

De la “ baraka aux affaires ” : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides

Sophie Bava

► **To cite this version:**

Sophie Bava. De la “ baraka aux affaires ” : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. Revue Européenne des Migrations Internationales, Cnrs, 2003. ird-02067901

HAL Id: ird-02067901

<https://hal.ird.fr/ird-02067901>

Submitted on 14 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

De la « *baraka* aux affaires » : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides

Sophie BAVA*

LE MOURIDISME : DES DAARA-S¹ AU VILLAGE

Né à la fin du XIX^e siècle dans le Baol, région centrale du Sénégal, le mouridisme, initié par *Cheikh* Ahmadou Bamba, est à l'origine d'une entreprise religieuse transnationale. L'enseignement soufi de ce *Cheikh* (guide spirituel), qui a forgé sa propre voie grâce aux initiations de grands mystiques musulmans, a trouvé de nombreux échos dans un Sénégal en proie aux conflits coloniaux et notamment à la destruction du royaume du *Djolf*. La réaction ne se fit pas attendre et *Cheikh* Ahmadou Bamba fut exilé plus de dix ans par l'administration coloniale au Gabon, puis en Mauritanie. Ces exils accompagnés de nombreux miracles spectaculaires, dont la population témoigne encore, confortèrent les pouvoirs religieux de *Cheikh* Ahmadou Bamba. Ainsi son charisme ne fit que croître et les conversions s'accéléchèrent. La confrérie mouride se structura autour d'une ville sainte, Touba², ville révélée par le prophète Muhammad à Ahmadou Bamba, d'un khalife et de nombreux *cheikh-s*, tous descendants de Sérigne Touba³. Le message de paix de ce *Cheikh* qui proclamait « la guerre sainte par les âmes » fut accompagné d'une consigne spirituelle et matérielle⁴ provoquant un engouement pour le travail qui caractérise encore aujourd'hui les *taalibé-s* (disciples) mourides. D'abord formés à la prière et aux travaux des champs

* Chercheur associée au Laboratoire Méditerranéen de Sociologie, MMSH Aix-en-Provence.

1 Unités villageoises organisées autour de l'enseignement coranique et du travail agricole.

2 La ville de Touba compterait aujourd'hui plus de 3 millions d'habitants (Gueye, 1999).

3 Autre nom de *Cheikh* Ahmadou Bamba signifiant « le maître de Touba ».

4 Cette consigne a été énoncée sous diverses formes, mais le message reste semblable : « travaille pour ce Monde comme si tu devais vivre éternellement, et travaille pour l'Autre comme si tu devais mourir demain » (Dumont, 1975 : 117). L'attribution de ce message à *Cheikh* Ahmadou Bamba reste discutable.

dans les *daaras-s*, pionniers de la culture et de la vente de l'arachide au Sénégal, les mourides devinrent de grands commerçants transnationaux. La sécheresse des années soixante-dix au Sénégal, suivie des effets de la crise économique mondiale de 1973 les conduiront à organiser de nouvelles activités économiques, liées notamment au commerce : en premier lieu à Dakar autour du marché *Sandaga*, dans les villes de migration africaines et par la suite dans les villes occidentales. Aujourd'hui, ces migrants mourides sont mondialement implantés, certains d'entre eux ont initié une organisation commerciale transnationale s'appuyant en partie sur leur réseau confrérique qu'ils transportent dans chaque ville de migration, en créant notamment des *dahira-s*⁵. Ces dix dernières années, le commerçant mouride est devenu une des figures sociologiques du transmigrant capable d'articuler places marchandes et lieux de vie transnationaux.

Néanmoins cette entreprise économique, qui en Europe s'est organisée à partir de Marseille, Paris, Strasbourg dans les années soixante-dix, demeure le point de départ d'une autre entreprise, cette fois religieuse, qui s'est délocalisée et recomposée au gré des parcours migratoires de ces *taalibé-s*. La mobilité de ces hommes et femmes entre les pays de migration et le Sénégal nous montre que l'activité religieuse n'est pas simplement de circonstance pour soutenir les activités économiques des migrants sénégalais et faire fonctionner un réseau. Si l'économique et le religieux sont intimement liés dans le mouridisme, on ne peut dire cependant lequel est au service de l'autre. En migration, des pratiques religieuses se construisent, se recomposent en réadaptant les messages originels du fondateur comme cette contribution veut en rendre compte. Ces nouvelles formes transnationales de religiosité qu'inaugurent les mourides ne se sont pas créées sans négociations, sans conflits entre d'un côté la hiérarchie, la tradition et de l'autre des groupes d'acteurs migrants qui redéfinissent des pratiques religieuses, des symboles et tout un corpus rituel et religieux. Cette projection du mouridisme dans de nouveaux espaces migratoires entre plusieurs pays, se matérialise grâce à la métaphorisation de certains symboles religieux, et par une gestion spécifique du « croire » dans la migration. Ces éléments sont parfois même constitutifs de nouvelles routes migratoires empruntées par les migrants sénégalais mourides.

Les liens entre les activités économiques des migrants et leur gestion du mouridisme dans la migration sont porteurs de sens pour qui cherche à comprendre les nouvelles formes de migrations. De ce fait, travailler sur le mouridisme et donc sur l'islam confrérique en migration⁶ permet de montrer que ces mobilités ont entraîné une véritable construction du religieux dans l'« entre-deux » : un « entre-deux » culturel et culturel entre les villes de destination, la ville sainte de Touba et les villes de départ au Sénégal. La rencontre de la religion et de la migration nous intéresse d'autant plus qu'elle exprime la circulation, l'interaction, la rencontre plus que la perte et enfin la recombinaison plus que l'acculturation.

5 La *dahira* est une association regroupant les disciples mouride soit sur la base des allégeances maraboutiques, soit sur la base du lieu où ils se trouvent.

6 Ce travail s'appuie sur ma thèse de troisième cycle : « Routes migratoires et itinéraires religieux. Des pratiques religieuses des migrants sénégalais mourides entre Marseille et Touba », 17 juin 2002, EHESS-Marseille.

DE LA CONVOCATION DE L'ETHOS MOURIDE AU NOUVEAU MYTHE DE « LA BARAKA EN AFFAIRE »

Une transformation des contextes d'échanges entre le *taalibé* et la hiérarchie mouride s'est opérée ces quarante dernières années dans le mouridisme : les distances entre la ville sainte et les destinations des *taalibé-s* se sont allongées et les liens se sont transformés et redéfinis afin de répondre à cette nouvelle donne migratoire.

Le lien spirituel et matériel unissant le *taalibé* à son *Cheikh* est le principe fondateur de l'existence de la confrérie, comme dans de nombreuses confréries soufies⁷. En passant du village, de la ville sainte, au « monde », les mourides vont renégocier le mode d'organisation des pouvoirs et des influences. À travers cette mobilité spatiale, on va observer une mutation de l'ethos mouride du travail, édifié dans la communauté de l'arachide à l'époque coloniale (construction fortement idéologique), en un esprit d'entreprise ; une disposition à jouer sur plusieurs territoires et sur plusieurs appartenances va dominer cette nouvelle culture de la mobilité et du réseau.

En effet, l'analyse de « la doctrine du travail » constamment mise en avant dans les recherches sur le mouridisme, devenue le socle et le symbole de reconnaissance de toute conduite mouride, doit être soumise à l'évolution du contexte social de l'époque coloniale à la mondialisation actuelle.

« *Nul n'a jamais consommé une meilleure nourriture que celle qu'il a gagnée par le travail de ses mains* » ; « *Travaille pour ce Monde comme si tu devais vivre éternellement, et travaille pour l'Autre comme si tu devais mourir demain* » ; « *Travailler pour faire vivre les siens correspond à la prière et à l'adoration de Dieu* ».

Ces fragments de poèmes recueillis par V. Monteil dans les *hadith-s* et cité par F. Dumont (1975 : 117) expriment l'aspect social de la réforme d'Ahmadou Bamba. Cette idée selon laquelle *Cheikh* Ahmadou Bamba a mis à l'ouvrage une population désœuvrée et une société déstructurée par la colonisation est la base de la compréhension de ces formules enseignées aux *taalibé-s*. Toute une mystique du travail est résumée dans « les grâces de l'éternel »⁸ par : « *le travail fait partie de la religion* ». « En inculquant à ses adeptes la notion de travail, de devoir social, le mouridisme a réellement développé le goût de l'effort individuel et collectif. Il est donc un facteur de progrès, attesté par les villages créés, les commerces implantés, les étendues défrichées » (Dumont, 1975 : 219). Par le travail, *Cheikh* Ahmadou Bamba veut rendre autonomes les Sénégalais et ce serait alors, comme l'exprime P. Couty (1972) le contexte social qui, rendant nécessaire la culture de l'arachide, a fait fonctionner ce mythe. En effet, selon l'auteur, cette mystique du travail est manœuvrée, voire

7 Se reporter aux travaux de F. Dumont mais également à ceux de D.C. O'Brien, J. Copans, M.C. Diop et tous les auteurs travaillant sur le mouridisme.

8 Poème de *Cheikh* Ahmadou Bamba.

construite par les colons qui, ne voulant pas rémunérer l'activité agricole, lui ont donné un « contenu original » en lien avec l'attachement que les *taalibé-s* vouaient à leurs *cheikh-s*. C'est principalement par le travail que s'exprimera alors l'attachement des *taalibé-s* à leur *Cheikh*.

Certains intellectuels sénégalais ont aujourd'hui une autre interprétation. Elle consiste à dire que cette doctrine a été mise en place par le *Cheikh* pour aider le peuple sénégalais à retrouver son indépendance et sa liberté : « *C'était un hadîth du prophète qui a été repris par Cheikh Ahmadou Bamba pour montrer que le travail c'était de retrouver une société que le colonialiste avait assisté, des gens qui avaient baissé les bras, tout le génie créateur du peuple qui avait été tué en soi, il savait qu'il ne pourrait pas former de bons mourides tant qu'ils n'étaient pas libérés de cette dépendance, cette culture économique est faite pour donner le goût de l'initiative, le goût d'entreprendre, être maître de sa destinée. Le commerçant mouride ne pouvait survivre dans cette masse. Donc la notion de travail salvateur est une source d'indépendance financière, matérielle, idéologique mais qui n'équivaut pas à la prière, le travail et la pratique religieuse* »⁹. À cette époque, dominée par l'animisme, l'intercession par le travail était une stratégie qui pouvait réussir à convertir de nombreux fidèles.

Même si aujourd'hui on observe une volonté d'autonomisation des problématiques sociales et spatiales issues de la période coloniale, cette « doctrine du travail » venue du *Cheikh* Ahmadou Bamba et/ou réutilisée par les colons et les intellectuels sénégalais à des fins différentes, souvent retranscrite par : « *Travaille comme si tu ne devais jamais mourir et prie comme si tu devais mourir demain* »¹⁰, renferme l'identité mouride. Une identité sûrement créée par les intellectuels occidentaux, puis reprise par les intellectuels mourides pour finalement être adoptée par tous. Dans le cadre de mes recherches, j'ai toujours entendu les *taalibé-s*¹¹ justifier leur croyance par des formules de ce type : « *Le mouride doit être un bon travailleur* » ; « *Un bon mouride c'est un bosseur* » ; « *On est dans le mouridisme à la sueur de son front* » ; etc. Toutes ces formules « populaires » sont des métaphores de la mystique du travail réadaptées dans l'univers religieux du *taalibé* mouride contemporain.

Ce mythe fut encore renforcé dans la migration par les étudiants mourides qui ont valorisé l'éducation et la formation dans la valorisation du parcours des disciples au profit de l'historique filiation héréditaire. Les *cheikh-s* itinérants diffusent l'idée selon laquelle travailler permet d'œuvrer pour Sérigne Touba et de compenser ainsi l'éloignement de la ville sainte. Ces messages des *Cheikh-s* qui légitiment la migration traduisent pour de nombreux *taalibé-s* la nécessité de gagner de l'argent afin que l'œuvre de Sérigne Touba puisse cheminer et le rêve du fondateur fonctionner.

9 Entretien avec A. Tall, 2000.

10 Selon P. Couty ce serait M. Thiam (1964 : 9) qui, dans un ouvrage de vulgarisation sur *Cheikh* Ahmadou Bamba, aurait exprimé « des stéréotypes d'une banalité si parfaite qu'elle en devient exemplaire ». On y trouve notamment cette exhortation, attribuée à Ahmadou Bamba sans indication de source : *Travaille comme si tu ne devais jamais mourir ; Prie comme si tu devais mourir demain.* » (Couty, 1972).

11 Mais également par des Sénégalais non mourides évoquant les mourides.

Aujourd'hui, on observe pour une majorité de *taalibé-s* mourides migrants que derrière « travail » il y a « argent ». Qu'en est-il alors de ce rapport travail/prière ou argent/salut ?

Le message de *Cheikh Ahmadou Bamba* renferme l'idée, selon certains chercheurs qui s'inspirent d'une problématique webérienne, d'une sanctification et d'un salut par le travail, mais pour son *cheikh* seulement. Aujourd'hui cette idée est toujours, voire nettement plus, présente à l'esprit des *taalibé-s* dans la migration. Les *taalibé-s* migrants ne cultivent plus les champs et vivent dans un monde où le travail s'échange contre un salaire. On observe une ré-interprétation de la devise attribuée à *Cheikh Ahmadou Bamba* dans laquelle l'argent prend une place de plus en plus signifiante. Ce déplacement de contenu est profondément lié à une nouvelle perception du travail et des besoins au sein de la confrérie. En définitive, du travail à l'argent, la doctrine mouride semble s'être adaptée, ce qui nous fait dire que l'ethos mouride s'est transformé en un véritable esprit d'entreprise, une éthique de la réussite où se jouent des relations de confiance « entre mourides ».

C'est par l'argent que les *taalibé-s* expriment leur attachement au marabout plus que par le seul travail. Il est un moyen d'être proche de Touba, mais il témoigne également pour certains, du soutien que le mouridisme procure aux *taalibé-s*. Il faut vivre le « *mouridisme d'aujourd'hui* ». Cette formule, fréquemment employée par des *taalibé-s* marseillais, illustre une distance qui s'affirme entre l'ascétisme¹² et le rejet du monde matériel évoqués par *Cheikh Ahmadou Bamba* et un goût pour l'argent chez certains *taalibé-s*. Travailler devient une nécessité pour être un bon mouride, mais il s'agit également de « *vivre le mouridisme dans la vie actuelle, privilégier l'intérêt général pour les enfants et surtout apprendre et gagner de l'argent* »¹³. « *Sans l'argent, on ne peut rien faire* », disent-ils. Auparavant les gens octroyaient leur travail et leur temps à la confrérie, aujourd'hui, même si cela fonctionne encore dans quelques *daara-s*, les *taalibé-s* donnent l'aumône issue de leur travail. Certains même citent *Ahmadou Bamba* qui aurait dit : « *Faire des aumônes augmente la richesse comme faire des prières* ». La devise c'est que « *Rien n'est gratuit* » : « *Sérigne Touba ne donne rien, il a une marchandise qui vient de Dieu par le prophète et cette marchandise est pour tout le monde, pour ceux qui bossent. Tout ce que l'on a, on l'a bossé* »¹⁴.

Cet extrait d'entretien montre que même la *baraka*, le pouvoir attribué par Dieu à l'homme saint ne se transmet pas si on ne travaille pas. Le travail, aujourd'hui souvent assimilé à l'argent est devenu une valeur centrale des migrants mourides ; ce sont principalement eux qui l'injectent dans la confrérie. Lors des « collectes » effectuées par les *dahira-s* pour les travaux de la mosquée et de l'hôpital à Touba ou encore pour l'organisation du pèlerinage, les *taalibé-s* migrants payent souvent au

12 Même si les recherches sur les textes de *Cheikh Ahmadou Bamba* concluent en un ascétisme modéré.

13 Entretien avec Moussa, Marseille, septembre 2000.

14 Entretien avec Fallou Lô et Saloum Diagne, Marseille, février 2000.

minimum cinq fois plus que les *taalibé-s* non migrants. De la même façon qu'un homme paye plus qu'une femme, il y a une hiérarchie dans les sommes versées.

Ainsi de nouveaux enjeux apparaissent autour de « l'argent » légitimant aussi les conditions souvent difficiles des migrants ayant besoin régulièrement de prouver leur utilité à la confrérie et à leurs *Cheikh-s*, même s'ils ne peuvent être physiquement à Touba.

Ces interactions complexes entre travail/prière et argent/salut, provoquées notamment par les mobilités de ces hommes et de ces femmes, convoquent la redéfinition d'un nouvel ethos à travers l'invention d'un mythe de « l'entre-deux » producteur de formes originales de religiosité, de recomposition de la doctrine originelle. Ces adaptations sont le résultat de l'état d'esprit paradoxal dans lequel s'est construit l'entrepreneur migrant mouride : d'un côté la solidarité religieuse et communautaire et de l'autre l'individualisme lié au commerce et à la mobilité. Pour corriger ce paradoxe, le « croire » du migrant va s'adapter aux situations comme nous allons l'observer à travers l'itinéraire d'une commerçante qui concilie son parcours religieux et économique par l'intercession des miracles.

LES MIRACLES DU MOURIDISME

Il existe aujourd'hui dans la migration des routes qui permettent de se ressourcer spirituellement. La captation de la *baraka* est l'occasion pour le *taalibé* de se rendre dans diverses villes où sont organisées des cérémonies religieuses mourides, à l'occasion de célébrations lignagères (petits *magal-s*), du grand *magal*¹⁵ ou de visites des *Cheikh-s* itinérants (Bava, 2002). Ces nouvelles routes se constituent afin de mobiliser diverses ressources religieuses, mais se confondent souvent avec la recherche de nouvelles marchandises ou de nouveaux contacts pour « affaires ».

Les *Cheikh-s* mourides servent d'intermédiaires entre les hommes et Dieu via le prophète Muhammad. Entre les *Cheikh-s* et leurs *taalibé-s*, l'intercession se manifeste notamment par des miracles et des vœux exaucés, grâce à un véhicule intermédiaire : la *baraka*, force surnaturelle qui se transmet dans le lignage d'un homme saint. Il y a dans le mouridisme des codes et des pratiques collectives, mais il y a aussi, comme dans tout islam mystique, une part importante d'expérience émotionnelle et affective pour le *taalibé*. Dans l'espace lointain de la migration, il n'est pas toujours évident pour celui-ci de « récupérer » cette *baraka*. C'est pour cette raison que les visites des *cheikh-s* sont des moments indispensables où les *taalibé-s* viennent se ressourcer, capter la *baraka*, et essayer de la conserver, dans des bouteilles ou une étoffe touchée par le *cheikh*. La *baraka*, signe de réussite pour la majorité des *taalibé-s* est également, par la force spirituelle qu'elle suggère, un instrument, une technique

15 Le grand *magal* de Touba est une célébration particulièrement suivie qui donne lieu aujourd'hui au plus grand pèlerinage de la confrérie à Touba (Bava, S. et Gueye, C., 2001). On célèbre ce jour-là le premier départ en exil de *Cheikh* Ahmadou Bamba. Outre le pèlerinage à Touba ce *magal* est organisé dans toutes les villes de migration.

pour se rapprocher de la confrérie et de Touba. Si un proche se rend à Touba pour un événement particulier comme le grand *magal* par exemple ou simplement pour visiter sa famille et son marabout, il reviendra porteur de *baraka* pour ceux qui sont restés, lesquels lui ont demandé de transmettre leurs prières à Sérigne Touba. La *baraka* ne représente « physiquement » rien et pourtant elle voyage à travers les hommes et se répand pour assurer la présence de la confrérie hors des frontières du territoire saint de Touba. L'émotion qu'évoque cette substance se perçoit d'autant plus que le *taalibé* se sent loin de Touba. La *baraka* est nécessaire pour les *taalibé-s* et les miracles que sa possession est susceptible de provoquer cimentent les itinéraires religieux de ces commerçants.

Le parcours de *Cheikh Ahmadou Bamba*, comme plus tard celui de sa descendance est accompagné de miracles. Lors de ses exils, Sérigne Touba pria sur les eaux alors que les colons voulaient l'empêcher de s'exécuter sur le navire qui le menait au Gabon ; il réussit également à endormir un lion, que les colons avaient envoyé dans sa cellule à Saint-Louis, en lui récitant des prières. Les hommes saints ont la faculté d'accomplir des miracles ce que l'on peut retrouver dans tous les parcours de saints soufis. Les récits des miracles se font régulièrement lors d'événements dans la confrérie ou lors de discussions collectives. Ils sont sans cesse enrichis de nouvelles anecdotes et le décor du lieu du miracle est dépeint dans les moindres détails. Ces récitations de miracles sont reproduites dans l'évocation d'aventures personnelles des *taalibé-s* mourides. Il y a aujourd'hui chez les mourides un langage de l'expérience religieuse qui relève d'un genre littéraire spécifique entre la poésie mystique des soufis et les épopées chantées par les griots. Ainsi, dans les entretiens et histoires de vie, il y a chez les *taalibé-s* un moment où la personne va s'exprimer avec une grande « émotion ». La parole est accompagnée d'un fort trouble qui peut se lire sur le visage, dans le regard et les gestes du narrateur, les yeux se ferment à demi et les larmes montent. Le récit de miracle est devenu une forme classique dans les narrations des *taalibé-s* mourides.

Le portrait de Mame Ndiaye illustre bien la position du *taalibé* mouride gérant sa religion entre plusieurs espaces et la convoquant pour de multiples usages. Mame Ndiaye projette une dimension soufie, liée à sa pratique religieuse, sur des projets de vie dans le monde et plus précisément sur son parcours migratoire.

Le miracle de Mame Ndiaye ou la symbolique d'une réussite

Mame Ndiaye est originaire de Dakar. Sa mère, de confession mouride, a quitté définitivement Paris pour Marseille au début des années quatre-vingts, exerçant un petit commerce sur les marchés de la ville. Mame Ndiaye, de père tidjane, s'est quant à elle convertie au mouridisme à l'âge de 18 ans. C'est en se rendant à Touba que ses vœux furent exaucés. Son choix était fait, ce qu'on lui avait dit sur Sérigne Touba se confirmait. C'est sur ce récit de conversion que nous allons revenir mais avant il faut comprendre le contexte. À la fin des années soixante-dix, Mame Ndiaye, rejoint sa mère à Paris afin de poursuivre des études en BTS de

secrétariat. Elle vivra durant cette période dans un internat de jeunes filles en région parisienne. Sa mère, seule à travailler, ne pouvant plus lui payer des études, Mame se dirige vers le commerce, rapportant des cosmétiques achetés en Belgique, puis des tissus à des amies parisiennes. Mame connaît les *khassaïdes*¹⁶ que chantait sa mère. Elle connaît aussi les jeunes Mbacké Mbacké¹⁷, revenant du Caïre et qu'elle a rencontrés à Paris lors de leurs passages. Tout cela lui est familier même si son père est tidjane¹⁸ et qu'elle se dit tidjane. De retour à Dakar pour des vacances elle se retrouve bloquée, sans billet d'avion pour rentrer en France. Pour voir les amies et sa famille, Mame Ndiaye prolonge son séjour et se retrouve ainsi sans billet d'avion pour la France alors qu'elle a rendez-vous à la préfecture à Paris pour renouveler sa carte de séjour et qu'elle doit reprendre ses cours.

Elle raconte l'été de ses 18 ans et de sa conversion : « *Dans ma famille, mon père n'est pas mouride c'est ma mère qui est mouride, et moi la religion, le mouridisme quoi, je l'ai connu quand j'avais 18 ans. Je suis partie à Dakar en vacances et comme j'entendais parler de Touba, de Touba tout le temps bon... je suis partie à Dakar pour un mois et je suis restée pour au moins 2 mois et comme ça j'ai perdu mon billet. J'étais tellement désespérée et je me suis dit, bon écoute, je vais aller à Touba. Quand je suis venue à Touba pendant le voyage j'ai eu mes règles et j'ai demandé et on m'a dit : "vous pouvez pas rentrer dans la mosquée". J'étais devant la porte de la mosquée à genou et je parlais comme si quelqu'un était en face de moi, et je dis à Sérigne Touba : "moi je vous connais pas c'est la première fois que je viens, donc j'ai un problème là je suis venue en vacances et j'ai plus mon billet". Je lui explique comme ça que j'ai un peu menti à mes parents qui m'attendaient en France et qui me demandaient 'quand-est-ce que tu rentres' ? Et je leur avais dit que je n'avais pas de problèmes que j'avais mon billet, etc... Je suis donc partie là bas (Nda : à Touba) un vendredi, c'était le début du mois et il fallait que j'aille à Paris, que je sois à Paris le 14, j'avais mes études et j'avais mes papiers et je devais être à la préfecture le 16, donc j'étais là et je demandais comme ça tu vois, je demandais et je pouvais pas parler avec personne parce que mes parents ils allaient pas m'envoyer le billet ou quoi, je suis restée c'est mon problème et j'ai dit, franchement il me faut le billet je sais pas comment mais là je te prie de me... tu vois avec une bonne foi (quand Mame parle de sa foi, elle a les larmes aux yeux et son regard s'intensifie voulant montrer que ces pratiques sont puissantes, que le mouridisme a un pouvoir surnaturel, étonnant mais efficace). Après, je suis retournée à Dakar, le samedi et le dimanche, je suis allée chez ma sœur et là, je rencontre un ami que j'ai pas vu depuis "x" années, il me dit : "Mais Mame Ndiaye depuis longtemps que je t'entends à Dakar, je t'ai pas vu (...) et t'es pas encore rentrée ?" Je lui dis, écoute, je suis pas rentrée parce que j'ai pas de billet, il me dit "oh tu rigoles mais où tu es ?" Je lui dis, je suis chez ma mère et il*

16 Les khassaïdes sont des poèmes écrits par Cheikh Ahmadou Bamba.

17 Les Mbacké Macké sont les membres issus du lignage direct de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, le fondateur de la confrérie.

18 La Tidjaniyya est la confrérie numériquement la plus représentée au Sénégal, elle est fortement implantée au Maghreb et en Afrique Subsaharienne.

me dit “je passerai te voir”. Le lundi, ce monsieur est venu me voir et il me dit : “mais tu me disais que tu n’avais pas de billet, tout ça là mais tu rigoles ou quoi ?”, Ecoute, je te mens pas, je sors mon billet, je devais rentrer depuis 2 semaines, donc maintenant j’ai mes papiers j’ai mon rendez-vous à la préfecture et tout, mais je peux pas en parler à la maison parce que sinon... Il me dit “de toute façon quand est ce que tu veux partir” Je lui dit il faut que je parte samedi là j’ai rendez-vous lundi à la préfecture et je dois reprendre mes cours aussi. Il me dit : “de toute façon on verra”. C’était un lundi ; le mardi, mercredi, ce monsieur est passé chez moi, a laissé une enveloppe et il est reparti, j’arrive à la maison ma tante me dit que j’ai une enveloppe et elle est grosse cette enveloppe, j’ouvre l’enveloppe et qu’est ce que je vois un billet A/R Paris valable un an et 150.000 cfa ».

Quand je demande à Mame ce qu’elle en a pensé, elle me répond : « *Moi, dans ma tête, il n’y a pas de hasard, je suis partie prier à Touba le vendredi et le dimanche je l’ai vu et le jeudi, il m’a amené cette enveloppe. Quand j’ai ouvert l’enveloppe, j’ai pleuré tu vois, j’ai pleuré et je me suis dit dans ma tête que ce qu’on disait sur Sérigne Touba, que quand vraiment tu as la foi et que tu pries, hé ben ça marche, et là je me suis dit : tu vois celui-ci c’est quelqu’un (Nda : en parlant de Sérigne Touba). À partir de ce jour-là, j’ai dit à ma tante, écoute : je vous vois tout le temps prier l’autre marabout mais ce qui est vrai c’est que celui-là c’est quelqu’un et je leur ai expliqué tout le problème. »*

Elle raconte à la suite qu’en rentrant à Paris elle est allée voir le fils de Sérigne Mourtada Mbacké, Abdoul Aziz, qui faisait ses études au Caire et passait régulièrement à Paris. Elle lui raconta son aventure en lui disant que son grand-père : « *c’est vraiment quelqu’un* ». Abdoul Aziz lui expliqua alors en détail, les miracles que Sérigne Touba avaient déjà réalisés, la prière sur la mer notamment. Alors Mame Ndiaye lui demanda d’être son marabout car, chaque fois qu’elle avait des moments difficiles, elle avait étrangement des pensées envers lui. De plus elle n’avait pas honte de lui confier qu’elle ne connaissait pas le mouridisme car « *le mouridisme tu vois, moi c’est la foi qui m’y a emmené, c’est pas la famille* ». Depuis ce jour-là : « *Chaque année où je pars à Dakar, je te jure, je vais à Touba, je vais à la mosquée, je fais le ziyâra, c’est à dire que je vais prier dans tous les tombeaux de ses enfants, et en dernier je vais à son tombeau parce qu’on dit que si tu vas prier chez lui avant tout, le temps que tu vas faire le tour tu vas tout perdre.* »

Plus tard Mame Ndiaye, qui avait déjà une fille avec son premier mari, s’était remariée et n’avait toujours pas d’enfant. Au Sénégal elle décide de se rendre au *magal* de Mame Diarra Bouso (la mère de Sérigne Touba) à Prokhorane. Elle dit avoir ressenti le besoin d’y aller : « *Tu sais que chaque magal on dit que si on t’appelle, tu dois être là-bas. J’avais toutes mes affaires de prêtes et j’attendais le chauffeur. Entre temps un ami m’a aussi proposé de m’emmener, mais j’ai refusé. Le chauffeur est arrivé avec deux heures de retard et on est arrivé tard. On dit que là-bas (à prokhorane) quand tu pries, tu demandes juste un vœu que tu veux vraiment et ça marche. Moi, je suis restée douze ans sans avoir de petits à part ma grande fille et j’avais envie d’un garçon. Alors j’ai dit : Mame Diarra, je suis juste*

venue te demander, je veux un garçon. Presque un an après au moment du magal, Mamour était né, c'est comme ça là-bas, tu as un seul vœu, pas n'importe quoi, un vœu qui vient du plus profond de ton cœur. »

Sérigne Touba est intervenu à d'autre moment dans sa vie notamment lorsqu'elle faisait du commerce. Mame allait chercher des marchandises en Italie et, la première fois où elle est partie, toute seule, en train, au moment de passer la frontière au retour, elle a serré la photo de Sérigne Touba sur sa poitrine en faisant des prières et là : « *j'avais l'impression qu'il était avec moi, je croyais que je devenais folle, et là cette année je t'assure, j'ai fait beaucoup de pognon là-bas. »*

Mame est devenue mouride, elle cotise au *dahira* des femmes, se rend parfois aux grands événements, mais en temps normal elle pratique chez elle et se rend à Touba dès que ses affaires (son commerce) la conduisent au Sénégal. Chez elle, comme dans son ancienne boutique, elle a disposé au mur des portraits de Sérigne Touba et des différents khalifes. Elle « *enseigne Sérigne Touba à ses enfants* », comme elle le précise et les enfants se sentent mourides. C'est un « miracle » qui l'a conduit au mouridisme et cela correspond à sa manière de vivre sa religion, Mame la vit plus individuellement par des demandes personnelles ou en famille, mais se déplace également dans les grandes cérémonies organisées à Marseille, comme pour le *grand magal* ou pour la venue annuelle de Sérigne Mourtada Mbacké, un des deux derniers fils vivant de Sérigne Touba et donc abondamment porteur de *baraka*.

Mame Ndiaye, dans son récit de conversion, explore les différentes possibilités qu'offre la « puissance religieuse » de Sérigne Touba et devient mouride. Par la suite elle vit et formule ses demandes de manière paisible, elle connaît la force de Sérigne Touba et sait qu'elle peut lui demander des grâces au gré des situations. Le miracle permet de personnaliser le rapport au mouridisme. Comme les *cheikh-s*, il arrive aux *taalibé-s* de vivre des expériences miraculeuses grâce à la *baraka* mouride. Cette expérience d'une dimension émotionnelle intense a pour mérite de pouvoir reproduire l'expérience affective mouride dans toute circonstance. La *baraka* et les miracles permettent au croyant de conserver pour soi un concentré « d'efficacité mouride » qu'il pourra réutiliser individuellement¹⁹. Ainsi, grâce à cette force, dans laquelle peut puiser le *taalibé*, s'il vient régulièrement se ressourcer à Touba ou auprès des *cheikh-s* itinérants dans les villes de migration, le mouridisme peut produire ses effets en dépit de la distance qui les sépare de Touba. Le *taalibé* trouve à travers la *baraka* donnée par un *cheikh* un mode de communication presque direct, presque immédiat avec le divin dans n'importe quel lieu et lors de différentes occasions. La force qui se transmet par l'intermédiaire de la *baraka* relie le groupe des mourides dispersé dans le monde et « fait territoire » : lorsque le *taalibé* la ressent, il sait d'autant plus qu'il est mouride, qu'il appartient à une communauté et qu'il doit aux *cheikh-s* de

19 Sable, *tchouray* (encens), tissus, amulettes, bouteille d'eau., etc., le tout imprégné de *baraka*.

le guider. Dans les faits, le *taalibé* n'entre pas en contact direct avec Dieu, il se contente de l'intermédiation d'un *cheikh*. Il formule, par des prières, des demandes directes au fondateur de la confrérie, à son *cheikh* ou à un autre *cheikh* mouride²⁰.

Les rencontres avec les *cheikh-s*, la *baraka* et les récits de miracles, mettent en évidence la dynamique de l'expérience religieuse des migrants qui ont appris à utiliser des « véhicules » spécifiques pour garder le plus souvent un lien avec la hiérarchie mouride, mais aussi et surtout avec l'efficacité des saints, nécessaire en affaire. Ces éléments sont des instruments de communication et de diffusion qui paraissent parfaitement adaptés au contexte migrant de la population mouride où les ressources religieuses sont mobilisées pour affronter les difficultés économiques.

DE LA MULTIPLICITÉ DES USAGES SOCIAUX DU CROIRE

La migration, et l'« entre-deux » qu'elle compose, conduit à de véritables constructions dont le religieux semble être un bon vecteur. Les itinéraires des *taalibé-s* commerçants mourides sont truffés d'incertitudes et l'on aperçoit en les écoutant que des « miracles » les ont guidés, leur ont permis d'orienter leur parcours vers tel ou tel lieu, de repérer la bonne occasion en « affaire », ou encore de faire la « bonne rencontre au bon moment ». Tout comme le réseau familial et villageois peut guider les choix des migrants, les *taalibé-s* orientent parfois leur entreprise au gré des routes religieuses en partant en quête de *baraka* lors des événements religieux. La recherche de *baraka* est un moteur pour le *taalibé* migrant qui veut réussir dans ses affaires. En quelques années et en se délocalisant, le mouridisme est passé d'un ethos du travail et d'une entreprise religieuse communautaire à une éthique de la réussite économique inscrite dans des parcours religieux et une recherche spirituelle plus individualisée sans coupure avec la matrice qu'est Touba.

20 Cette forme de religiosité peut se généraliser à tous les Sénégalais musulmans. Quand un marabout vient à Marseille, qu'il soit tidjane ou mouride, cela n'empêche pas certains de s'y rendre, même s'ils ne sont pas de la même confrérie car ils croient à la *baraka*.

Références bibliographiques

- ANDÉZIAN Sossie (2001) *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, CNRS Éditions, Paris.
- APPADURAI Arjun (2001) *Après le colonialisme*, Paris, Payot. (Traduction de l'ouvrage *Modernity at large. Cultural Dimensions of globalization*, 1996.)
- BAVA Sophie (2000) Reconversions et nouveaux mondes commerciaux des Sénégalais mourides à Marseille, *Hommes et Migrations*, n° 1224, pp. 46-55.
- BAVA Sophie et GUEYE Cheikh (2001) *Le grand magal de Touba. Exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme*, *Social Compass*, vol. 48, n° 3, pp. 421-438.
- BAVA Sophie (2002) *Routes migratoires et itinéraires religieux. Des pratiques religieuses des migrants sénégalais mourides entre Marseille et Touba*, thèse de troisième cycle, EHESS.
- BAVA Sophie (2002) Entre Touba et Marseille : le mouride migrant et la société locale », in M-C Diop (sous la dir.de), *La société Sénégalaise entre le local et le global*, Paris, Karthala, pp. 579-594.
- BERTONCELLO Brigitte et BREDELOUP Sylvie (1999) Le Marseille des marins africains, *Revue Européenne de Migrations Internationales*, (15) 3, pp. 177-197.
- BREDELOUP Sylvie (1992) Itinéraires africains de migrants sénégalais, *Hommes et Migrations*, n° 1160, pp. 16-22.
- BREDELOUP Sylvie (2001) Marseille, carrefour des mobilités africaines », in Michel Péraldi (sous la dir. de), *Cabas et containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*, Paris, Maisonneuve et Larose et MMSH, pp. 65-106.
- COPANS Jean (1980) *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Éd. Le Sycomore.
- COPANS Jean (2000) Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie, *Afrique Contemporaine*, n° 194, pp. 24-32.
- CORTEN André (1999) *Alchimie politique du miracle. Discours de guérison divine et langue politique en Amérique Latine*, Paris, Éd. L'univers du Discours.
- COULON Christian (1981) *Le marabout et le prince : Islam et pouvoir au Sénégal*, Éd. Pédone.
- COULON Christian (1986) Women, Islam, and baraka, in D.B. Cruise O'Brien et Christian Coulon Éd.s., *Charisma and brotherhood in African Islam*, Clarendon Press, Oxford, pp. 113-133.
- CRUISE O'Brien Donald (1970) Le *taalibé* mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise, *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol X, n° 40, pp. 562-578.
- CRUISE O'Brien Donald (1971) *The Mourides of Senegal : the political and economic organization of an islamic brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.
- CRUISE O'Brien Donald (1974) Don divin, don terrestre : l'économie de la confrérie mouride, *Archives Européennes de Sociologie*, tome XV, pp. 82-100.
- CRUISE O'Brien Donald (1975) *Saints and politicians : essays in the organization of a senegalese peasant society*, Cambridge University Press, London ; African Studies series, 15.
- CRUISE O'Brien Donald (1976) « A versatile charisma : The Mouride brotherhood 1967-1975 », *Archives Européennes de Sociologie*, tome XVIII, 1, pp. 84-106.
- CRUISE O'Brien Donald (1981) La filière musulmane : confréries soufies et politique en Afrique Noire, *Politique Africaine*, n° 4, pp. 7-30.
- EBIN Victoria (1990) Commerçants et missionnaires : une confrérie musulmane sénégalaise à New-York, *Hommes et Migrations*, n° 1132, pp. 25-31.
- EBIN Victoria (1992) À la recherche de nouveaux « poissons ». Stratégies commerciales mourides par temps de crise, *Politique Africaine*, n° 45, pp. 86-99.
- EBIN Victoria (1993) Les commerçants mourides à Marseille et à New-York. Regards sur les stratégies d'implantation, in E. Grégoire et P. Labazée (sous la dir. de), *Grands commerçants*

- d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains* », Paris, Karthala-Orstom, pp. 101-123.
- DIOP A. Moustafa (1985) Les associations murid en France, *Esprit*, n° 102, pp. 197-206.
- DIOP A. Moustafa (1990) L'émigration murid en Europe, *Hommes et Migrations*, n° 1132, pp. 21-31.
- DIOP A. Moustafa (1990) Le mouvement associatif négro-africain en France, *Hommes et Migrations*, n° 1132, pp. 15-20.
- DIOP Momar Cumba, (1980) *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Université de Lyon, Thèse de troisième cycle.
- DIOP Momar Cumba, (1982) Les affaires mourides à Dakar, *Politique Africaine*, n° 45, *Le Sénégal : La démocratie à l'épreuve*, pp. 90-100.
- DUMONT Fernand (1975) *La pensée religieuse de Cheikh Ahmadou Bamba*, Les Nouvelles Dakar-Abidjan, Éditions Africaines.
- EVERS-ROSANDER Eva (2000) *African islam and islam in Africa*, Ohio University Press.
- GLICK SCHILLER N., BASCH L., BLANC-SZANTON C. (1994) *Nation and Bound. Transnational projects, post-colonial predicament and deterritorialized nation states*, Amsterdam, Gordon and Breach publishers.
- GUEYE Cheikh (1997) Touba : les marabouts urbanisants, in M. Bertrand et A. Dubresson Édts., *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*, Paris, Karthala, pp. 179-203.
- GUEYE Cheikh (1999) *L'organisation de l'Espace dans une ville religieuse : TOUBA*, Thèse de nouveau régime, Strasbourg.
- HERVIEU-LÉGER Danièle et CHAMPION Françoise (1990) *De l'émotion en Religion*, Paris, Centurion.
- HERVIEU-LÉGER Danièle (1993) *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf.
- HERVIEU-LÉGER Danièle (1999) *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion.
- KONÉ Daouda (1995) Noirs Africains et Maghrébins ensemble dans la ville, *Revue Européenne des migrations Internationales*, volume 11, n° 1, pp. 99-113.
- KONÉ Daouda (1996) *Les mobilités des Noirs africains dans l'aire métropolitaine marseillaise*, thèse de Sociologie, Université de Toulouse-Le-Mirail.
- PÉRALDI (2001) L'esprit de bazar : mobilités transnationales maghrébines et sociétés métropolitaines. Le comptoir démantelé, in Michel Péraldi (sous la dir.de) *Cabas et containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*, Paris, Maisonneuve et Larose et MMSH, pp. 32-64.
- RICCIO Bruno (2000) Spazi transnationali : esperienze senegalesi, *Afriche e orienti*, n° 3/4, pp. 16-25.
- ROSS Eric (1995) Touba : a spiritual metropolis in the modern world, *Revue Canadienne d'Études Africaines*, Vol. 29, n° 2, pp. 222-259.
- ROSS Eric (1996) *Tûba, an African Eschatology in Islam*. Thèse de doctorat de philosophie, Université du Québec.
- SALEM Gérard (1981) *De Dakar à Paris, des diasporas d'artisans et de commerçants. Étude socio-géographique du commerce sénégalais en France*. Thèse de doctorat de troisième cycle, EHESS.
- SALEM Gérard (1981) De la brousse sénégalaise au Boul'Mich : le système commercial mouride en France, *Cahiers d'Études africaines*, 81-83, XXI-I-3, pp. 267-288.
- SCHMIDT DI FRIEDBERG Ottavia (1994) *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- SCHMIDT DI FRIEDBERG Ottavia (1994) Le réseau sénégalais mouride en Italie, in Gilles Kepel Édts., *Exils et royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques.

- SCHMIDT DI FRIEDBERG Ottavia (1995) Les Burkinabé et les Sénégalais dans le contexte de l'immigration ouest-africaine en Italie, *Mondes en développement*, Tome 23, n° 91, pp. 67-80.
- SUAREZ Navaz, L. (1995) Les Sénégalais en Andalousie, in Sylvie Bredeloup Éd., *Mondes en développement*, Tome 23 *Dynamiques migratoires et recompositions sociales en Afrique de L'Ouest*, pp. 55-65.
- TALL SÉRIGNE Mansour (1995) Les investissements immobiliers des émigrants sénégalais, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 10, n° 3, pp. 137-151.
- TARRIUS Alain (1993) Territoires circulatoires et espaces urbains. Différenciation des groupes migrants, *Annales de la Recherche Urbaine*, n° 59-60, pp. 50-60.
- TARRIUS Alain (1995) Naissance d'une colonie : un comptoir commercial à Marseille, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 11, n° 1, pp. 21-52.
- VILLALON L.A. (1992) *Islam and the State West Africa : disciples and citizens in Fatick, Senegal*, Unpublished Phd dissertation, University of Texas.
- VILLALON L.A. (1993) A case study in the establishment of a senegalese religious clientele, *Africa*, vol. 63, n° 1, pp. 80-101.
- VILLALON L.A. (1995) *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.

De la « *baraka* aux affaires » : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides

Sophie BAVA

Les migrants sénégalais mourides ont opéré par leur mobilité une mutation autour d'un des mythes fondateur de la confrérie mouride, le rapport travail/prière. Ces transformations reflètent les évolutions contemporaines du dispositif religieux mouride qui s'est délocalisé et adapté au gré des routes migratoires de ses *taalibé-s*. Sur ces routes économiques vont se construire des itinéraires religieux et inversement. De la sorte, il existe aujourd'hui dans la migration des routes qui permettent de se ressourcer spirituellement. La captation de la *baraka* est l'occasion pour le *taalibé* de se rendre dans diverses villes où sont organisées des cérémonies religieuses mourides. Ces nouvelles routes se constituent afin de mobiliser diverses ressources religieuses, mais se confondent souvent avec la recherche de nouvelles marchandises ou de nouveaux contacts pour « affaires ». Si les pratiques religieuses s'adaptent en migration, c'est pour offrir au *taalibé* qui se retrouve loin de la ville sainte de Touba, les moyens de profiter des bienfaits spirituels du mouridisme. En contre-partie certains disciples privilégient la recherche de gain comme garantie de salut. Ainsi on peut observer une certaine mutation d'un ethos économique-religieux autour du travail à une éthique de la réussite économique inscrite dans les parcours religieux.

From *Baraka* to Business : The Economic-Religious Ethos and Transnationalism among Senegalese Mouride Migrants

Sophie BAVA

Through migration, Senegalese Mourides have managed to effectuate a metamorphosis in the relation between work and prayer centered around one of their founding myths. This transformation reflects the contemporary evolution of the Mouride religious setup that has been delocalized and adapted in relation to the migratory routes of its *taalibé-s*. Religious itineraries are constructed along these economic routes and vice-versa. Thus, today there exists migratory routes that also allow spiritual replenishment. Obtaining the *baraka* is an opportunity for the *taalibé* to go to a number of cities where Mouride religious ceremonies are organized. These new routes are set up so as to mobilize various religious resources, but are a means of mobilizing new commodities or new contacts for « business ». If religious practices adapt to migration, they also offer the *taalibé* who finds himself far from the holy city of Touba the means of profiting from the spiritual benefit of Muridism. On the other hand, certain disciples give priority to the quest for material gain as a guarantee of salvation. In the economic-religious ethos around work, one can observe a certain shift towards an ethic of economic success inscribed in religious itineraries.

De la « *baraka* a los negocios » : ethos económico-religiosos y transnacionalidad de los emigrantes senegaleses « múrídos »

Sophie BAVA

Debido a su movilidad, los emigrantes senegaleses « mourides » han introducido una mutación importante en uno de los mitos fundadores de la cofradía : la relación entre trabajo y plegaria. Estas transformaciones reflejan las evoluciones contemporáneas del dispositivo religioso « múride » el cual se ha deslocalizado y adaptado a la evolución de las rutas migratorias de sus *taalibé-s*. A lo largo de estas rutas económicas se han ido construyendo itinerarios religiosos (proceso que existe también en sentido inverso), de tal manera que hoy en día existen rutas migratorias que permiten la renovación espiritual. La captación de la *baraka* es la ocasión para el *taalibé* de acudir a diversas ciudades en las que se organizan ceremonias religiosas « múrídas ». Estas nuevas rutas se articulan de forma que movilizan diferentes recursos religiosos, a pesar de que a menudo se confunden con la búsqueda de nuevas mercancías o de nuevos contactos para los negocios. Si las prácticas religiosas se adaptan a la migración, es para ofrecer al *taalibé* que se encuentra lejos de la ciudad santa de Touba, los medios para aprovechar los beneficios espirituales del « múridismo ». En contra partida, ciertos discípulos privilegian la búsqueda del beneficio como garantía de salvación. Puede observarse, en definitiva, una mutación del ethos económico-religioso ligado al trabajo a través del desarrollo de una ética del éxito económico inscrito en el recorrido religioso.