans la vie des individus (vie personnelle, vie sociale, vie politique) la présence de formes plurielles de vérité incarnées dans des savoirs multiples, des obligations éthiques, des rituels politiques et sociaux. Pour lui, la vérité n'est pas un objet de contemplation, mais quelque chose de produit, quelque chose qui émerge d'autre chose qu'elle-même, du sol historique, et qui, secrètement, organise les savoirs puis les dispositifs de pouvoir mis en œuvre dans des pratiques et des institutions sociales (prison, école, système judiciaire, etc.). L'idée de régimes de vérité rend compte des formes de transformation au cours de l'histoire, de ce qui est tenu pour vrai. Ce « tenu pour vrai » irradie un effet transformateur sur les sujets et sur leurs rapports au temps. Approcher cette vérité propre à la communauté religieuse, c'est interroger une « histoire interne de la vérité » (M. Foucault 2001a : 1408-1409) dans son rapport avec celle externe. Selon Foucault :

Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité, c'est-à-dire des types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais, des mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres, les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité, le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. (M. Foucault, 2001b : 112).

Les régimes de vérité concernent tout aussi bien les pratiques énonciatives, les configurations discursives particulières (supports, locuteurs, genres, etc.) que les contextes où elles se déploient. Ains, il est nécessaire de considérer la façon dont se combinent la production de vérité dans les discours, la réception et la circulation de celle-ci (O. Guerrier, 2020), étant donné qu'un régime de vérité s'inscrit toujours dans un cadre institutionnel et de pouvoir qui le garantit et en limite les conditions.

Les observations réalisées auprès des adeptes de la Fayda, nous laisse entrevoir, à propos de l'expérience agricole et coopérative de leur guide religieux, une matrice de discours considérés « vrais », reliés entre eux. La présentation de nos résultats permettra de donner une idée plus précise de ce narratif local et de ses sous-entendus. Mais auparavant, il nous faut aborder la méthodologie qui nous a valu de tels résultats.

2. Méthodologie

Notre démarche méthodologique est résolument qualitative. À cette fin, nous avons réalisé des entretiens et analysé des documents (archives officielles et communautaires, enregistrements audio et vidéos issus du milieu étudié).

Les entretiens ont été réalisés à Kaolack et à Dakar auprès de quelques partisans de la communauté de Baye Niasse. Visant une plus grande diversité de profils, nous avons interrogé des personnes de différentes catégories socioprofessionnelles, établies dans deux villes différentes : Kaolack (dans la région Centre du Sénégal) et Dakar (capitale du pays). Le choix de ces deux localités se justifie. Le prestige de la Fayda est essentiellement concentré à Kaolack car c'est dans cette ville que résident la famille de Niasse et les familles liées à la première heure du mouvement. C'est aussi dans cette localité que se trouve la grande mosquée de Médina Baye ainsi que le mausolée du guide religieux. Quant à Dakar, en plus d'être la capitale du pays, il est aujourd'hui devenu l'un des lieux sénégalais les plus investis par la Fayda car, de nombreux collectifs appelés « dahiras de Talibés Baye Niasse », y gagnent du terrain depuis quelques temps. Kaolack et Dakar possèdent des spécificités et des configurations qui en font des observatoires importants du religieux sénégalais en général et de celui de la Fayda en particulier. La ville de Kaolack a toujours été un lieu de conservation de la mémoire religieuse de la Fayda. On peut y retrouver tout un patrimoine documentaire susceptible d'être mobilisé dans le cadre d'une recherche. L'essentiel des enregistrements que nous avons consultés dans le cadre de cette recherche nous ont été fournis soit directement par des vendeurs établis à Kaolack, soit par d'autres vendeurs établis à Dakar mais par l'intermédiaire de personnes habitant à Kaolack⁸. Dakar et Kaolack sont aujourd'hui reliées, tant du point de vue économique, que de celui culturel et religieux.

À partir des entretiens nous avons essayé de repérer des flux de discours, des fragments d'interprétation, des citations de propos de Baye Niasse⁹. À partir de ces données, nous avons tenté de reconstituer une trame narrative standardisée et liée à l'action agricole et coopérative de Baye Niasse. Dans une moindre mesure, nous avons envisagé les implications de ce narratif standard dans la conduite des partisans de cette communauté, suivant l'hypothèse que la

⁸ Au-delà de la documentation plus ancienne, nous nous sommes tournés vers des plateformes telles que Youtube pour chercher des documents relatant l'activité agricole de Cheikh Ibrahim Niasse.

⁹ Les paroles du guide religieux sont rendus accessibles par la vente de cassettes, de CD, de clés USB pouvant contenir des quantités importantes de discours, en formats MP3 ou MP4. Derrière ce commerce, on retrouve tout un réseau de vendeurs, affiliés pour la plupart d'entre eux, à la communauté religieuse de Niasse.

compétence entrepreneuriale prêtée au guide religieux constituerait, pour ses fidèles, une source de justification et un ressort psychologique à la fois.

Les entretiens sont au nombre de 21. Leur répartition s'établit comme suit : deux (2) enseignants du secondaire, un journaliste (1), deux maîtres spirituels (3), cinq entrepreneurs (5), deux traditionnistes (2), trois responsables d'association (3) un étudiant (1), un chanteur religieux (1), trois vendeurs (3), un comptable (1). Précisons que certains d'entre eux n'avaient jamais entendu parler de la COMAS auparavant. Chose intéressante, la méconnaissance antérieure de cette structure coopérative ne les a empêchés de pouvoir mobiliser sur le champ des éléments pour en discourir. C'est comme si le fait d'apprendre une quelconque initiative du guide religieux suffisait, pour susciter de leur part, une interprétation voire une appréciation de circonstance. Si ces lectures émergentes sont possibles, c'est sans doute parce qu'il existe une matrice de vérités, c'est-à-dire un socle de considérations prises pour vraies et vers lesquelles se tournent les partisans de Baye pour élaborer, suivant les circonstances, des discours et des interprétations.

À côté des entretiens, les documents sonores ¹⁰ nous ont été d'une grande utilité. Qu'ils soient anciens ou récents, ils nous ont permis de retrouver un flux d'idées et de considérations liées à notre objet de recherche. À ce sujet, deux discours prononcés par Baye Niassé lors de deux événements différents ont attiré notre attention ainsi qu'une conférence prononcée par un de ses petits-fils. Dans l'un des discours du guide religieux auxquels nous faisons ici allusion, Niassé aborde les vertus de l'agriculture et son importance pour les paysans musulmans ; dans le second, prononcé lors des travaux dans un de ses domaines agricoles, le guide religieux adresse des recommandations que quelques-uns de nos interlocuteurs ont pu reproduire à notre endroit. Ces documents sonores semblent avoir une grande portée car, non seulement ils sont diffusés sur les plateformes telles que Youtube, mais font souvent l'objet de montage/mixage avec des propos d'autres responsables de la même communauté religieuse.

En effet, la « parole-source » (D. Voldman, 1992b :37) et les documents sonores forment une matrice à travers laquelle le chercheur peut interroger son objet de recherche. L'approche par témoignage est en phase avec notre objectif de recherche qui a consisté à interroger le narratif

¹⁰ « Le document sonore, c'est un "type de document contenant des informations enregistrées sous forme de sons et qui, en raison du mode d'enregistrement utilisé et du support, ne peuvent être connues que par l'intermédiaire d'une machine acoustique en permettant la restitution" (B. Delmas, 1987). Précisons que C'est grâce au concours de Thiam, un collectionneur de cassettes audio vivant à Sokone que nous avons pu nous procurer des documents sonores de Cheikh Ibrahim Niassé, notamment celles où le marabout parle des vertus de l'agriculture et du travail coopéré. C'est aussi grâce à cette même personne que nous avons réussi à interviewer le traditionniste Cheikh Thiam, lui aussi résident à Sokone.

des partisans de Niassé autour de la Coopérative COMAS. Ce narratif, nous ne le considérons pas comme une vérité absolue, c'est-à-dire une vérité valable pour tout le monde, en tous lieux, mais plutôt comme un régime de vérité spécifique au milieu religieux étudié. En récoltant des témoignages, énonce Denis Peschanski, « on ne recherche pas la Vérité, avec un grand V, mais la vérité du témoin en situation, à telle date, dans telle situation, face à tel interviewer. » (D. Peschanski, 1992: 53). En mettant la focale sur le narratif et les interprétations qui le sous-tendent, nous avons voulu viser un type spécifique de vérité dont le mécanisme de réactualisation passe, ici, par « la chair et la voix » (D. Voldman, 1992a :7) des témoins vivants.

Une fois que cette base empirique a été constituée, nous avons opéré une synthèse thématique. Ceci consiste à regrouper par ordre thématique les discours des personnes interrogés et le croisement avec les documents sonores exploités. Ce qui a donné les résultats que nous allons présenter avant de les discuter.

3. Résultats et discussion

Les données collectées sont regroupées autour des axes thématiques suivantes : « éthique islamique et esprit coopératif », « leadership musulman et salut paysan », « pragmatisme et enseignement par l'exemple ».

3.1. Une éthique islamique et un esprit coopératif

Pour les fidèles de Cheikh Ibrahim, l'action de ce dernier, y compris son initiative de mettre sur pied une coopérative, relève d'une mise en application de l'enseignement du Coran et de la Sunna. Ainsi, le référentiel musulman occupe une place centrale dans le narratif que les partisans de Niassé font de sa coopérative COMAS. Une conférence, donnée par le regretté Omar Cheikh Ahmed Tidiane Niassé¹¹, petit-fils de Cheikh Ibrahim Niassé, peut être citée en exemple pour illustrer cela :

Toute l'action de Baye trouve sa justification dans le Coran et la Sunna du Prophète. Son action agricole trouve son fondement dans la religion. « Dès les années 1930 déjà, il a recommandé à ce que les fidèles cultivent des arbres ». Il y a un lien direct entre l'agriculture, la foi et le culte de Dieu. L'agriculture est une activité importante pour l'économie. Baye Niassé a entretenu une relation spéciale avec l'agriculture. Il a raconté que quand il est allé en Chine, il en a profité pour visiter les champs de riz. À son retour au Sénégal, il a trouvé que les champs rizicoles sénégalais n'avaient rien à envier à ceux de la

¹¹ Omar Ahmed Tijane Niassé, « Cheikh Ibrahim Niassé et l'agriculture », conférence donnée à Taïba Niassène. Diffusée par Al Fayda FM et également disponible sur Youtube. Voir le lien youtube : <https://m.youtube.com/watch?v=4HpVX7qnE5o>. Quoique l'année exacte de la conférence n'est pas connue, on sait que c'était du vivant d'Oustaze Ibrahim Mahmoud car c'est ce dernier qui était censé donner la conférence, mais ayant eu un empêchement, il a proposé Omar Ahmed Tidiane. Oustaze Ibrahim M. Diop a rendu l'âme au mois de juin 2014.

Chine. Cheikh Ibrahim se préoccupait du développement du Sénégal et celui du continent (...) La conception de l'économie chez Cheikh Ibrahim c'est celle que définit l'islam, celle qui est modelée sur l'islam (le Coran et la Sounna). Sous ce rapport, il y a une relation d'interdépendance entre l'agriculture, l'accumulation de richesses, la finance, le commerce. À partir de là, on peut voir comment faire de l'agriculture sans passer par le prêt à intérêt bancaire (Ribâ). Il se pose alors la question de l'équilibre, du juste milieu, du juste tout simplement. Selon l'islam, l'économie consiste à éviter les excès ; le musulman ne doit être ni dans l'avarice ni dans le gaspillage. L'agriculture est une science qui permet de rendre service aux hommes et à la société, à partir de la terre. Et Baye Niassé n'avait de préoccupation que cela. Servir les hommes et la société, son pays et l'humanité en général. J'ai entendu Oustaze Ibrahim Mahmoud Diop dire que quand Cheikh Ibrahim a vu des plantations de légumes au Liban, il en était tellement satisfait et souhaitait que des plantations pareilles puissent, un jour, être développées au Sénégal (...) Cheikh Ibrahim est homme de mission, son action ressemble parfois à un suicide, tellement il ne s'impose pas de limites quand il s'agit de se sacrifier pour le peuple et pour l'humanité. Parce qu'il était un missionnaire de Dieu (...) L'une des choses auxquelles l'agriculteur doit penser c'est comment organiser et planifier son travail comme l'indique la sourate Joseph (...). L'agriculture entretient une relation étroite avec la foi car semer, entretenir, voir la récolte sortir de terre, tout cela doit faire méditer le croyant. C'est donc Dieu qui fait pousser, c'est lui qui embellit. Quant à l'individu, il lui suffit juste de faire un effort et d'avoir une intention et de laisser le Tout-puissant faire le reste. C'est lui qui fait tomber l'eau de pluie, et qui fait sortir de terre les plantes et légumes (menniet). Le rizq¹² vient de Dieu. Tels sont les enseignements de Cheikh Ibrahim Niassé à propos de l'agriculture. Telle est la leçon de notre maître. Cheikh Ibrahim a eu plusieurs champs dont des champs de riz bien connus de tous ceux qui se réclament de lui. Ce projet, on peut le ressusciter pour en faire un patrimoine économique commun à fort impact pour la Hadra ; il pourra nous doter d'une caisse qui prendra en charge les manifestations religieuses comme le Maouloud et les ziyâras.

Une interview de Cheikh Ibrahim revient souvent dans nos échanges avec les partisans du maître de la Fayda. Il s'agit de l'interview où le guide expose les métiers originaires d'où découlent tous autres les métiers et qu'un interlocuteur habitant à Kaolack, nous rappelle avec fierté : « Cheikh Ibrahim Niassé nous a enseigné que le Musulman doit adorer Dieu et travailler à la fois . Ce n'est qu'ainsi qu'il peut trouver son équilibre. De tous les métiers, trois sont les plus anciens, ce sont les métiers d'origine. Il s'agit du travail de la terre pour se nourrir, la confection des vêtements pour se vêtir, de la construction des maisons en guise de lieu d'habitat.¹³ »

Ce document, montrant la place de l'agriculture dans la hiérarchie de valeur des métiers, ne pourrait qu'occuper une place dans un narratif qui fait état de la portée de cette activité et de celle de l'action coopérative qui lui est associée. D'après beaucoup d'interviewés, l'agriculture

¹² En arabe, la subsistance ou les moyens de subsistance.

¹³ Entretien avec Modou Seck (vendeur), Kaolack, février 2023). Remarquons que cet extrait est également disponible sur Youtube. Voici le lien : <https://www.youtube.com/watch?v=X3sz-RtkK1c&t=63s>

collective est celle idéale, pour Cheikh Ibrahim Niasse car, les Musulmans doivent unir leurs forces pour plus d'efficacité. Ainsi, les partisans de Cheikh Ibrahim estiment que leur guide, dans son action comme dans ses dires, a valorisé le travail agricole, et idéalement celui opéré dans un cadre collectif dont procède la coopérative. Cette valorisation repose sur les principes de l'islam. À leurs yeux, la religion musulmane est ainsi perçue comme le soubassement moral et économique de l'action coopérative. La dimension religieuse de l'activité coopérative de Niasse, prend un relief plus important chez les traditionnistes de cette communauté. Trois d'entre eux nous ont dit des propos fort édifiants. Le premier, El Hadji Abdoulaye Mahmoud¹⁴ nous a révélé :

Tout ce que Baye Niasse a entrepris, il l'a fait au nom de l'islam et sur la base de l'islam. Son intention première était de trouver, pour les Musulmans, une voie qui ne soit ni celle du ribâ (usure) ni celle du gaspillage. L'islam, c'est le Coran et la Sounna du Prophète qui, tous les deux, prescrivent au croyant l'effort, la justice, l'équité et la solidarité. Le Coran dit dans le verset 88 de la sourate "que les uns ne dissipent pas les biens des autres. Ne les apportez pas aux juges afin de les corrompre et d'accaparer ainsi les biens d'autrui. Vous savez parfaitement cela". Dans la sourate 17, versets 26 et 27, le Coran énonce encore "donne à tes proches ce qui leur est dû ainsi qu'au pauvre et au voyageur mais ne gaspille pas inconsidérément. Les prodigues sont les frères des démons et Satan a été ingrat envers ton Seigneur". L'islam enseigne l'économie, c'est-à-dire la modération. D'ailleurs, dans la sourate 17 verset 29, Allah nous dit "ne porte pas ta main fermée à ton cou par avarice et ne l'ouvre pas trop largement par prodigalité car tu serais alors blâmé et misérable¹⁵". Quand Baye Niasse mit sur pied la coopérative, il commença par fournir des équipements dont les bascules¹⁶ qui devaient occuper une place importante. Qui connaît Baye sait à quel point il était regardant sur la conformité à la Charia. Il ne voulait pas que s'installe des habitudes contraires à la Charia et laisser l'illicite, la fraude, prospérer parmi les gens. Le pesage doit être juste comme le prescrit le Coran pour qu'ils assurent les opérations de pesage des récoltes. Dans plusieurs sourates, le Coran recommande de peser juste. Par exemple le Coran dit dans les versets 7 et 9 de la sourate 55 "il a élevé le ciel et établi la balance afin que vous ne faussiez pas la pesée. Donnez le poids exact et ne faussez pas la balance". Ailleurs aussi le Coran dit "malheur aux fraudeurs qui exigent la pleine mesure pour eux-mêmes et qui trompent les autres quand ils mesurent ou pèsent pour eux". Ou encore, "quand vous mesurez, donnez la pleine mesure. Pesez avec une balance juste. C'est mieux pour vous et c'est plus louable" (...) Le Coran ne s'oppose pas à l'enrichissement. Seulement, il encourage le musulman à s'enrichir pour pouvoir faire de bonnes œuvres. Dans un hadith, Prophète (PSL) déclare ceci : " *Ni`ma l-mâlou s-sâlihoun li-r-rajouli s-sâlihi (l'homme vertueux qui*

¹⁴ Notre entretien avec El Hadji Abdoulaye Mahmoud Niasse remonte bien plus loin que les entretiens que nous avons réalisés entre 2023 et 2024. Nous avons rencontré ce traditionniste de Médina Baye en 2015.

¹⁵ Pour l'Arabe la main fermée portée au cou est l'image de l'avarice, de celui qui veut tout garder pour lui ; la main ouverte et tendue représente le don mais il convient que ce don reste modéré, loin des excès que l'islam réprouve toujours. (J-L.Monneret, 2003 : 264).

¹⁶ Introduit en milieu paysan africain avec la culture de rente, la bascule est un appareil mécanique qui sert à peser les produits issus de l'agriculture (mil ; maïs, sorgho, arachide etc.). Munie d'une règle graduée en inox, son fonctionnement repose sur l'équilibre des poids dans un jeu d'alternance, d'élévation et d'abaissement. Son maniement est simple, ne nécessite pas des opérations arithmétiques quelconques

obtient son argent d'une manière licite et qui le dépense dans les voies de bien, quel bienfait pour lui ! (« Ni`ma l-mâlou s-sâlihoun li-r-rajouli s-sâlihi¹⁷ »).

Selon nos informateurs, c'est justement parce que la Coopérative s'est voulue conforme à l'islam que le guide religieux a voulu l'organiser suivant un modèle spécifique :

Quand il a mis sur pied la Coopérative, il a désigné des personnes qui, en plus de leur savoir religieux, étaient connues pour leur exemplarité. Des personnes comme Baye Cheikh Omar Touré, El Hadji Lamine Sokhna, Serigne Ousmane Ndiaye, Serigne Mbaye Niasse, El Hadji Ma 'Abdou Niang furent les premiers à être désignées par le marabout. Toutes ces personnes étaient des érudits, qui craignaient Dieu¹⁸ et qui connaissaient bien l'agriculture car ils étaient nés et grandis dedans.¹⁹

Comme pour justifier l'action du guide religieux dans le domaine économique, certains interlocuteurs nous ont mis en garde de croire que l'islam s'oppose à la propriété et à l'enrichissement.

L'islam encourage l'enrichissement, mais un enrichissement qui conduit vers une élévation morale et spirituelle. Comment s'élever spirituellement ? En dépensant dans le Sentier d'Allah, en nourrissant les pauvres, en apportant assistance aux personnes qui en ont besoin. Nous avons besoin de Gens fortunés pour améliorer l'existence des croyants. Baye lui-même était un exemple parfait de cela. Tout l'argent qu'il gagnait dans la culture de ses champs, était destiné aux gens qui venaient de partout pour chercher assistance chez lui (...) À Ngayène Gou ndaw²⁰, Baye Niasse nous a dit « bay leen di dundee » (Cultivez et manger) ; il voulait nous faire savoir que les Musulmans ne devraient plus accepter d'être nourris par les autres. Un bon Musulman doit cultiver ce qu'il mange et manger ce qu'il cultive, satisfaire ses besoins grâce au travail de la terre. À l'époque, nous étions jeunes et vigoureux (...) ²¹

L'idée que l'initiative de Cheikh Ibrahim serait aux antipodes du modèle des Blancs, est une idée qui revient abondamment dans le narratif. C'est dans ce sens que le traditionniste El Hadji Ma touti²² affirme :

À l'époque, le ribâ avait failli prospérer chez les paysans. Baye a vu le danger venir, il a pris les devants pour proposer une Coopérative qui réponde aux normes de l'islam. Pour Baye, il fallait chasser le ribâ, dissuader ceux qui étaient tentés par le prêt à intérêt qui ruinait les paysans. Le ribâ a un début mais n'a pas de fin. Ceux qui l'adoptent (finissent) toujours par le regretter.

Ces extraits d'entretien témoignent d'une idéalisation du travail agricole qui est présenté comme le modèle du travail le plus digne, le plus vertueux et le plus compatible avec un

¹⁷ Autrement dit « quel bienfait que l'argent licite aux mains d'un homme vertueux ». Ce hadith est prétendument rapporté par Muslim et Ahmed.

¹⁸ L'expression wolof qu'a employé notre interlocuteur est : « Mag ñu sell, ñu ragal Yalla », c'est-à-dire des hommes qui étaient pieux et qui craignaient Dieu.

¹⁹ Entretien avec le traditionnaliste El Hadji Abdoulaye Mahmoud Niasse, Kaolack, 2015.

²⁰ Un village situé à quelques kilomètres de Sokone.

²¹ Entretien avec Cheikhou Thiam, ancien agriculteur vivant à Sokone. Entretien par WhatsApp.

²² Entretien avec le traditionnaliste El Hadji Ma Touty, Kaolack, avril 2022.

parcours de foi et de dévotion de Dieu. Ces extraits idéalisent également le travail coopératif considéré comme un signe d'union et de solidarité entre Musulmans. On y retrouve une lecture éthique et spécifiquement religieuse de l'activité coopérative de Cheikh Ibrahim. Cette tournure religieuse et morale du narratif se manifeste davantage chez les connaisseurs des textes religieux (Coran et les hadiths). Or, les profils d'adeptes étant divers et variés, il faut s'attendre à d'autres nuances narratives qui mettent l'accent sur d'autres catégories, à l'image des catégories du leadership et du salut que nous avons repéré dans les entretiens.

3.2. Un leader préoccupé par le salut économique et moral des paysans

Les partisans de Niasse sont unanimes sur le point que ce dernier était un dirigeant parfait, c'est-à-dire un homme qui réunit toutes les qualités qui font un bon leader. Un interlocuteur définit le bon leadership d'après les termes suivants : « un homme plein de compassion et épris de justice, doublé d'un bon citoyen. Il doit toujours se sacrifier pour les autres, prendre des risques pour le collectif qui est derrière lui²³ ». Non seulement, les interlocuteurs estiment que Cheikh Ibrahim Niasse était un leader exemplaire, mais en plus, « il était l'homme qu'il fallait pour sortir les paysans de la dépendance économique et de la misère dans laquelle le système colonial les avait plongés », pense un responsable d'association établi à Dakar²⁴. Ce même interlocuteur nous précise : « pour être honnête, je n'ai pas beaucoup d'éléments sur la nature de cette coopérative, COMAS, je sais seulement qu'il y a Kaolack, une maison que les gens appellent "Coopé" et qui est supposée être l'ancien siège de la Coopérative de Baye (...) Il y a sûrement beaucoup d'enseignements à tirer de cette initiative de Baye (...) ».

Nos interlocuteurs semblent assimiler « défendre les paysans » et « défendre le peuple ». Cette assimilation est justifiée, comme c'est le cas avec un journaliste adepte de la Faye qui nous dit : « à l'époque l'essentiel des Sénégalais vivait dans le monde rural où en était originaire. Aider les paysans qui n'avaient que la terre comme moyen de subsistance, c'était aider tout le peuple sénégalais²⁵. »

La notion de risque, celui d'un leader prenant des risques pour son peuple, est présente dans le narratif des partisans de Niasse, relativement à son activité coopérative. Selon un autre interviewé, « en créant une structure comme celle dont vous venez de parler, nul doute le Cheikh, venait de poser un acte risqué. Qui connaît la puissance de l'administration coloniale face à laquelle il s'engageait, sait à quel point son action constituer un risque. À l'époque, aucun

²³ Entretien avec M. Bitèye, enseignant résidant à kaolack, mars 2023.

²⁴ Entretien avec A. Diouf, acteur culturel et responsable d'association de développement, Dakar, mars 2023.

²⁵ Entretien avec A. Mbengue, journaliste, Dakar, juillet 2023.

guide religieux n'osait prendre une initiative qui pouvait menacer les intérêts coloniaux. Mais puisqu'il détenait une mission divine²⁶ et qu'il agissait sous la protection de Dieu, aucun Mal ne pouvait l'atteindre²⁷».

Par constat, ce portrait faisant de Niasse un leader africain qui s'est sacrifié pour son peuple, qui a pris fait et cause pour les paysans sénégalais, en prenant le contrepied du modèle économique colonial, émane de milieux hautement instruits, à l'image de l'université. Par exemple, on le retrouve chez deux étudiants interrogés. Étudiante en Histoire, N. Tounkara énonce :

Le Cheikh avait la Solution pour les travailleurs agricoles sénégalais. Donc, il ne pouvait pas se satisfaire d'un modèle dont il était conscient des limites. Il savait que le modèle des Blancs n'était pas fait pour les Africains, car n'étant pas adapté aux réalités africaines. Les Blancs ne pourraient rien nous apporter de viable ni rien qui soit dans notre intérêt. Là venait tout le malentendu entre Baye et l'administration coloniale. Je n'en ai pas les preuves, mais je soupçonne un sabotage de la part des Colons pour empêcher au Cheikh de réussir.²⁸

La dimension messianique que l'on retrouve derrière ces propos, est particulièrement intéressante. Elle décline la portée des attentes sociales et politiques que les fidèles peuvent avoir envers leur guide et la fonction de sauveur et de libérateur qu'ils lui assignent, notamment pour les couches vulnérables ou celles victimes d'exploitation. Ainsi, nos interlocuteurs inscrivent la démarche de Niasse, dans une éthique de la bonté, de l'altruisme et du sacrifice pour le salut du monde paysan, un monde dont il était lui-même un produit. C'est en vertu de ces considérations que la totalité des individus interrogés considèrent l'action agricole et coopérative de Cheikh Ibrahim Niasse comme un exemple à suivre.

3.3. Un enseignement par l'exemple

À en croire nos interlocuteurs, Cheikh Ibrahim a indiqué la voie non seulement à ses fidèles mais à tous les Africains souhaitant entreprendre. C'est ce qui ressort des propos de Cheikh Aziz, un guide spirituel résidant à Kaolack et qui s'active aussi dans l'import-export.

La coopérative, je sais que beaucoup n'en parlent pas. Mais les aînés nous ont un peu raconté son histoire (...) Ce qu'il faut retenir c'est que Cheikh Ibrahim Niasse n'est pas un homme de théorie. Au lieu de passer son temps à nous donner des ordres du genre faites ceci ou faites cela, voici ce qu'il faut faire, voilà ce qu'il ne faut pas faire, il a privilégié la voie de l'action. Il suffit de regarder son ses activités pour connaître son enseignement. Cheikh Ibrahim

²⁶ Le terme employé par l'interlocuteur est celui de « Borom ndigël », qui signifie littéralement « une personne autorisée ». Ce terme a une forte connotation missionnaire.

²⁷ Entretien avec Moustapha Sané, entrepreneur, Dakar, juin 2023.

²⁸ Entretien avec N. Tounkara, Dakar, avril 2023.

est un homme efficace et pragmatique. Il a tracé la voie, il ne nous reste plus qu'à suivre ses pas²⁹.

Cette même idée, qui fait reposer la méthode d'enseignement de Niasse sur l'exemple, rejaillit dans les propos de Moustapha Sall³⁰, un titulaire d'un Master en aménagement du territoire est aujourd'hui établi à Dakar où il entreprend dans le domaine de l'aviculture et de l'agrobusiness.

Cet originaire de la région de Fatick, déclare de façon explicite :

Un Talibé Baye Niasse n'a pas le droit de rester les bras croisés. S'il le fait, il trahit l'enseignement de notre maître. Baye Niasse n'a jamais encouragé à la paresse, à la passivité, ni à la fatalité. Le Talibé Baye doit se dire que rien n'est impossible, aucune réalisation n'est grandiose pour le Talibé Baye. Tout est question de foi, de détermination et de persévérance. Baye Niasse nous a clairement indiqué que l'entrepreneuriat est un devoir pour le croyant. Quand j'écoute une cassette où il explique les différents métiers et leur importance, je me retrouve pleinement dans son discours, et j'y trouve une source de motivation. C'est le même effet que me procure la coopérative que vous venez de me présenter (...) ³¹.

Un autre interviewé, en l'occurrence B. Fall, met l'accent sur l'esprit de méthode et d'organisation du guide religieux. Ce natif de Richard Toll est comptable de formation et travaille à Dakar dans un établissement bancaire. Interrogé sur l'activité coopérative de Cheikh Ibrahim Niasse, il nous répond :

Regarde bien, le Cheikh comme il était un homme de son époque. Il était organisé et méthodique. Il pouvait faire comme certains en continuant à poursuivre son activité agricole en dehors d'un cadre formel et légal, mais il a préféré moderniser son action. C'est de la même façon qu'il a mené ses activités religieuses internationales. Au lieu d'évoluer tout seul, de façon individuelle, il a intégré les organisations de son époque. Ainsi, il pouvait fréquenter les grands hommes de son époque, les influencer et contribuer à l'avènement d'un monde meilleur. ³²

Tous ces deux interlocuteurs, lors de nos échanges sur la Coopérative COMAS, nous ont révélé vouloir suivre les pas de Cheikh Ibrahim Niasse, notamment en s'inspirant de son esprit de méthode et de son sens de l'organisation. Ils estiment que le guide religieux de la Fayda était en phase avec la culture entrepreneuriale et les normes d'organisation qu'exigent la modernité. Dans leurs propos, l'accent est moins mis sur le référentiel religieux que sur la rationalité entrepreneuriale et organisationnelle. Mais, n'est-ce pas là l'aspect sur lequel les critiques ont mis l'accent pour expliquer la faillite prématurée d'une coopérative dont la durée d'existence a

²⁹ Entretien avec Cheikh Aziz (guide spirituel), Kaolack, mars 2023.

³⁰ C'est un ami vendeur de pièces détachées, originaire de Kaolack et établi à l'avenue Lamine qui m'a mis en rapport avec Moustapha Sall ainsi qu'avec d'autres partisans de la Fayda travaillant à Dakar.

³¹ Entretien avec Moustapha Sall (entrepreneur), Dakar, septembre 2023.

³² Entretien avec B. Fall (comptable), Dakar, juillet 2023.

été moins longue qu'espérée ? La discussion plus globale des résultats de l'enquête nous permettra d'aborder ces aspects avec beaucoup plus de distance.

Plusieurs points de ces résultats de recherche peuvent faire l'objet d'une discussion. D'abord, on peut discuter le statut épistémologique de la « parole-source » que représente le témoignage. Certes, les témoignages sont utiles pour une meilleure connaissance de l'imagination collective des acteurs interrogés. Cependant, elle comporte des limites que nous devons mettre en perspective, pour en tirer le meilleur bénéfice. L'une des faiblesses de la « parole-source », c'est sa dimension autocentrée qui tient à l'usage d'un contenu discursif valorisé localement, le recours à des images et la poursuite d'enjeux et de préoccupations spécifiques au groupe religieux dont font partie les sujets parlants. Ces derniers racontent une histoire autocentrée qui obéit à sa propre logique de sélection et d'exclusion, et qui souvent conteste les versions émanant des milieux³³ coloniaux et occidentaux. L'histoire autocentrée que proposent les partisans des milieux confrériques ont parfois tendance à passer sous silence d'autres facteurs, à gommer le rôle qu'ont pu jouer d'autres acteurs, qu'ils soient concurrents ou partenaires. Nous pouvons illustrer la remarque que nous venons de faire par deux exemples tirés des résultats que nous venons de présenter. Lors de la phase d'enquête, deux témoins³⁴ ont évoqué, de manière furtive, le nom l'avocat et homme politique Lamine Guèye, sans en dire davantage quant à l'influence ou non que ce dernier aurait eu sur le marabout, notamment à propos de l'idée même de mettre sur pied la COMAS. Pourtant l'hypothèse d'une influence de Guèye semble plus que plausible au regard des liens d'amitié et de soutien politique entre le marabout et l'homme politique. En réalité, on ne peut guère aborder l'histoire de l'émancipation sociale et politique des masses sénégalaises, sans aborder, un tant soit peu, le rôle de certaines personnalités telles que Lamine Guèye, cet homme politique membre de la SFIO³⁵ qui était très proche de Cheikh Ibrahim Niassé qui lui-même avait soutenu la formation politique SFIO.

³³ Même s'il y a d'autres notes et rapports moins favorables à l'image d'un rapport du 4^e trimestre 1951 du bureau des Affaires musulmanes en AOF qui fait état « d'une saisie par la douane d'un montant de 6.800.000 de fonds collectés à Kano pour le compte du marabout de Kaolack », il y a, par ailleurs, des fiches telles que la fiche technique établie par Haussaire et adressée au Ministère de la France d'Outre-Mer, qui indique que le marabout avait été honoré de la distinction de chevalier du Mérite Agricole, comme l'indique une fiche technique établie par Haussaire, et d'autre part, une note datée de mai 1955 où il est écrit que « l'influence d'Ibrahim Niassé au Nigeria du Nord de plus en plus grand. Son récent voyage à Kano a été un succès car il lui a été fait cadeau par l'Emir de Kano, une somme d'argent de 25 à 30.000 livres. (Centre des Archives d'Outre-mer, Aff. Pol. 2258, sous-chemise Ibrahim Niassé, document numéro 1019 S.V.T numéro 526 du 10 novembre 1956). La prise en compte de ces notes de renseignements auraient permis aux partisans de Niassé de trouver du répondant en prouvant d'une part la compétence agricole de Niassé et de ses coopérateurs, et d'autre part la capacité de mobilisation de fonds du marabout.

³⁴ Il s'agit d'El Hadji M. touty et El Hadji Abdoulaye Mahmoud.

³⁵ Section Française de l'Internationale Ouvrière. Les affinités historiques entre cette formation politiques qu'est la SFIO et la société coopérative sont bien connues. On pourra lire à ce sujet (M. Dreyfus, 2021)

Les partisans de Niasse ne privilégient guère une lecture en termes de concours de circonstance et de conjugaison de facteurs externes et internes qui feraient de l'avènement de la COMAS une possibilité historique. En lieu et place d'une lecture historique et configurationniste, nos interlocuteurs proposent un narratif structuré autour des idées d'éthique musulmane, de messianisme, de salut paysan et d'enseignement religieux par l'exemple.

Le deuxième exemple qui illustre le caractère autocentré du narratif communautaire sur la COMAS, c'est la mise sous silence de certains aspects et la suspension du bilan. Toute entreprise humaine a un début, un développement et une fin ; celle-ci peut être heureuse ou malheureuse. Or, si nous lisons à travers les notes et fiches de renseignement consultés au Centre des Archives d'Outremer, que la COMAS n'a pas été un succès entrepreneurial, nous n'avons nulle part trouvé, parmi nos interlocuteurs, un propos abordant la fin de la coopérative COMAS et la nature de cette fin. Cette suspension du discours sur le dénouement de la coopérative est presque commune à tous nos interlocuteurs. Les uns, en l'occurrence les auteurs français, officiers et agents de l'administration coloniale, privilégient un discours sur le dénouement ; alors que les autres, c'est-à-dire les partisans de la communauté de Niasse, misent sur un discours sur la finalité de l'action coopérative de Niasse. En général, le discours sur le dénouement pointe les forces, les avantages, les atouts, pour expliquer une réussite ; en revanche, ce type de discours expose les faiblesses, les failles, les handicaps et les insuffisances, pour expliquer les raisons d'un échec.

Avec les partisans de Niasse, c'est le bilan critique sur le dénouement qui est sacrifié sur l'autel de l'éloge de la grandeur et sur celui du souvenir d'une efficacité attribuée au marabout. Pour autant, le narratif des partisans est tout sauf un mensonge collectif. Il est à la fois de l'ordre d'une configuration convictionnelle et d'un cadrage institutionnel dont l'effet sur les individus demeure réel et profond. Dans *l'Ordre du discours*, Michel Foucault écrit :

Dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité » à travers des procédures d'exclusion, de partage et de rejet (...) qui du moins s'organisent autour de contingences historiques, qui sont non seulement modifiables mais en perpétuel déplacement, qui sont supportés par tout un système d'institutions qui les imposent et les reconduisent, qui ne s'exercent pas enfin sans contrainte (...) (M. Foucault, 1970 : 5)

Par ailleurs, ce que ne disent pas le narratif qui opère chez nos interlocuteurs, c'est que la posture du marabout défenseur des paysans dépasse la personne de Cheikh Ibrahim Niasse. Au-delà de Niasse, d'autres marabouts se sont positionnés sur ce registre de la défense des paysans.

L'exclusivisme ne trouve pas de justification. Christian Coulon montre, à partir de l'exemple de la Mouridiyya, l'intérêt des discours des marabouts en tant que défenseur du peuple-paysan. Il écrit qu' « en un sens (...) ces textes oraux portent l'affirmation d'une identité dont ils sont l'une des expressions les plus appréciées. On y retrouve également cette vision du monde dans les relations orales que les marabouts entretiennent avec les membres de l'administration et du gouvernement. Toute une culture politique y apparaît où se mêlent étrangement politesse musulmane, méfiance soufie à l'égard du pouvoir, rondeur du notable local, et bon sens paysan. » (C. Coulon, 1981 : 101). Plus loin, il écrit :

On sait que le mouridisme a une implantation ancienne en milieu rural et qu'il a donné une impulsion décisive à la culture de l'arachide. C'est ce qui explique que le gouvernement traite les marabouts mourides en véritables leaders agricoles et que ceux-ci se sont érigés en véritables porte-parole des paysans, surtout depuis que l'arachide connaît une crise endémique. Cet aspect « syndical » de la confrérie apparaît nettement dans l'entrevue Senghor-Abdou Lahat au 22 juin 1980, dont le quotidien *Le Soleil* a donné, le lendemain, le compte-rendu suivant. (C. Coulon, 1981, *Op.cit* : 109).

Conclusion

C'est bien avant l'ère postindépendance, période où les dirigeants sénégalais, en l'occurrence Senghor et Mamadou Dia (misèrent sur les coopératives paysannes en vue d'impulser un élan de développement, que des marabouts comme Cheikh Ibrahim Niassé prirent l'initiative de mettre sur pied des coopératives. La COMAS fut parmi ces initiatives. Bien que n'ayant pas duré plus longtemps que prévu, cette coopérative associa ressources confrériques et ressources paysannes, car elle recruta ses membres et partenaires dans un milieu confrérique qui était un réservoir de main-d'œuvre et de compétences. Unis par la foi commune, les coopérateurs de cette structure purent compter sur une fraternité religieuse pour jeter les bases d'un nouvel agir paysan. Avec la COMAS, c'est l'utopie émancipatrice³⁶ de l'institution coopérative qui croisa une communauté aspirant à démocratiser l'accès au savoir, à l'autorité religieuse et à l'émancipation sociale.

Certes, la COMAS se prévalait de ressorts moraux, de ressources socioculturelles et psychologiques nécessaire à un engagement coopératif. Toutefois, le ferment religieux et communautaire ne suffit pas pour assurer une viabilité à une entreprise coopérative. Il faut lui garantir de bonnes conditions organisationnelles et gestionnelles. Or, on peut poser la question de savoir si véritablement la COMAS disposait de telles conditions. En lieu et place d'un discours sur les raisons de la disparition prématurée de la structure, les partisans du guide

³⁶ Utopie de l'émancipation car, il s'agit de susciter chez les paysans une volonté de se prendre en charge, de s'encadrer, de gérer des filières de production et de commercialisation.

religieux élaborent un discours centré sur la grandeur, le génie agricole, et le leadership du guide religieux. Ce type de discours procède d'un régime de vérité qui, malgré son intérêt, ne nous permet d'envisager les raisons de l'arrêt de la coopérative COMAS. En revanche ce narratif permet de saisir les mécanismes à travers lesquels un groupe religieux, tente de préserver son identité et de construire sa propre mémoire. Dès lors, on peut comprendre pourquoi le narratif autour de la COMAS, que livrent les partisans de Niasse, se passe de tout bilan critique rétrospectif, quant au fonctionnement, à la structure organisationnelle, à la gestion technico-comptable, et au mode de planification de cette coopérative.

Au demeurant, face à un narratif de ce type, le chercheur doit avoir en vue l'idée que les propos avancés par les interviewés, qu'ils le fassent à l'aide d'un support commémoratif, ont parfois « une structuration rigide qui demande une grande vigilance si l'on peut dépasser l'aspect reconstruit et stéréotypé » (D. Voldman, 1992 : 39). D'une manière générale, « le témoignage oral est porteur d'une série d'effets pervers dont principalement les mécanismes de (re)construction, ainsi que ceux d'extrapolation, de rehiérarchisation et d'immédiateté » (D. Peschanski, 1992 : 46).

En définitive, le narratif des partisans doit être lu et interprété dans le cadre d'un dialogue avec les écrits contradictoires que sont les écrits des auteurs occidentaux et les notes venant de l'administration coloniale. C'est cet exercice que nous avons voulu faire en invoquer les écrits externes et les archives de l'administration coloniale. Cependant, nous devons garder à l'esprit que ces écrits extérieurs au groupe religieux ici étudié, comportent également des biais inhérents à la position d'auteurs dont le point de vue était également le reflet d'une origine, d'un ordre de connaissance, d'un système de valeurs et d'un système d'intérêts.

Références bibliographiques

- ABOULAFIA Rita, 1967, « Les Français du Sénégal » in *Le Mois en Afrique* n° 17, p.70-83.
- AKPO Catherine, JOLY Véronique, 1986, « Les élites africaines face à l'administration gaulliste (1943-1946) », in Ageron Charles-Robert (dir.), *Les chemins de la décolonisation de l'empire colonial français, 1936-1956*, Paris, CNRS Éditions, p.48-49.
- BERNARD-DUQUENET Nicole, 1985, *Le Sénégal et le Front populaire*, Paris, l'Harmattan, 250 p.
- BOURLON Abel, 1962, « Mourides et Mouridisme » in Chailley Marcel et al., *Notes et études sur l'islam en Afrique Noire*, Paris, Peyronnet, p.53-74.



NIANG Cheikh El Hadji Abdoulaye, 2021, *Renouveau islamique et mobilité transnationale en Afrique subsaharienne. La Fayda Tijaniyya Ibrahimiyya*, Paris, L'Harmattan, « Études africaines, Série Anthropologie », 336 p.

NIANG Cheikh El Hadji Abdoulaye, 2022, « Un parcours sénégalais des arts décoratifs traditionnels du Maroc : ré-usage ou co-production ? », *Afrique en Mouvement* n° 5, p.41-51.

COPANS Jean, 1980, *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Le Sycomore, 279 p.

COULON Christian, 1981, « Paroles Mourides. Bamba père et fils » in *Politique africaine* n°4, p.101-110.

CRUISE O'BRIEN Donald, 1971, « Chefs, saints et bureaucrates; la pratique coloniale au Sénégal » in Anour Abdel-Malek (éds.) *Sociologie de l'impérialisme*, Paris, Anthropos, p.198-216.

DELMAS Bruno, 1987, « Les nouvelles archives, problèmes de définition », in Actes du XXVIII^e congrès national des archivistes français, *Les nouvelles archives, formation et collecte*, Paris, Archives Nationales, p.178-183

DREYFUS Michel, 2021, « Coopération et syndicalisme : le trepied FNCC, CGT et SFIO durant l'entre-deux-guerres », in *RECMA* n°361/3, p.49-62.

DUMONT René, 1972, *Paysanneries aux abois : Ceylan, Tunisie, Sénégal*, Paris, Seuil, 254p.

FOLTZ William, 1969, « Social Structure and Political Behavior of Senegalese Elites » in *Behavior Science Notes*, 4 (2), p.145-163.

FOUCAULT Michel, 1970, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 88 p.

FOUCAULT Michel, 2001 a, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 1728 p.

FOUCAULT Michel, 2001 b, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 1760 p.

FROELICH Jean-Claude, 1962, *Les Musulmans d'Afrique noire*, Paris, Editions de l'Orante, 408p.

GAGNON Gabriel, 1976, *Coopératives ou autogestion, Sénégal, Cuba, Tunisie*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 482 p.

GROS Frédéric, 2004, « Michel Foucault, une philosophie de la vérité » in Michel Foucault. *Philosophie*, Paris, Gallimard, p.11-25.



GUERRIER Olivier, 2020, “Qu’est-ce qu’un « régime de vérité » ?”, *Les Cahiers de Framespa* [Online], 35 |, Online since 30 October 2020, connection on 06 July 2024. URL: <http://journals.openedition.org/framespa/10067>; DOI: <https://doi.org/10.4000/framespa.10067>

MBODJ Mohamed, 1992, « La crise trentenaire de l’économie arachidière » in Diop Momar-Coumba (ed), *Sénégal. La trajectoire d’un État*, Dakar, CODESRIA, p.95-135.

MONNERET Jean-Louis, 2003, *Les grands thèmes du Coran*, Paris, Editions Dervy, 725 p.

MONTEIL Vincent, 1962, « Une confrérie musulmane: les Mourides du Sénégal » in *Archives de sociologie des religions* n° 14, p.77-102.

MORGENTHAU Ruth Schachter, 1964, *Political Parties in French-Speaking West Africa*, Oxford, Claredon Press, 445 p.

PESCHANSKI Denis, 1992, « Effets pervers » in *Les Cahiers de l’Institut d’Histoire du Temps Présent, La bouche de la Vérité ? La recherche historique et les sources orales* n°21, pp. 45-53.

REY Pierre-Philippe, 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la Comilog au Congo-Brazzaville*, Paris, Maspero, 526 p.

ROCHETEAU Guy, 1972, « Système mouride et rapports sociaux traditionnels : le travail collectif agricole dans une communauté pionnière agricole du Ferlo occidental » in Copans Jean, Couty Philippe, Roch Jean, Rocheteau Guy (dir.) *Maintenance sociale et changement économique au Sénégal : I- Doctrine économique et pratique du travail chez les Mourides. Travaux et Documents de l’ORSTOM* n° 15, p.225-249.

VOLDMAN Danièle, 1992 a, « Avant-propos », in *Cahiers de l’Institut d’Histoire du Temps Présent* n°21, novembre 1992, p.7-9.

VOLDMAN Danièle, 1992 b, « Définitions et usages » in *Cahiers de l’Institut d’Histoire du Temps Présent*, n°21, novembre, p.33-41.