Éducation comparée / nouvelle série, n°21, pp 29 - 54

1816-2016 : deux siècles de tension à propos de la mendicité des talibés des écoles coraniques au Sénégal[1]

Jean-Émile Charlier
et
Oana Marina Panait
Université catholique de Louvain
Belgique

RÉSUMÉ

Jusqu'à aujourd'hui, tous les efforts visant à interdire la mendicité des talibés au Sénégal ont échoué. Considérée jadis comme indispensable à leur éducation religieuse et morale des talibés, leur mendicité a été combattue par les pouvoirs publics depuis le début du XIXe siècle. Par l'analyse des archives coloniales, cet article propose de retracer le processus par lequel la mendicité des talibés a été construite comme un problème public dans un premier temps par les colonisateurs français et, dans un deuxième temps par les autorités indépendantes soutenues depuis les années 1990 par les organisations internationales. Il présente les différents registres mobilisés au fil des deux derniers siècles pour la justifier ou en demander l'interdiction.

MOTS CLÉS

mendicité, talibés, écoles coraniques, problème public, Sénégal

ABSTRACT

Until today, all efforts to ban *talibés* begging in Senegal have failed. Since the beginning of the 19th century, the public authorities have started to fight against this practice, which was considered once as an essential step in the religious and moral education of the *talibés*. Based on the analysis of colonial archives, this article presents the process through which the French colonizers and then the independent authorities, supported by international organizations after 1990, have constructed the *talibés* begging as a public

1 Cet article a été développé dans le cadre de l'Action de recherche concertée ARC-Sertis financée par l'Université catholique de Louvain (2016-2020).

problem. It examines the different registers that have been mobilized over the last two centuries by different categories of actors in order to justify this practice or to ask for its prohibition.

KEYWORDS
begging, *talibés*, Quranic schools, public problem, Senegal

Introduction

Depuis la restitution du Sénégal à la France en 1816 (de Benoist 2008), la mendicité des talibés a fait l'objet de multiples dénonciations et de nombreuses mesures ont été prises pour l'interdire ou ne l'autoriser qu'à des conditions très restrictives. Beaucoup d'observateurs ont pensé que l'accord conclu le 29 décembre 2016 entre les autorités nationales et des représentants des familles religieuses, des associations de maîtres coraniques, d'imams et de prédicateurs, d'organisations de la société civile, des juristes et des parlementaires sur le « projet de loi portant statut du "daara" » annonçait la fin de ce long combat. Ce projet de loi, qui connaît depuis 2013 un parcours difficile, stipulait, dans sa première version, l'interdiction de la mendicité des talibés et c'est le premier texte qui le faisait sans ambiguïté ni réserve depuis l'indépendance. En son article 16, il prévoyait de sanctionner les responsables de *daara* qui font mendier leurs apprenants[2]. L'accord du 29 décembre 2016 a été dénoncé en mars 2017, ce qui a empêché l'adoption du « projet de loi portant statut du "daara" ». La version amendée de ce projet de loi, adoptée en Conseil de ministres en juin 2018, ne reprend plus l'article 16.

L'article propose de retracer le processus par lequel la mendicité des talibés a été construite comme problème public par le colonisateur d'abord, par les autorités indépendantes ensuite, soutenues depuis les années 1990 par les organisations internationales. Il met en lumière la genèse de la mise à l'agenda public de la mendicité des talibés, identifie les acteurs qui y ont contribué, présente les conditions qui l'ont favorisée et observe son évolution. Il confronte les arguments

2 *Projet de loi portant statut du « daara »* (s.d.). http://www.drouss.org/web/Required/book/projetdeloistatutdaara.pdf, consulté le 3 mai 2017.

utilisés depuis le XIXe siècle pour requérir cette mise à l'agenda public aux arguments qui font de la mendicité une étape indispensable de la quête spirituelle et de la socialisation du jeune sénégalais.

En décrivant l'évolution socio-historique de la définition du problème public de la mendicité des talibés, l'article met en évidence les glissements des registres mobilisés pour la défendre ou en demander l'éradication. Il interprète ces glissements au départ de la notion de « migration d'objet » développée par Charlier et Croché (2013) et Charlier (2015), qui désigne le processus au terme duquel une pratique, une situation, un phénomène acquièrent une autre signification que celle qui leur était initialement donnée. Cette notion s'inscrit dans une « sociologie du dispositif » développée par une équipe de chercheurs qui s'est réapproprié le concept foucaldien de dispositif (Foucault 1994) et s'est proposé de l'opérationnaliser en sciences politiques et sociales (Croché 2010, D'Angelo 2013, Imaniriho 2015, Souto Lopez 2016, Panait 2017).

Cet article exploite à nouveaux frais une partie du matériel récolté notamment aux Archives nationales d'outre-mer (ANOM) et à l'Institut fondamental d'Afrique noire de Dakar (IFAN) par Oana Panait qui a soutenu une thèse sur la constitution de la mendicité des talibés sénégalais en problème public (Panait 2017). Il s'appuie également sur des textes réglementaires relatifs à la mendicité et à la mendicité des talibés publiés depuis le XIXe siècle.

La transformation de la mendicité des talibés en problème public au XIXe siècle

La mise à l'agenda public de la mendicité et du vagabondage au début du XIXe siècle

La mendicité des talibés est attestée dans la région sénégambienne à partir du XVIIe siècle (Ware 2014). Francisco de Lemos Coelho, voyageur portugais, a décrit la recherche de l'aumône des élèves étudiant le Coran auprès d'un maître coranique (*id.*). Il l'a interprétée comme un rituel chargé d'une dimension religieuse, intégré au quotidien des élèves.

En 1830, René Caillié (1830) a observé le même rituel, dont il a lui aussi relevé l'aspect religieux et qu'il a présenté comme une stratégie de protection contre les agressions dont les élèves pouvaient être victimes pendant leurs voyages d'études. Le rituel décrit par Caillié

était spécifique aux Sénégalais qui se rendaient auprès d'érudits dans des centres régionaux d'étude de l'islam et qui assuraient leur subsistance par la mendicité (Ware 2009). Pour la classe cléricale, cette mendicité était un signe de distinction identitaire, des valeurs d'ascétisme, de piété et de pauvreté unanimement appréciées y étaient associées (*id.*). Caillié a mis en lumière la distinction que faisaient les populations entre cette mendicité et celle à laquelle s'adonnaient des individus qui l'avaient constituée en moyen de survie. Pour les décrire, il employa les termes de « mendiants », de « vagabonds » et de « parasites incommodes ». Il qualifia la mendicité de comportement honteux, relevant de l'oisiveté et entraînant le désordre public.

En 1846, Anne Raffenel (1846 : 304), officier du Commissariat de la Marine, fit de la mendicité un trait particulier des « Maures et [de] tous les nègres [qui] sont excessivement mendiants ». Son analyse ne s'embarrassa pas des distinctions repérées par Caillé, il considéra que la pratique locale du don n'était qu'un « raffinement de mendicité » (*ibid.*). Une année plus tard, Héricé (1847), conseiller général de Saint-Louis, utilisa l'argument du manque de discernement « de l'indigène de Saint-Louis [qui] est charitable par excès » (*id.* : 10) et qui peut « se priver de [son] pain pour le donner aux mendiants » (*ibid.*) pour dénoncer l'effet négatif des « mendiants infirmes qui se traînent de maison en maison » (*ibid.*) sur la situation économique de l'île. Il attira l'attention sur l'impact que cette « foule rampante et infecte » (*ibid.*) pouvait avoir sur l'image de la ville. Ces considérations racistes et morales qui faisaient du travail une vertu ont été utilisées à différentes reprises par les autorités coloniales pour justifier leur combat contre la mendicité.

Dans les premiers temps de leur installation en Sénégambie, les Français se sont montrés sévères par rapport aux « mendiants professionnels », beaucoup plus compréhensifs par rapport aux talibés mendiants. Leur politique rejoignait ainsi la distinction locale entre mendicités qu'avait repérée Caillé, même si elle se nourrissait de références transposées terme à terme d'Europe. Il y existait en effet des ordres religieux mendiants et les autorités publiques y luttaient depuis trois siècles contre la mendicité et le vagabondage. L'apparition des ordres religieux mendiants est attachée aux évolutions de l'Église. C'est pour « lutter par la parole contre l'hérésie et vivre pauvrement, nus comme le Christ nu, de la mendicité » (Bertrand 2004 : 1) que des

moines ont décidé de « sortir du monde clos du couvent » (*ibid.*) pour s'installer dans l'espace urbain des sociétés occidentales à partir du XIII^e^ siècle. Leur choix de vivre dans la pauvreté l'a transformée en valeur sociale et la mendicité a acquis une respectabilité par sa dimension religieuse (Bertrand 2010).

Le combat contre la mendicité et le vagabondage amorcé aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles en Europe occidentale a également influencé le regard que les administrateurs coloniaux ont posé sur les mendiants dans la région sénégambienne au début XIX^e^ siècle. Dans la France de l'époque, les autorités publiques luttaient contre ces comportements qu'elles jugeaient non conformes au code moral (Gutton 1973) et qu'elles associaient à « l'oisiveté » (*id.* : 26), terme employé pour désigner « une vie sans règle, que seules les passions conduisent, sans recours à la raison » (*ibid.*). La lutte contre l'oisiveté privilégiait l'enfermement des adultes mendiants et vagabonds (*id.*) et des enfants en situation d'errance (Jullia 1998) dans des hôpitaux et leur mise au travail. Cette politique visait à éduquer les mendiants à la valeur du travail et au code moral qui découlait des principes de la religion chrétienne. Dans les hôpitaux, ils étaient formés à différents travaux manuels et familiarisés à leurs devoirs de bons chrétiens (Gutton 1973). L'enfermement était une pénitence par laquelle les mendiants se rachetaient d'avoir été fainéants (*id.*). Les enfants errants étaient considérés comme « porteurs des germes de la fainéantise et de l'impiété » (Jullia 1998 : 12), ils étaient enfermés dans des hôpitaux où ils suivaient le même programme de rééducation que les adultes mendiants (*id.*).

En 1840, les administrateurs français ont fondé un Commissariat de Police à Saint-Louis. Sa mission était de surveiller les individus dont les comportements et les activités contrevenaient aux normes que les Français voulaient imposer (*id.*). Il s'agit là de la première mesure que l'administration coloniale, soucieuse d'imposer son ordre sur le territoire (Diop 1997) a adoptée dans la perspective de faire de la mendicité un problème public. Elle a poursuivi le 27 avril 1848, en adoptant un décret relatif à la répression de la mendicité et du vagabondage dans les colonies (*id.*). Dès ses premières lignes, ce décret illustre la valorisation du travail dans le code moral par les autorités françaises. L'article 1^er^ du décret prévoit que « [t]ous vagabonds, gens sans aveu ou mendiants, seront mis à la disposition du Gouvernement

pour un temps déterminé, dans les limites de trois à six mois, selon la gravité des cas » (Schmidt 2000 : 987). Pendant cette période, il est prévu qu'ils seront « employés au profit de l'État, à des travaux publics, dans des ateliers de discipline » (*id.*). Pour Thioub (1999), les mesures d'enfermement prévues rappellent les mesures carcérales, ce qui montre que les autorités coloniales ont assimilé les mendiants et les vagabonds à des délinquants. Ces mesures ne faisaient aucune référence explicite à la mendicité des talibés.

La décision d'enfermer et de mettre les mendiants au travail est liée au projet de valoriser au mieux le territoire. En 1847, Héricé a demandé aux autorités coloniales de trouver des solutions au manque d'implication de certaines catégories d'individus dans la vie économique de la colonie. Le conseil d'administration de la colonie est revenu sur cette question le 9 septembre 1850 et a décidé d'accorder au maire de Saint-Louis l'autorisation d'expulser « les personnes notoirement connues comme mendiants ou vagabonds » (Conseil d'administration Sénégal et dépendances 1850) et « la population flottante qui ne mendie ni ne vagabonde ostensiblement, mais qui ne travaille pas et qui vit aux dépens de l'hospitalité des habitants » (*id.*).

Les Français, « grands orchestrateurs »[3] de la mendicité des talibés comme problème public

C'est à partir de la deuxième moitié du XIX[e] siècle que l'administration coloniale a cessé d'être sensible à la dimension religieuse de la quête d'aumône des talibés, qu'elle a désormais interprétée comme une mendicité semblable aux autres, ce qui en a fait un problème public exigeant une intervention des autorités. L'abbé David Boilat (1853), fonctionnaire chargé de l'inspection générale de l'instruction publique au Sénégal et dépendances, a été un des premiers à juger sévèrement la mendicité des talibés et à attaquer l'éducation coranique. En 1853, il a demandé l'interdiction des écoles coraniques et a condamné sans appel la mendicité. Selon Boilat, les talibés « passent le plus précieux temps de leur jeunesse à n'apprendre qu'à lire le Koran, à mendier le matin, de porte en porte », sans apprendre un métier (*id.* : 208). Devenus adultes, « habitués à la

3 Nous avons retenu l'expression de Knoepfel & coll. (2006 : 142).

mendicité, et ne recevant plus d'aumônes, ils deviennent voleurs et s'adonnent à toute sorte de vices » (*ibid.*).

De nombreuses analyses réfutent radicalement cette approche. Présentes en Afrique de l'Ouest avant l'arrivée des Français, les *daaras* assuraient la transmission d'un savoir religieux, une éducation et une socialisation respectueuses des principes islamiques (Mbacké 1994, Gandolfi 2003). Leur programme, qui a été conservé après l'indépendance (Ndiaye 1985), se résumait à l'apprentissage du Coran (Ware 2014). Selon Iba Der Thiam (2013), ancien ministre de l'Éducation nationale, la mission des *daaras* était de préparer le talibé « à devenir un régulateur social, un ouvrier du développement, un juge et un arbitre, un guide et un leader, prêt à s'impliquer dans toutes les nécessités sociales et dans tous les combats au service de sa communauté ». Elles proposaient de contribuer à la mise en place d'« un modèle social humble, discret, poli, effacé, résistant et stoïque » (*id.*). L'enfant devait apprendre « à vivre avec peu, à partager avec d'autres, à faire don de sa personne à sa communauté, à oublier les privilèges qu'il pouvait tenir de son origine sociale » (*id.*) et à résister « aux durs labeurs de la vie, à la faim, à la soif » (*id.*). Pour y parvenir, les maîtres coraniques recouraient à diverses « techniques d'inculcation qui visent la domestication du corps et de l'esprit » (Gandolfi 2003 : 265), dont la mendicité, les travaux dans les champs, des pratiques disciplinaires, etc. (Ware 2014).

Indépendamment de l'appréciation morale ou pédagogique qui peut être portée sur elle, la mendicité peut être analysée comme une technique éducative attachée à une vision particulière de la socialisation (Ware 2004) qui préparait le talibé « à affronter toutes sortes de difficultés qui pourraient lui arriver dans l'avenir » (Dia 2012 : 353). Pour Mbaye Thiam, historien et archiviste sénégalais, la mendicité des talibés s'inscrivait dans la pédagogie de l'école coranique, qui se présentait comme un lieu d'éducation qui apprenait aux enfants « au-delà du savoir, à avoir des comportements sociaux, des attitudes sociales, du respect d'une certaine forme de société »[4]. La mendicité inculquait à l'enfant un « savoir vivre » qui le préparait à bien s'intégrer dans sa société (*id.*). Elle cultivait chez l'enfant des

4 Entretien avec Mbaye Thiam. Historien et archiviste, École des bibliothécaires, archivistes et documentalistes de Dakar de l'Université Cheikh Anta Diop, Dakar, 26 avril 2016.

vertus appréciées, telles que l'humilité et la solidarité, elle lui apprenait aussi « à tuer en lui des défauts sociaux », comme l'orgueil ou la suffisance (*id.*). À travers la mendicité, le *daara* cherchait aussi à entraver la reproduction des inégalités sociales et à renforcer les liens communautaires. Tout apprenant, quelles qu'aient été ses origines sociales, devait « prendre sa sébile et faire les maisons pour demander à manger » (*id.*). La mendicité permettait « aux uns et aux autres de cultiver l'égalité, de casser les barrages et les murs qui [les] séparent selon la stratification sociale » (*id.*). En mettant en commun la nourriture récoltée, les enfants apprenaient le sens du partage, ce qui devait contribuer à renforcer un modèle de solidarité sociale où personne n'est laissé pour compte. Devenu adulte, l'enfant était censé se souvenir de son expérience et perpétuer un modèle communautaire où chacun pouvait « trouver les moyens de sa survie » (*id.*).

La position de l'abbé Boilat est celle d'un témoin bien informé : né à Saint-Louis en 1814 d'une mère *signare* et d'un père français (Mouralis 1995), il a été pris en charge par l'Église catholique après la mort de ses parents et envoyé en France en 1827 pour y suivre une formation religieuse. C'est à cette époque qu'est apparue en Europe occidentale une préoccupation pour l'enfance dans les sphères familiale et publique. La réforme de la morale chrétienne entamée au XV^{e} siècle a participé à une réévaluation, amplement décrite par P. Aries (1973), de la place de l'enfant au sein de la famille, du rapport entre la famille et les enfants et du rôle de l'école dans la socialisation de l'enfant. Quand il est rentré au Sénégal en 1842, Boilat a jaugé les situations qu'il y a rencontrées avec les critères occidentaux de son temps.

C'est le cas aussi de Faidherbe, premier gouverneur à chercher à réglementer la mendicité des talibés. Aucun des deux n'en a pris en compte la dimension religieuse qu'elle avait pour les populations locales. Dans une lettre adressée au ministre de la Marine et des Colonies en 1855, Faidherbe a annoncé sa volonté de combattre la mendicité des talibés, qu'il a associée à la délinquance (Bouche 1974). Cette décision est à mettre en perspective avec son projet d'instaurer l'ordre dans la colonie, de limiter l'influence des marabouts sur l'éducation des enfants et sa crainte relative au dynamisme de l'islam. Selon Faidherbe, les marabouts éduquaient les enfants « dans l'horreur du travail et des blancs » (Faidherbe 1855 cité par Bouche 1974 : 290). Ils leur apprenaient à devenir plus tard « des mendiants,

des voleurs et de mauvais marabouts comme eux » (*ibid*.). En 1856, il s'est dit inquiet par rapport à l'augmentation du nombre des musulmans en Sénégambie, écrivant au ministre de la Marine et des Colonies que « [t]ous les indifférents se font musulmans, et même des noirs élevés dans la religion chrétienne l'abandonnent » (Faidherbe 1856 cité par Bouche 1974 : 284).

Le 25 novembre 1856, Faidherbe a demandé au conseil d'administration de la colonie d'interdire la mendicité des talibés, décrite comme « une espèce d'impôt en nature » prélevé pour le compte des marabouts « quelquefois d'une manière inconvenante » (Conseil d'administration Sénégal et dépendances 1857). À ses yeux, « ces bandes de petits mendiants qui parcourent la ville le matin » (*id*.) faisaient obstacle à une bonne gestion de l'espace public. En acceptant de chercher des solutions, le conseil d'administration a implicitement admis que la mendicité des talibés était un problème public.

Le 28 novembre 1856, fort du soutien du conseil d'administration, Faidherbe a interdit la mendicité à Saint-Louis[5]. C'est la première fois que la quête d'aumône des talibés est assimilée aux autres formes de mendicité, et devient de ce fait un délit puni par la loi. Pour justifier sa décision, Faidherbe a réutilisé les arguments de la protection des populations locales contre les mendiants envahissants, de la cherté des vivres, du respect de l'ordre public et du code moral. Il s'est par ailleurs hasardé sur le terrain religieux en soutenant que la mendicité « est aussi contraire à la religion musulmane » (*id*.). Le 20 janvier 1857, le ministre de la Marine et des Colonies (1857) a approuvé sa décision d'interdire la mendicité à Saint-Louis. Le 4 mars 1957, Faidherbe a informé le ministre que l'interdiction de la mendicité avait « radicalement coupé court à cet abus » (Gouvernement du Sénégal 1857). Il n'a pas caché qu'elle a suscité la grogne des marabouts, en soulignant qu'il n'y a eu « ni résistance ni mécontentement appréciable » (*id*.) de la part de la population.

Pour Bouche (1974 : 290), la volonté de Faidherbe d'interdire la mendicité des talibés est le résultat de la transposition d'un code de valeurs qui place « le travail au sommet des vertus sociales ».

5 FONDS MINISTÉRIELS 1814 À 1910. SÉNÉGAL ET DÉPENDANCES XI (1856). *Décision qui défend la mendicité à Saint-Louis, le 28 novembre 1856*. Moniteur du Sénégal et dépendances-Journal officiel, le 2 décembre 1856, no 56, 1ère année.

L'interprétation qu'elle livre est plausible quand on examine les mesures prises dans la métropole pour éduquer les mendiants et les vagabonds au travail. Sa lecture mérite d'être complétée en prenant en compte les propos violemment opposés à l'islam qui s'énoncent à l'époque. Pour Boilat, « c'est Mahomet, c'est sa religion absurde et rétrograde qui a tout détruit […] une religion […] qui promet à ses adeptes des voluptés charnelles pour récompenses ne pouvait que s'étendre rapidement : l'état d'ignominie, de stupidité, de servitude, de corruption dans lequel sont plongés les peuples soumis à la loi de Mahomet en est une démonstration évidente » (Boilat 1853 : 232). Carrère & Holle décrivent l'islam comme « une doctrine dont l'effet est de maintenir ou de rejeter les noirs dans la barbarie » (1855 : 15-16) et ils ajoutent : « Qu'on ne vienne pas, au Sénégal, parler de tolérance, de liberté des cultes […] N'oublions pas qu'ici, nous sommes en présence de races livrées à des instincts grossier, alimentés par une religion abrutissante » (id. : 360).

La violence de ces attaques donne du crédit à l'hypothèse selon laquelle pendant la colonisation, la lutte contre la mendicité des talibés a aussi été une lutte contre l'islam et ceux qui l'enseignaient. Au XIX^{e} siècle, l'administration coloniale se méfiait beaucoup des marabouts et a pris des mesures diverses pour entraver leur action par l'interdiction de la mendicité des talibés, par le contrôle des *daaras*, par la surveillance des activités des marabouts étrangers, y compris de ceux qui soutenaient le projet colonial et entretenaient des bonnes relations avec l'administration.

Héricé (1847) a proposé d'interdire l'entrée à Saint-Louis aux marabouts. Boilat (1853) a écrit que certains marabouts étaient des imposteurs rusés et trompeurs qui avaient la capacité de monter les jeunes qu'ils éduquaient, en l'absence de tout contrôle public, contre l'administration coloniale. Carrère, chef du service judiciaire et Holle, administrateur colonial ont rendu les marabouts sénégalais et l'islam responsables d'une prétendue décadence des populations en Sénégambie (Carrère & Holle 1855). Ils ont proposé des mesures visant à contrecarrer l'influence des marabouts et éviter l'expansion de l'islam : réglementation de l'exercice de la profession de marabout, expulsion des marabouts étrangers, programme d'ouverture d'écoles laïques avec obligation faite aux parents musulmans d'y envoyer leurs

enfants (*id.*) et destruction de la mosquée de Saint-Louis (Bouche 1974).

En adoptant le 22 juin 1857 un premier arrêté sur le fonctionnement des écoles coraniques, Faidherbe a repris une des propositions de Carrère et Hole (Bouche 1974). Cet arrêté a été suivi de trois autres adoptés en 1870, 1896 et 1903, qui furent autant d'échecs de l'administration coloniale dans son projet de subordonner les *daaras* au contrôle public et d'interdire la mendicité des talibés (Panait 2016). Ces textes montrent un glissement de la lecture qui est faite de la mendicité des talibés : dénoncée initialement comme un obstacle à une bonne gestion de l'espace public, elle est désormais envisagée aussi comme un des volets de la gestion des écoles coraniques.

La gestion des quêtes d'aumône au début du XX^e^ siècle : paravent de la lutte contre l'expansion de l'islam

Les Français ne se sont pas limités à tenter d'interdire la mendicité des talibés. Au cours de la première décennie du XX^e^ siècle, ils ont cherché à réglementer toutes les quêtes d'aumône à dimension religieuse par des mesures visant à établir un contrôle administratif sur les activités des marabouts étrangers et à freiner l'expansion de l'islam sur le territoire colonial.

Le 3 mars 1906, Camille Guy, lieutenant-gouverneur du Sénégal a proposé de restreindre le droit qui avait été précédemment accordé au marabout mauritanien Saad Bou de faire des tournées de collecte d'aumônes sur le territoire de la colonie[6]. Il voulait surveiller les déplacements de ses talibés au Sénégal, considérés dangereux pour la sécurité publique (*id.*). Cette décision peut surprendre dans la mesure où Saad Bou était de longue date un allié fidèle de l'administration coloniale (D'Angelo 2013). Héritier de Muhammad Fadil, fondateur de la branche *Fadiliya* de la confrérie *Quadiriya*, il a été le premier leader religieux à collaborer étroitement avec les Français (*id.*). Il a encouragé les populations à se soumettre au projet colonial et a pourvu aux besoins des troupes françaises lors de la conquête de la Mauritanie (*id.*). Malgré cela, l'administration coloniale a continué à se méfier de

6 FONDS AOF DU HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE EN AOF (1906a). *Circulaire au sujet du Cheick SAAD BOU et de ses talibés du Gouverneur des Colonies et Lieutenant-Gouverneur du Sénégal aux Administrateurs des cercles de Louga, Tivaouane, Thiès, Saint-Louis*, le 3 mars.

lui. Sa réputation auprès des populations sénégalaises et l'influence qu'il exerçait sur les rois *wolof* et les grandes familles *tooroodo* (*id.*) lui donnaient une puissance redoutable. En cherchant à contrôler ses agissements au Sénégal, l'administration coloniale a montré qu'elle continuait de soupçonner les leaders confrériques de propagande anti-française et qu'elle craignait leur capacité à susciter la révolte contre la domination française.

C'est une même crainte qui, le 1er juillet 1906, a conduit William Ponty, lieutenant-gouverneur du Haut-Sénégal Niger, à inciter les administrateurs de la colonie à surveiller les marabouts étrangers qui faisaient des tournées religieuses. Redoutant leur capacité de fomenter des troubles, il a criminalisé les tournées religieuses, les qualifiant d'« escroqueries et de chantages » (*id.*). Il a considéré qu'elles ne faisaient qu'apporter aux marabouts étrangers, associés à des « charlatans et fauteurs de trouble » (*id.*), des profits de « valeur considérable : des chevaux, des ânes, des vaches, des sommes d'argent en espèces » (*id.*). La volonté de l'administration coloniale de réglementer la circulation des marabouts étrangers sur le territoire des colonies visait aussi à contenir l'expansion de l'islam, qui constituait la dernière force qui résistait encore à la colonisation après la destruction de la structure sociale organisée par les chefferies. Le 27 septembre 1906, Ernest Roume, gouverneur général de l'Afrique occidentale française (AOF), s'est déclaré préoccupé par l'« importance du mouvement islamique dans les colonies »[7] et les dangers que les tournées religieuses posaient au projet colonial. Il a proposé aux lieutenants-gouverneurs des colonies de l'AOF une réglementation unique des tournées religieuses visant à les contrôler. La réouverture du débat sur l'interdiction des tournées religieuses en 1911[8] atteste que les mesures proposées n'ont pas donné les résultats escomptés.

7 FONDS AOF DU HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE EN AOF (1906b). *Circulaire aux Lieutenant-Gouverneurs de la part du Gouverneur Général de l'AOF a.s.* [au sujet] *de la nécessité de réglementer les quêtes religieuses*. no 21, Gorée, le 27 septembre.

8 FONDS AOF DU HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE EN AOF (1911). *Lettre du Gouverneur des Colonies et Lieutenant-Gouverneur du Sénégal au Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française. Présentation d'un projet de décret sur l'interdiction des souscriptions et des quêtes*. Saint-Louis, le 19 août.

Les redéfinitions successives du problème public de la mendicité des talibés au XX^e^ siècle

Paul Marty et le changement de la politique coloniale à l'égard de la mendicité des talibés

L'arrivée de Paul Marty à la tête du Service des affaires musulmanes de l'Afrique occidentale française en 1913 a contribué à un changement radical de politique par rapport à la mendicité des talibés. Spécialiste de l'islam subsaharien, il a rédigé un rapport d'inspection qui a transformé l'image des *daaras* de « sites dangereux de socialisation des potentiels musulmans radicaux [en] entreprises inoffensives exploitées par des charlatans ignorants » (Ware 2014 : 201). Il a recommandé aux autorités coloniales de mettre en place une « politique de conciliation » avec les écoles coraniques (Marty 1914 : 85). Pour lui, le *daara* était une structure éducative adéquate « en pays islamisé [qui devait] être respectée telle que l'ont créée la mentalité et la tradition des peuples sénégalais » (*id.* : 80). Il recommanda la levée de l'interdiction de la mendicité des enfants en rappelant qu'elle était largement pratiquée dans les sociétés occidentales du Moyen Âge. Il l'a resituée dans son environnement social local, arguant que les fruits de la mendicité et des autres travaux réalisés par le talibé constituaient la « véritable rémunération du marabout, fixée par la coutume » (*id.* : 59). L'interdiction de la mendicité et des corvées équivalait à « supprimer l'école elle-même [car] la très grande majorité des parents ne [payerait] jamais pour faire instruire ses enfants » (*id.* : 78).

Des devoirs des élèves de l'École normale William Ponty attestent que la mendicité représentait, aux débuts de l'islamisation de la région sénégambienne, le moyen par lequel les esclaves, premier groupe converti à l'islam, parvenaient à faire donner une instruction coranique à leurs enfants (Médoune s.d.). Ils les confiaient « à des marabouts qui leur enseignaient la religion et les faisaient travailler en paiement de leur peine » (*id.*). La tradition interdisait que l'enseignement du Coran soit rétribué : « Aucune somme ne doit être réclamée à celui qui quitte famille, argent, [plaisirs] pour venir connaître Dieu et son prophète » (*id.*). Afin d'assurer la survie du *daara*, les talibés donnaient à leur maître les aumônes qu'ils allaient quémander chaque matin (*id.*). Des chercheurs sénégalais confirment que l'absence de rétribution des maîtres coraniques et le régime d'internat spécifique au *daara* sont à l'origine de la mendicité des

talibés (Ndiaye 1985, Dramé 2013). Des maîtres coraniques estimaient que l'éducation coranique était une tâche sacrée qui ne pouvait pas être soumise à l'échange monétaire (Ndiaye 1985), d'autres étaient conscients du manque de moyens des parents du milieu rural et ne demandaient pas de rémunération (Mbacké 1994). Dans tous les cas, la solution était de demander aux enfants de ramener de quoi assurer leur subsistance et celle de leur marabout.

Le projet de Marty était de donner aux populations « la paix religieuse et morale » (*id.* : 85) et de garantir aux autorités coloniales « la tranquillité politique nécessaire » (*ibid.*). Selon lui, les talibés faisaient des « quêtes » « en général discrètes, [qui] amusent les gens du quartier, ne gênent personne, profitent aux enfants autant qu'au marabout, et constituent un côté plutôt intéressant de la civilisation locale » (*id.* : 78). En utilisant le terme de « quête », Marty a dissocié les sollicitations des talibés de la mendicité et de la délinquance. Il a ainsi produit une « migration d'objets » (Charlier & Croché 2013), la mendicité des talibés est devenue une pratique exotique à fort ancrage culturel qui ne présentait plus aucun danger pour la société.

Les conseils de Marty ont été d'autant plus aisément entendus que le Kaiser Guillaume, auto-proclamé protecteur de tous les musulmans, était soupçonné de vouloir soutenir des rébellions dans les colonies françaises à la veille de la Première Guerre mondiale (Arnoulet 1984) et qu'il était utile de s'assurer de leur loyauté. Il faut ajouter que suivre les recommandations de Marty permettait de sortir du cycle des mesures inefficaces de lutte contre la mendicité des talibés et de s'inscrire dans le droit fil du projet colonisateur que Ferry avait énoncé en 1885 mieux que par les politiques répressives testées sans succès auparavant.

D'Angelo (2013) montre que le 28 juillet 1885, Jules Ferry a activé un dispositif impérial dont l'objectif était de construire, après la défaite de la France à Sedan en 1870, un empire colonial français capable de rivaliser avec les empires allemand et britannique. La réussite de ce projet dépendait de la mise en place d'une entité homogène où les colonies étaient amenées à jouer un rôle politique. L'administration coloniale a été incitée à collaborer avec les autorités religieuses. Une dynamique « d'échange de services » (*id.* : 150) s'est mise en place, qui garantissait aux autorités coloniales le maintien de l'ordre social, la loyauté des populations et un certain contrôle sur les leaders

confrériques. Les religieux bénéficiaient quant à eux d'avantages symboliques et matériels, et les interventions du pouvoir colonial dans leur sphère d'influence sont devenues plus discrètes (*id.*). Après des décennies de tâtonnements, l'administration coloniale a ainsi ajusté sa politique à l'égard des *daaras* aux orientations stratégiques du « dispositif impérial ». Elle a cessé de dénoncer la mendicité des talibés et d'intervenir dans la manière dont les marabouts organisaient l'éducation religieuse des enfants (Bouche 1974).

Jusqu'à l'indépendance, la mendicité des talibés n'a plus été considérée comme un problème public. La difficulté de qualifier leur demande d'aumône et de la ranger dans une catégorie comprenant d'autres activités comparables a toutefois perduré, ce qui a interdit d'en assurer un traitement cohérent. Certaines autorités coloniales ont recouru au terme de « quête » tout en affirmant que la mendicité des talibés était « un encouragement à la paresse et l'une des affaires plus grandes du maraboutisme » (Cercle du Sine-Saloum 1915). D'autres ont utilisé indifféremment les termes de « sollicitation d'aumône » et de « mendicité » et ont hésité entre le respect de cette pratique pour sa dimension religieuse et sa répression au nom de l'ordre public (Administrateur Dakar 1934 cité par Diop 1997 : 1144). Elles ont demandé que comme toute autre forme de travail, la mendicité des talibés soit régulée, en l'occurrence par une loi relative à « la protection des enfants employés dans les professions ambulantes » (*ibid.*). Elles ont toutefois incité à la prudence, reconnaissant qu'« une telle mesure [était] contraire aux coutumes religieuses des indigènes musulmans chez qui la mendicité par ou pour les marabouts est considérée comme un acte pieux » (*ibid.*).

La remise de la mendicité des talibés à l'agenda public après l'indépendance

À partir de 1960, les autorités indépendantes se sont mobilisées derrière le projet politique de construire la nation sénégalaise. La mendicité des talibés est rapidement apparue comme un obstacle à la gestion de l'espace public qu'elles entendaient organiser (Collignon 1984, Diop 1997, Faye & Thioub 2003). En 1964 et 1975, elles ont adopté des lois interdisant la mendicité aux mineurs de moins de 18 ans et sanctionnant les tuteurs qui les font mendier (Chehami 2006, Gouvernement du Sénégal 2013). En 1965, elles ont adopté l'article 245

du Code pénal, qui interdit toute forme de mendicité, à l'exception du « fait de solliciter de l'aumône aux jours, dans les lieux et dans les conditions consacrées par les tradition religieuses »[9]. Cet article a introduit une distinction entre une mendicité autorisée parce que liée à la religion et une mendicité interdite parce que dénuée de dimension transcendante. Les critères permettant de faire la distinction entre ces formes de mendicités sont restés très imprécis, ce qui a eu pour conséquence qu'il a été à peu près impossible de sanctionner les maîtres coraniques qui faisaient mendier leurs élèves (Collignon 1984, Ndiaye 1985).

La dimension religieuse liée à leur quête d'aumône n'a pas protégé très longtemps les talibés qui ont été considérés au cours des années 1970 à l'instar des autres mendiants (Ndiaye 1985). Ils ont été qualifiés d'« encombrements urbains » en 1972 parce qu'ils apparaissaient comme des entraves à la doctrine qui misait sur le tourisme pour assurer le développement du pays (Diop 1997). Pour le président Senghor, il était indispensable de faire la distinction entre les talibés et les « faux talibés qui mendient, quand ils devraient être à l'école » (Faye & Thioub 2003 : 101). Le Conseil national du 18 janvier 1975 assimila les talibés mendiants à la délinquance et l'insécurité publique en les présentant comme des individus « de plus en plus agressifs et, à l'occasion, malfaisants, [qui] pour parvenir à leurs fins […] n'hésitent pas à introduire des allumettes dans les serrures de votre voiture ou du sucre dans votre essence quand ils ne crèvent pas vos pneus » (Ndiaye 1985 : 160). Une année plus tard, Senghor fixa 1979 comme date butoir pour l'élimination de la mendicité en insistant sur le fait qu'elle ne pouvait pas être associée aux religions monothéistes qui « recommandent la charité [mais] n'ont jamais institué la mendicité » (Léopold Senghor 1976 cité par Thiam 2013). Pour lui, la mendicité n'était qu'une « tare des sociétés anciennes » qu'il fallait combattre en adoptant des mesures ajustées en fonction « de l'âge, la situation et les circonstances [des mendiants], les peines [allant] de la prison au centre de rééducation » (*id.*). Les talibés mendiants sont devenus les cibles

9 *Code pénal Sénégal*, http://www.droit-afrique.com/images/textes/Senegal/Senegal%20-%20Code%20penal.pdf, consulté le 13 février 2017.

des mesures répressives et de réinsertion sociale, dont les résultats sont restés mitigés (Collignon 1984, Diop 1997, Faye & Thioub 2003).

Le talibé mendiant est devenu un problème social pour une partie de la société sénégalaise. Des romanciers, des islamologues (Samb 1972, 1973 ; Ndiaye 1985 ; Mbacké 1994), des metteurs en scène (Traoré 1975, Sow Fall 1979) ont dénoncé la responsabilité du *daara* et du maître coranique dans la perpétuation de la mendicité des talibés. Les autorités sénégalaises ne sont pas restées insensibles à la mobilisation d'élites nationales contre la mendicité des talibés et elles ont proposé en 1977 et 1978 de réformer l'enseignement coranique (Ndiaye 1985, Ware 2014). Elles ont alors pris des initiatives sans lendemain pour standardiser et réformer le fonctionnement des *daaras* (Lewandowski & Niane 2013, Ndiaye 1985). Pour Ware (2014), elles ont hésité à avancer sur ce dossier car elles ont craint que les autorités religieuses les accusent de vouloir intervenir dans les *daaras* pour attaquer l'islam.

Le changement de l'approche de la mendicité des talibés aux débuts des années 1990

Au début des années 1990, appuyées par l'UNICEF, les autorités publiques ont modifié leur approche de la mendicité des talibés. En 1992, elles ont mis en œuvre un Projet de réhabilitation des droits des talibés mendiants qui a eu pour effet de les intégrer à la catégorie occidentale des enfants de la rue (Perry 2004). Ce changement de politique est à mettre en perspective avec l'adoption de la Convention relative aux droits de l'enfant par les Nations unies en 1989 (Nations unies 2012) et le lancement de la politique internationale de l'Éducation pour tous en 1990 (UNESCO 1990). Ces textes ont provoqué une nouvelle « migration d'objet » qui a transformé la mendicité des talibés en un problème public relevant de la protection de l'enfance. Les autorités sénégalaises ont été amenées à ajuster progressivement leur législation nationale et leurs modalités d'intervention sur la mendicité des talibés afin de répondre aux exigences internationales liées au respect des droits de l'enfant (OIT, UNICEF & Banque mondiale 2007).

Au cours des années 2000, les autorités nationales ont adopté deux stratégies parallèles : l'interdiction de la mendicité et la réforme du *daara*. L'adoption de la loi n° 2005-06 relative à la lutte contre la traite des personnes a considéré que les talibés étaient forcés de mendier et

que les autorités devaient donc gérer un problème public lié à la traite des personnes. Cette avancée législative a été suivie par des mesures de renforcement du dispositif institutionnel et des interventions ponctuelles de retrait des talibés des rues, dont les effets sont restés limités. En parallèle, les autorités publiques ont lancé différents projets de modernisation et de réglementation des *daaras* qui visent l'objectif de la scolarité primaire universelle (Panait 2017, Charlier et coll. 2017).

Conclusion

Voici deux siècles que la mendicité des talibés est considérée comme un problème par les autorités politiques, coloniales d'abord, nationales ensuite. Au cours de certaines périodes, des initiatives ont été prises en grand nombre pour interdire ou réglementer cette mendicité, elles ont toutes été inefficaces ; au cours d'autres périodes, les autorités ont préféré s'abstenir de toute intervention. Ces dernières années, la pression internationale a été forte sur le Sénégal pour qu'il interdise définitivement la mendicité des talibés. D'innombrables réunions d'information et de concertation ont été organisées sur tout le territoire par les autorités soutenues par des ONG, des accords ont été engrangés, puis aussitôt dénoncés et les talibés continuent de mendier dans les rues des grandes villes sénégalaises.

Un des éléments frappants à l'examen de ces deux siècles de tension est la constance avec laquelle les autorités publiques ont émis des avis exclusivement négatifs sur la mendicité des talibés. La seule exception est Paul Marty, qui a eu un discours complaisant en rangeant la quête d'aumône des enfants parmi les pratiques folkloriques. Son objectif était politique, il s'agissait de se concilier les leaders religieux pour garantir la loyauté de la colonie, ce qui exigeait de faire des concessions. Hormis la parenthèse historique au cours de laquelle les recommandations de Marty ont orienté les politiques, toutes les périodes ont connu des dénonciations plus ou moins virulentes du caractère inacceptable de la mendicité des talibés. La dénonciation, pour être recevable, doit toutefois s'appuyer sur des justifications, il ne suffit pas d'affirmer que la mendicité des talibés est inacceptable, il faut encore et surtout expliquer pourquoi. Les arguments mobilisés à travers le temps ont régulièrement été revus, leur seul point commun est qu'ils appartiennent tous à une rationalité occidentale importée

dans le pays. Dans le désordre, il a été question de gestion urbaine, de développement du tourisme, de rationalisation de l'enseignement, de respect des droits universels des enfants. L'objet « mendicité des talibés » a ainsi été déplacé d'un univers à un autre pour en prouver le caractère inacceptable. Jusqu'ici, c'est sans succès.

Les marabouts qui font mendier leurs talibés ont pour eux la force d'une coutume qui est acceptée par la très grande majorité de la population. Fortement critiqués à certaines périodes, les marabouts ont été amenés à produire des discours défensifs, qui tendent eux aussi à mobiliser des arguments appartenant à divers registres. Il est question de respect de l'initiative privée, de la nécessité de trouver les moyens de faire subsister les *daaras*, de la bonne préparation qu'ils assurent à l'insertion des talibés dans la société sénégalaise, etc. Les arguments se renouvellent en fonction des périodes. Celui de l'efficacité de la mendicité dans la formation morale et sociale des Sénégalais, qui était encore régulièrement mis en avant voici une dizaine d'années (Charlier 2004, 2006) est devenu inaudible. Pour Dia (2012 : 322) « la mendicité n'est plus considérée, par les *seriñ-daara*, dans leur majorité, comme étant une forme d'éducation des *taalibe* ». Pourtant, les talibés continuent de mendier dans les rues.

Une des difficultés que rencontrent les autorités dans leur lutte contre la mendicité des talibés est qu'elle a longtemps camouflé une lutte contre l'islam. Les maîtres coraniques en sont bien conscients et n'hésitent pas à accuser les autorités politiques de vouloir s'en prendre à la religion dès qu'ils tentent de réglementer le fonctionnement des *daaras*. Dans ces conditions, les autorités hésitent à prendre des mesures fermes pour interdire la mendicité des talibés et ne manquent aucune occasion d'affirmer leur attachement à l'islam et de souligner la nécessité d'en assurer la transmission aux jeunes générations. Ces autorités doivent composer avec deux logiques incompatibles, portées par des acteurs intransigeants et incapables de faire des concessions. L'une exige l'interdiction immédiate de la mendicité, l'autre le droit d'utiliser tous les moyens nécessaires pour assurer la socialisation religieuse des enfants. Pour compliquer les choses, ces autorités ne peuvent se permettre de s'aliéner les acteurs qui exigent l'application totale de ces logiques : se couper des maîtres coraniques leur ferait perdre toute légitimité aux yeux de la population ; refuser d'aller dans le sens préconisé par la communauté internationale risquerait de

priver le pays d'aides dont il a un besoin impératif. Elles construisent dès lors des politiques qui visent à donner des gages aux uns et aux autres, ce qui les fait paraître contradictoires et confuses.

Bibliographie

ARIÈS, P. (1973). *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*. Paris : Seuil.

ARNOULET, F. (1984). Les Tunisiens et la première guerre mondiale (1914-1918). *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 38, 47-61.

BENOIST, J.R. de (2008). *Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XV^e siècle à l'aube du troisième millénaire*. Paris/Dakar : Karthala/Clairafrique.

BERTRAND, P. (2004). *Commerce avec dame Pauvreté. Structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIII^e-XIV^e s.)*. Genève : Libraire Droz.

BERTRAND, P. (2010). La fondation des ordres mendiants : une révolution ?. In de Cevins, M.-M., & Matz, J.-M. *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin (1179-1449)* (pp. 195-204). Rennes : Presses universitaires de Rennes.

BOILAT, D. (1853). *Esquisses sénégalaises : physionomie du pays, peuplades, commerce, religions*. Paris : Imprimerie de L. Martinet.

BOUCHE, D. (1974). *L'enseignement dans les territoires Français de l'Afrique Occidentale de 1871 à 1920* (Thèse de doctorat en histoire). Lille : Université de Lille III.

CAILLIÉ, R. (1830). *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale précédé d'observations faites chez les maures brakas, les nalous et d'autres peuples ; pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*. Paris : Imprimerie royale.

CARRÈRE, F., & HOLLE, P. (1855). *De la Sénégambie française*. Paris : Librairie de Firmin Didot frères, fils.

CERCLE DU SINE-SALOUM (1915). *Lettre à Paul Marty*, 21 juillet.

CHARLIER, J.-É. (2004). Les écoles au Sénégal : les modèles et leurs répliques. *Cahiers de l'ARES*, 3, 35-53.

CHARLIER, J.-É. (2006). La voie de Dieu. Enseignement religieux et insertion socioprofessionnelle au Sénégal. *Les cahiers de l'association Tiers-Monde*, 21, 77-84.

CHARLIER, J.-É. (2015). Les disciplines dans le « grand chambardement » : « fourbi de la qualité », migration des objets et effacement des frontières. In Gorga, A. & Leresche, J.-

Ph. *Disciplines académiques en transformation. Entre innovation et résistance* (pp. 243-256). Paris : Éditions des archives contemporaines.

CHARLIER J.-É., CROCHÉ S., PANAIT O.M. (2017). Fragmentation de l'offre éducative et projets de réforme de l'enseignement religieux au Sénégal. La difficile conciliation des modernités occidentales et islamique, *Revue internationale d'éducation SÈVRES*, 76, 125-134.

CHARLIER, J.-É., CROCHÉ, S. (2013). Le dispositif impose la migration des objets. Comment le processus de Bologne a modifié la signification et les enjeux de l'évaluation des enseignements ?. *Éducation comparée*, 8, 43-62.

CHEHAMI, J. (2013). *Les « talibés » du Sénégal : Une catégorie de la rue, prise entre réseaux religieux et politiques d'action humanitaire* (Thèse de doctorat en sociologie). Grenoble : Université de Grenoble.

COLLIGNON, R. (1984). La lutte des pouvoirs publics contre « les encombrements humains » à Dakar. *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, 18(3), 573-582.

CONSEIL D'ADMINISTRATION SÉNÉGAL ET DÉPENDANCES (1850). *Application d'une mesure tenant à expulser de l'Île la population indigène n'ayant point de domicile*. Séance du 9 septembre 1850, délibération n° 23, extrait n° 2, Saint-Louis.

CONSEIL D'ADMINISTRATION SÉNÉGAL ET DÉPENDANCES (1857). *M. le Gouverneur propose de prendre un arrêté pour défendre la mendicité à Saint-Louis. Motifs-Observations-Décision. Écrit au Gouverneur le 20 janvier 1857*. Séances des 25 et 26 novembre 1856, délibération n° 24, extrait n° 2, Saint-Louis.

CROCHÉ, S. (2010). *Le pilotage du processus de Bologne*. Louvain-la-Neuve : Academia Bruylant.

D'ANGELO, S. (2013). *Politique et marabouts au Sénégal : 1854-2012*. Louvain-la-Neuve : Academia-L'Harmattan.

DIA, M.M. (2012). *Les daara et leurs taalibe: contribution à l'étude du problème de la mendicité dans la ville de Dakar* (Thèse de doctorat en sociologie). Dakar : Université Cheick Anta Diop.

DIOP, M.C. (1997). L'administration sénégalaise et la gestion des « fléaux sociaux ». L'héritage colonial ». In Becker, C., Mbaye, S. & Thioub, I. (dir.). *AOF : réalités et héritages. Sociétés ouest-*

africaines et ordre colonial, 1895 – 1960 (p. 1128-1150). Dakar : Direction des Archives du Sénégal.

DRAMÉ, D. (2013). *Enseignement et culture arabo-islamique au Sénégal. École de Diamal (1910-2010)* (Thèse de doctorat en études arabes et islamiques). Dakar : Université Cheick Anta Diop.

FAYE, O., & THIOUB, I. (2003). Les marginaux et l'État à Dakar, *Le mouvement social*, 204, 93-108.

FONDS AOF DU HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE EN AOF (1906a). *Circulaire au sujet du Cheick SAAD BOU et de ses talibés du Gouverneur des Colonies et Lieutenant-Gouverneur du Sénégal aux Administrateurs des cercles de Louga, Tivaouane, Thiès, Saint-Louis*. 3 mars.

FONDS AOF DU HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE EN AOF (1906b). *Circulaire aux Lieutenant-Gouverneurs de la part du Gouverneur Général de l'AOF a.s. de la nécessité de réglementer les quêtes religieuses*. n° 21, Gorée, 27 septembre.

FONDS AOF DU HAUT-COMMISSARIAT DE LA RÉPUBLIQUE EN AOF (1911).*Lettre du Gouverneur des Colonies et Lieutenant-Gouverneur du Sénégal au Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française. Présentation d'un projet de décret sur l'interdiction des souscriptions et des quêtes*. Saint-Louis, 19 août.

FONDS MINISTÉRIELS 1814 À 1910. SÉNÉGAL ET DÉPENDANCES XI (1856). *Décision qui défend la mendicité à Saint-Louis, le 28 novembre 1856*. Moniteur du Sénégal et dépendances-Journal officiel, le 2 décembre 1856, n° 56, 1ère année.

FOUCAULT, M. (1994). *Dits et* écrits. Paris : Gallimard.

GANDOLFI, S. (2003). L'enseignement islamique en Afrique noire. *Cahiers d'études africaines*, XLIII (1-2), 261-277.

GOUVERNEMENT DU SÉNÉGAL (2013). *Plan stratégique d'éradication de la mendicité 2013-2015*. Dakar.

GOUVERNEMENT DU SÉNÉGAL. DIRECTION DES COLONIES. BUREAU DE LÉGISLATION ET D'ADMINISTRATION (1857). *Résultats des mesures prises pour interdire et réprimer la mendicité*. Saint-Louis, 4 mars.

GUTTON, J.-P. (1973). *L'État et la mendicité dans la première moitié du XVIIIe siècle. Auvergne, Beaujolais, Forez, Lyonnais*. Paris : Centre d'études foreziennes.

HÉRICÉ, M. (1847). *Mémoire présenté à M. le ministre de la Marine et des colonies sur quelques améliorations à apporter à la colonie du Sénégal*. Paris : Plon Frères.

IMANIRIHO, D. (2015). *Appropriation des politiques éducatives dans un contexte de dépendance économique. Réflexion sur le fonctionnement du réseau d'acteurs éducatifs au Rwanda* (Thèse de doctorat en sciences psychologiques et de l'éducation). Louvain-la-Neuve : Université catholique de Louvain.

JULIA, D. (1998). L'enfance entre absolutisme et Lumières (1650-1800). In Becchi, E. & Julia, D. *Histoire de l'enfance en Occident*. *Du XVIII^e siècle à nos jours* (pp. 7-111). Paris : Seuil.

KNOEPFEL, P., LARRUE, C., & VARONE, F. (2006). *Analyse et pilotage des politiques publiques*. Zürich : Verlag Ruegger.

LEWANDOWSKI, S., & NIANE, B. (2013). Acteurs transnationaux dans les politiques publiques de l'éducation. Exemple de l'enseignement arabo-islamique au Sénégal. In Diop, M.C. *Sénégal (2000-2012). Les institutions et politiques publiques à l'épreuve d'une gouvernance libérale* (pp. 503-539). Médina/Paris : CRES/Karthala.

MARTY, P. (1914). *Écoles maraboutiques du Sénégal, la Médersa de Saint-Louis*. Paris : Ernest Leroux.

MBACKÉ, K. (1994). *Daaras et droits de l'enfant*, Dakar : IFAN.

MÉDOUNE, F. (s.d.). Devoir de fin d'année. *Cahiers William Ponty*, Dakar : IFAN.

MINISTÈRE DE LA MARINE ET DES COLONIE (1857). *Lettre au Gouverneur du Sénégal, Approbation des mesures adoptées pour interdire, réprimer la mendicité à Saint-Louis*. n° 26, Paris, 20 janvier.

MOURALIS, B. (1995). Les Esquisses sénégalaises de l'abbé Boilat, ou le nationalisme dans la négritude. *Cahiers d'études africaines*, 35 (140), 819-837.

NATIONS UNIES (2012). *Convention relative aux droits de l'enfant et ses protocoles facultatifs*, http://legal.un.org/avl/pdf/ha/crc/crc_ph_f.pdf.

NDIAYE, M. (1985). *L'enseignement arabo-islamique au Sénégal*. Istanbul : Centre de recherches sur l'histoire, l'art et la culture islamiques.

OIT (Organisation internationale du Travail), UNICEF (Fonds des Nations unies pour l'enfance) & Banque mondiale (2007). *Enfants mendiants dans la région de Dakar*. Rome : OIT, UNICEF, Banque mondiale.

PANAIT, O.M. (2017). *La constitution de la mendicité des élèves des écoles coraniques en problème public au Sénégal. Étapes et résistances* (Thèse de doctorat en sciences politiques et sociales). Mons : Université catholique de Louvain.

PANAIT, O.M. (2016). Références laïques et enseignement religieux : de quelques recompositions au Sénégal de la période coloniale au XXIe siècle. *Éducation et sociétés*, 37, 161-176.

PERRY, D.L. (2004). Muslim Child Disciples, Global Civil Society, and Children's Rights in Senegal: The Discourse of Strategic Structuralism. *Anthropological Quarterly*, 77(1), 47-86.

Projet de loi portant statut du « daara » (s.d.). URL http://www.drouss.org/web/Required/book/projetdeloistatutdaara.pdf, consulté le 3 mai 2017.

RAFFENEL, A. (1846). *Voyage dans l'Afrique occidentale*. Paris : Arthus Bertrand.

SAMB, A. (1972). L'éducation islamique au Sénégal. *Notes africaines*, 136, 97-102.

SAMB, A. (1973). *Matraqué par le destin ou la vie d'un talibé*. Dakar/Abidjan : Les Nouvelles Éditions Africaines.

SCHMIDT, N. (2000). *Abolitionnistes de l'esclavage et réformateurs des colonies 1820-1851 : analyse et documents*. Paris : Karthala.

SOUTO LOPEZ, M. (2016). *Acquis d'apprentissage et enseignement supérieur*. Louvain-la-Neuve : Academia-L'Harmattan.

SOW FALL, A. (1979). *La grève des Bàttu*. Dakar : Nouvelles Éditions Africaines.

THIAM, I.D. (2013). *Les daaras au Sénégal : rétrospective historique*. http://www.asfiyahi.org/LES-DAARAS-AU-SENEGAL-Retrospective-historique_a536.html, consulté le 4 mai 2017.

THIOUB, I. (1999). Sénégal : la prison à l'époque coloniale. Significations, évitement et évasions. In Bernault F., *Enfermement, prison et châtiments en Afrique du 19e siècle à nos jours* (pp. 285-303). Paris : Karthala.

TRAORE, M. (1975). *Njangaan*. Paris : Les Nouvelles Éditions Africaines.

UNESCO (1990). *Déclaration mondiale sur l'éducation pour tous et Cadre d'action pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux*. Paris : UNESCO.

WARE, R.T. (2004). The Daily Regime of Qur'ânic Students in Twentieth-Century Senegal. *The International Journal of African Historical Studies*, 37(3), 515-538.

WARE, R.T. (2014). *The Walking Qur'an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. USA: The University of North Caroline Press.