Cahiers d'Études africaines

Cahiers d'études africaines

198-199-200 | 2010
50 ans

Ceci n'est pas une confrérie

Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal

This is not a Brotherhood. The Transformation of the Muridiyya in Senegal

Jean-Pierre Dozon

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/etudesafricaines/16407
DOI : 10.4000/etudesafricaines.16407
ISSN : 1777-5353

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 20 novembre 2010
Pagination : 857-879
ISBN : 978-2-7132-2252-8
ISSN : 0008-0055

Référence électronique
Jean-Pierre Dozon, « Ceci n'est pas une confrérie », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 198-199-200 | 2010, mis en ligne le 02 janvier 2013, consulté le 21 avril 2022. URL : http://journals.openedition.org/etudesafricaines/16407 ; DOI : https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.16407

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2022.

© Cahiers d'Études africaines

Ceci n'est pas une confrérie

Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal

This is not a Brotherhood. The Transformation of the Muridiyya in Senegal

Jean-Pierre Dozon

1 Il y a certainement quelque gageure à proposer pour le cinquantenaire de la revue un énième texte sur la *muridiyya* ou, sur ce qu'on appelle encore plus fréquemment et, non sans déjà en orienter le propos, le « mouridisme ». Ne dispose-t-on pas en effet, accumulés sur plusieurs décennies (qui coïncident du reste assez bien avec la période couverte par ledit anniversaire), d'une pléthore d'articles, de livres et de thèses consacrés à cette confrérie musulmane sénégalaise, faisant d'elle, davantage qu'un sujet largement documenté et amplement parcouru, un lieu commun des études africaines où le « mouridocentrisme » serait un avatar d'un « sénégalocentrisme ». Ce qui conduisait à ne considérer « l'islam noir » ou l'islam au sud du Sahara que sous l'angle des confréries, particulièrement présentes dans ce qui fut la toute première colonie française en Afrique (Soarès 2007 ; Copans 2005).

Mouridisme, africanisme et sciences sociales

2 Assurément, et quitte à commettre une contribution de trop, la *muridiyya* n'a jamais cessé, depuis les années 1960, d'intriguer et d'être étudiée, au point qu'on pourrait estimer que les écrits des chercheurs ont presque autant contribué à son édification que ses propres dynamismes tout au long de l'histoire contemporaine du Sénégal. Je serais tenté d'ajouter, pour avoir longtemps travaillé sur les prophétismes et les messianismes d'obédience chrétienne avec lesquels, sur plusieurs aspects, le mouridisme peut être utilement comparé, que ce genre de phénomène religieux n'a cessé en effet d'être particulièrement attractif pour quantité d'anthropologues, sociologues, politologues ou historiens parce qu'ils y ont trouvé, en condensé, la matière même de leurs analyses sur les évolutions problématiques de l'Afrique subsaharienne depuis l'époque coloniale (Dozon 1995). Cependant, bien plus nettement encore que les prophétismes ou les messianismes, et sans doute parce qu'aucun domaine des affaires humaines ne paraît devoir lui échapper et qu'il a continûment,

depuis sa naissance il y a un peu plus d'un siècle, pris de l'ampleur au sein de la société sénégalaise, le phénomène mouride n'a laissé jusqu'à aujourd'hui de susciter une très grande diversité de travaux en sciences sociales[1]. Outre les premiers écrits coloniaux où la *muridiyya* illustrait un certain « islam noir »[2], il faut mentionner les travaux des chercheurs européens des années 1960-1970 qui ont principalement mis en exergue les dimensions économiques et sociologiques de la confrérie — dont témoignent les ouvrages respectifs de Jean Copans (1980), Christian Coulon (1981) ou Donald Cruise O'Brien (1971) — et qui ont été relayés, les deux décennies suivantes, par des chercheurs sénégalais mettant, eux, plus particulièrement l'accent sur ses aspects proprement religieux, sur ses dimensions politiques et urbaines ou encore sur sa genèse historique (Diop 1980 ; Babou Mbacké 2007). Et, récemment, de jeunes chercheurs sénégalais et occidentaux ont conduit des thèses sur telle ou telle caractéristique ou dimension de ce qui semble désormais constituer bien plus qu'une confrérie religieuse qui a réussi. En l'occurrence un monde d'une très grande complexité qui peut s'appréhender notamment à partir du développement de la cité cultuelle de Touba, de ses migrations internationales ou de ses multiples composantes internes dont certaines, comme on va le voir, se sont délibérément immiscées dans la vie politique nationale (Bava 2002 ; Gueye 2002 ; Pezeril 2008 ; Copans 2010).

3 À certains égards, on pourrait dire que tous ces écrits accumulés au fil des décennies forment une somme à ce point riche qu'ils mettent en perspective, au-delà même de leur objet d'étude, de larges pans de l'histoire de l'africanisme et, plus généralement, des sciences sociales. Par exemple, la confrérie mouride, compte tenu de la place qu'elle a accordée au travail et à certain type de relation personnelle entre marabouts et disciples (appelée en wolof *djebëllou*), de celle qu'elle a prise dans l'extension de la production arachidière au Sénégal, a donné un solide élan à la sociologie et à la géographie rurale comme à l'anthropologie économique des années 1960-1970 (Pélissier 1966 ; Couty 1969 ; Rocheteau 1970). Et, aujourd'hui, par le fait de son développement tout à la fois local et global, par son « glocalisme » comme on le dit fréquemment aujourd'hui, ce sont ses dimensions identitaires, mémorielles, ses styles de vie ou encore ses « modes de subjectivation » (notamment parmi les jeunes) qui paraissent être privilégiés. Ces éléments expliquent le regain de recherches à son endroit, lesquelles peuvent assez bien s'accorder avec un certain courant postmoderne ou postcolonial.

4 Mais, de surcroît, la confrérie mouride donne de plus en plus lieu à des productions textuelles internes, « émiques » pourrait-on dire, qui, pour la plupart, ont des visées apologétiques, spécialement envers son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba[3] (qui fut lui-même l'auteur d'une œuvre importante, écrite en arabe, savante et poétique, donnant lieu désormais à traductions et exégèses)[4]. À quoi s'ajoutent des écrits de chercheurs mourides, des thèses notamment, qui, tout en relevant pleinement des sciences sociales, peuvent tout aussi bien être revendiqués en interne par la confrérie elle-même[5]. Ce qui n'est pas, comme on vient de l'indiquer, véritablement inédit, mais ce qui est malgré tout assez remarquable dans la mesure où s'affirme là, dans le mouvement même de la dynamique mouride, une forme de rationalisation et de réflexivité susceptible de lui donner une consistance supplémentaire, tout en participant sans aucun doute de ce « mouridocentrisme » évoqué précédemment.

Un mouvement politico-religieux entre histoire coloniale et mythe national

5 Ces premiers points précisés, mais dont certains demanderont à être approfondis au fil du propos, l'idée qui commande ce nouveau texte dédié à la *muridiyya*, non sans avoir conscience de conforter ses propensions à la rationalisation et à la réflexivité, consiste ou vise rien moins qu'à la redéfinir. Il me semble, en effet, que le terme confrérie (ou *tariqa* en arabe), par quoi le monde mouride est habituellement désigné (et s'est longtemps auto-désigné), par homologie avec tous les ordres *sufi* qui ont animé, diversifié et étendu la communauté musulmane (l'*umma*) depuis trois siècles après l'Hégire, ne lui est plus véritablement adapté, s'il ne lui a jamais été. Dire cela ne signifie pas que le terme lui est tout à fait impropre. Sans conteste, son fondateur, celui qui se fit également appeler *khâdim ar-rasûl* (le serviteur du Prophète), après avoir baigné dans l'univers *qadiri* (ainsi que dans celui de la *Shadiliya* et de la *Tidjaniyya*) (Babou Mbacké 2007), a bien eu l'intention de créer une nouvelle *tariqa*, notamment en disant avoir reçu de Mohammad lui-même, en 1905, durant son second exil en Mauritanie, le *wird* qui l'en autorisait [6], et en fondant, autour de frères et de compagnons dévoués, un mouvement religieux indépendant des confréries ou des milieux musulmans qui existaient à l'époque au Sénégal. La discordance du mot et de la chose que j'évoque signifie qu'aussi bien l'organisation que ce mouvement s'est donnée, après la mort de son fondateur (et quitte à lui être infidèle) autour d'un califat héréditaire et d'une imposante cité cultuelle (Touba) située au cœur du pays wolof, que l'ampleur de son expansion en de multiples domaines (agricole, artisanal, commercial, urbain, migratoire, etc.) et la place tendanciellement hégémonique qu'il semble de plus en plus occuper dans l'économie politique sénégalaise, en font une réalité sociale dont rend assez mal compte la notion de confrérie.

6 Convenons donc d'examiner l'affaire d'un peu plus près en revenant d'abord sur le contexte de sa naissance où, quoique le terme de confrérie semble alors lui être le plus approprié, le mouridisme présente déjà des singularités qui le distinguent assez fortement des traditions confrériques locales. En effet, ainsi qu'il est largement connu, mais qu'il convient de mettre plus fortement en évidence, la *muridiyya* a été fondée par un natif du Sénégal où elle s'est enracinée et développée comme un phénomène essentiellement national. Ce fait la distingue donc nettement, quoiqu'il ne lui soit pas complètement spécifique[7], des autres grandes *turuq*[8] en vigueur en Afrique subsaharienne qui ont été créées par des personnalités du Maghreb, du Proche ou du Moyen-Orient et qui se sont constituées et ramifiées en vastes réseaux transrégionaux ou transnationaux[9]. Par ailleurs, même si sa naissance est étroitement liée au contexte de crise endémique des sociétés wolofs, son développement est inséparable de ses démêlés avec les autorités coloniales. Participant aussi bien de son histoire que de sa mythologie[10], de sa « mythistoire » pourrait-on dire (Apostolidès 1981), l'arrestation et le procès de Cheikh Ahmadou Bamba en août-septembre 1895 diligentés par les autorités de Saint-Louis, puis sa déportation pendant sept ans au Gabon suivie peu de temps après d'un exil forcé en Mauritanie, relayé ensuite par sa mise en résidence surveillée au Sénégal même, ont bien davantage fortifié la *muridiyya* qu'ils ne lui ont nui. Plus précisément, la figure du colonisateur français ou, mieux encore, de l'État colonial, n'a cessé d'être une composante essentielle de son affirmation et de son institutionnalisation. Cela apparaît au plan doctrinal où le privilège donné par le

Cheikh au *djihad* intérieur (la lutte contre les faiblesses de l'âme) et son refus de tout *djihad* militaire furent une façon de sauvegarder son quant à soi dans le contexte de domination et de répression coloniale[11]. Mais cela se manifeste encore plus nettement au plan matériel et organisationnel puisque, après la mort du Cheikh, l'établissement de la cité cultuelle de Touba (à travers notamment l'installation d'un califat se transmettant par primogéniture et l'édification d'une grandiose mosquée)[12] puis l'expansion de l'économie arachidière en pays wolof furent largement le résultat, au cours des années 1930-1950, d'une attitude d'accommodation[13] (Robinson 2002) entre les deux parties.

7 De ce point de vue, la *muridiyya* peut être, comme on l'a suggéré plus haut, comparée aux prophétismes et messianismes qui émergèrent en Afrique à la même époque, mais sous d'autres latitudes, tels que le harrisme en Côte-d'Ivoire ou le kimbanguisme au Congo belge. Dans tous les cas de figure, on dispose de scènes inaugurales où le fondateur, le personnage inspiré, entouré de disciples, est confronté au pouvoir colonial et en devient peu ou prou son martyr[14], mais où, grâce à celui-ci, sa communauté se fortifie, prend de l'ampleur, s'institutionnalise en confrérie ou en Église et compose finalement peu ou prou avec les autorités en place. Et, à chaque fois, ces scènes, tout en étant assez bien documentées sur le plan historiographique, ont donné lieu à tout un ensemble de récits plus ou moins merveilleux attestant de l'aura ou de la puissance surhumaine du fondateur confrontée à celle, plus prosaïque, quoique foncièrement brutale, du colonisateur.

8 On peut donc dire que la notion d'identité narrative s'applique particulièrement bien à ces mouvements religieux (comme elle s'applique du reste plus généralement aux religions révélées), mais en précisant que cette identité inclut originellement et fortement la présence de l'Autre. Il s'agit en l'occurrence de celle du conquérant européen qui, à travers eux, donne exemplairement à voir sa volonté de domination et de répression, mais qui, dans le même temps, les fait durablement exister dans le cadre des nouvelles entités géopolitiques (la colonie du Sénégal, de la Côte-d'Ivoire, le Congo Belge) qu'il est précisément en train de façonner.

9 De sorte que, si histoire et mythologie participent indissolublement de leur identité, c'est en bonne partie parce que lesdits mouvements, en se développant à l'intérieur des dispositifs coloniaux, y ont trouvé une bonne part de leurs significations et de leurs imaginaires. Suivant les nombreuses études qui en ont été proposées, ils ont secrété en effet des formes plus ou moins soutenues de résistance à ces dispositifs ou ont été autant de foyers d'autonomie des colonisés, à partir desquels ont souvent germé des sortes de protonationalisme. Car, quoiqu'ils fussent la plupart du temps marqués par des particularismes régionaux ou ethniques[15], ils s'insérèrent justement assez bien dans les processus coloniaux de territorialisation en y devenant eux-mêmes des lieux importants de pouvoir et d'influence, des sphères de médiation ou de régulation sociopolitique et en prenant, du même coup, au fil des décennies, une part active à la vie publique (Dozon 1995, 2008).

10 En d'autres termes, depuis la scène inaugurale, dans laquelle le prophète ou le marabout est jugé et condamné par le gouvernement colonial, jusqu'à des scènes plus récentes où l'on peut observer les autorités de telle confrérie ou de telle Église tisser des relations avec les pouvoirs politiques en place, ces mouvements religieux n'ont cessé d'entremêler leur propre narration à celle des entités géopolitiques dans lesquelles ils ont pris corps, le tournant de la décolonisation et de la construction

d'États indépendants leur donnant généralement, aussi, l'opportunité d'une consolidation institutionnelle.

11 Mais ce qui vaut comme trait commun à tous, c'est-à-dire le fait d'avoir forgé leur propre identité et tramé leur développement institutionnel au contact des appareils administratifs et idéologiques coloniaux prenant ainsi une certaine consistance politique, fut, me semble-t-il, plus particulièrement marqué au sein de la *muridiyya*. Car, outre ce qui l'a distinguée d'emblée des autres confréries locales, et le fait qu'elle s'est présentée comme une sorte de « mouvement du réveil » appelant à l'observance des commandements essentiels de l'islam (spécialement par le sérieux qu'elle voulait donner à l'enseignement coranique), cette nouvelle *tariqa*, comme l'ont indiqué les meilleures études, s'est infléchie très vite en système doctrinal et organisationnel tout à fait performant auquel le nom de mouridisme convient, pour le coup, assez bien.

12 Dans un contexte de profonde crise des royaumes wolofs, consécutive aussi bien aux guerres incessantes qui les minaient depuis plus de deux siècles (Diop 1981 ; Barry 1988) qu'à la conquête coloniale française, c'est à une reprise en main et à une refonte de leurs institutions et des légitimités qui les soutenaient que l'entreprise de Cheikh Amadou Bamba aboutit. Fortement épaulé par son principal disciple, Cheikh Ibra Fall (lui-même doté d'une puissante aura qui donna au mouvement la forme d'un quasi-bicéphalisme)[16], le *djihad* intérieur, préconisé par le Cheikh, au-delà de son sens littéral, prit la forme d'importants réaménagements sociopolitiques et moraux. Ceux-ci, en outrepassant les hiérarchies traditionnelles (Searing 2002), ont fait de la relation maître/disciple *(djebëllou)* et du travail, en tant que mode d'assomption (équivalent, par son importance, à l'exigence de la prière), le moteur tout à la fois pratique et idéologique du nouveau cours de la société wolof.

13 Autrement dit, tout en étant l'un et l'autre les héritiers de positions statutaires et spirituelles élevées (Babou Mbacké 2007), les deux Cheikhs se firent en quelque sorte les *leaders* d'un mouvement d'avant-garde qui, après avoir, pendant un temps, inquiété l'État colonial et suscité ses représailles, insuffla une dynamique plus proprement interne et fut en mesure, pour cette raison même, de développer au sein de cette société wolof, lovée dans cet État colonial, d'assez fortes capacités d'autonomie.

14 Ce que d'aucuns, non sans raison, analysèrent en des termes wébériens (par comparaison avec le protestantisme en Europe et sa valorisation du travail), se concrétisa d'abord, comme on l'a dit, par l'expansion de l'économie arachidière et la colonisation de terres agricoles, puis se prolongea par diverses activités artisanales et commerciales en milieu urbain. Toutes choses qui, d'un côté, satisfirent les intérêts coloniaux et néo-coloniaux et, de l'autre, donnèrent lieu à des processus d'accumulation interne. Mais, quoique ce double phénomène intéressât déjà pas mal les sciences sociales, le mouvement mouride, tout au long de la période qui alla des années 1930 aux années 1970, fut relégué au second plan par rapport aux autres acteurs qui occupaient le devant de la scène publique sénégalaise.

Le tournant intellectuel et commémoratif de la muridiyya

15 Il convient de rappeler ici que la trame de l'État sénégalais s'est largement tissée autour des fameuses *Quatre communes* (Saint-Louis, Gorée, Rufisque et Dakar), de ces quatre cités qui avaient été assimilées, c'est-à-dire dont l'ensemble des habitants (blancs, noirs ou métis), dès le début de la III^e^ République, avaient reçu la citoyenneté française et qui,

de ce fait, dérogèrent au régime d'exception de l'indigénat auquel le reste du Sénégal et de l'empire colonial français était soumis. Et elle s'était principalement nouée autour de Saint-Louis, premier comptoir français en Afrique et vieille cité créole, devenue par la suite capitale de l'AOF, puis capitale de la Mauritanie et du Sénégal, où sont nées et se sont formées l'*intelligentsia* et les grandes figures de la vie politique sénégalaise — Blaise Diagne, Galandou Diouf, Lamine Gueye, Alioune Diop, etc. — (Wesley 1991 ; Dozon 2003). Or, cette trame, qui couvrit la période coloniale et se prolongea au-delà de l'indépendance autour du parti socialiste fondé par L. S. Senghor, généra durablement une élite sénégalaise qui n'était pas mouride, ou qui, quand elle l'était, n'en faisait guère mention. Durant cette assez longue séquence historique, la *muridiyya* relevait encore d'une sphère assez particulière, investie à la fois dans le culte de son « grand marabout » et dans des activités paysannes ou dans le secteur informel. En fait, elle était aussi bien minoritaire par rapport à la *tidjaniyya* (l'autre grande confrérie, plus divisée certes que la *muridiyya*, mais beaucoup plus proche des processus de « modernisation » de la société sénégalaise et disposant d'amples ramifications internationales), qu'assez éloignée des pôles centraux de la vie politique nationale. Il était notamment question, au milieu d'âpres conflits, de socialisme africain à la façon de Senghor et de Mamadou Dia au tournant des années 1960, ou de socialisme plus orthodoxe ou plus radical, tel qu'il était conçu par le Parti africain de l'Indépendance (PAI), depuis qu'il fut créé en 1957 pour marquer son refus d'obéir aux injonctions du néo-colonialisme français (Diop 1992 ; Cruise O'Brien, Diop & Diouf 2002). Autrement dit, l'élite sénégalaise était tout à la fois façonnée par une éducation à la française, tournée vers l'État qui organisait le « développement » du pays, laïque et fortement marquée par des idées de gauche dont le catholicisme social[17] et, surtout, le marxisme constituaient le curseur principal.

16 Cependant, dans les années 1970, alors que l'État-PS, comme on l'appelait, s'était employé à obtenir du califat de Touba son *ndigël*, c'est-à-dire le commandement à tous ses talibés de lui apporter leur soutien (se défiant en revanche de la *tidjaniyya* qui, pour une part, au travers de ses propres élites, était proche de l'opposition), le monde mouride, qui s'était progressivement urbanisé et avait multiplié les *dahiras*[18] à Dakar et dans les grandes villes, commença à s'affirmer au sein de l'*intelligentsia* et dans l'espace public sénégalais.

17 En fait, cette dynamique mouride qui ouvrit une nouvelle séquence historique s'illustra sur deux théâtres d'opérations. D'une part, à l'Université de Dakar, des étudiants s'associèrent en une *dahira* spécifique (la *dahira* des étudiants mourides)[19], firent de l'entrisme au sein de l'Union culturelle musulmane — fondée deux décennies plus tôt par un certain Cheikh Touré, père du réformisme musulman sénégalais — (Seck dans Soulez *et al.* 2007), et réussirent à organiser, en juillet 1977, à l'occasion du cinquantenaire de sa mort, une semaine culturelle dédiée à la vie et à l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba (Bava 2005). D'autre part, à Paris, de la même façon, un groupe d'étudiants[20], dirigé par Cheikh Abdoulaye Dieye[21], infiltrèrent l'AESF (Association des étudiants et stagiaires sénégalais en France), créèrent le journal *Le Ndigël : la voix du mouride* (Gueye 2001 ; Bava 2005), et entreprirent d'organiser, le 22 juin 1979, une journée de conférences à l'Unesco (dirigée, à l'époque, par le Sénégalais Amadou Mahtar Mbow) qui s'intitulait carrément « Le mouridisme face au défi du monde moderne ».

18 Dans les deux cas, à Dakar et à Paris, Cheikh Ahmadou Bamba y fut présenté, non seulement comme un grand soufi et un grand savant en matière coranique — de surcroît, le premier Noir à inspirer un grand mouvement de réveil de l'islam —, mais aussi comme une figure exceptionnelle de la résistance au colonialisme, lui opposant, plutôt que des *djihads* violents, la pacifique dignité d'Africains priant et travaillant en toute « indépendance », et le comparant de la sorte, par son « humanisme émancipateur », à des personnages comme Gandhi et Martin Luther King. Mais dans les deux cas, il s'est agi de mettre en cause la manière dont les élites sénégalaises s'étaient occidentalisées, francisées, contestant par là même l'adoption qu'elles firent du marxisme qui, pour avoir été ou pour être un instrument de combat contre le colonialisme et le néo-colonialisme, n'en est pas moins une conception du monde matérialiste et athée, peu compatible de ce fait avec l'islam et les visions africaines du monde. Et cette contestation, qui a également correspondu à l'attrait représenté par la révolution iranienne, eut d'autant plus d'âpreté et d'efficacité, qu'elle était surtout conduite par d'ex-militants du PAI qui, en découvrant ou en redécouvrant la *muridiyya* (certains, dont les parents étaient mourides, l'ayant délaissée durant toute leur jeunesse militante) s'en sont faits aussitôt les idéologues[22]. Ce fut tout particulièrement le cas d'un groupe de Saint-Louisiens mené par un ex-membre du bureau politique de ce parti, ancien instituteur[23] qui, en 1976, entreprit diverses actions pour commémorer annuellement le 5 septembre 1895, c'est-à-dire le jour du jugement et de la condamnation de Cheikh Ahmadou Bamba par le pouvoir colonial (Oumar Ba 1982 ; Dozon 2009). Après bien des heurts avec les autorités sénégalaises, ce groupe réussit finalement, mais grâce au soutien du califat de Touba, à imposer la cérémonie annuelle dite des *« deux rakaas »*[24] ; laquelle deviendra un *magal* (pèlerinage en wolof) de toute première importance, après celui de Touba, appelé *grand magal*, qui célèbre également, chaque année, le départ en exil du Cheikh loin de son sol natal[25].

19 Finalement, durant ces années 1970, une déchirure est apparue dans la trame de l'histoire sénégalaise contemporaine et de ses élites. Tandis qu'il gagnait le milieu estudiantin et universitaire, sur fond d'affirmation islamique, qu'il commençait à faire, grâce à lui, l'objet d'une réflexivité politique (et parallèlement l'objet d'études menées par des chercheurs européens), le mouridisme touchait emblématiquement le monde qui avait été la matrice de l'histoire sénégalaise. En effet, outre qu'à Saint-Louis se multipliaient, comme à Dakar, des *dahiras* mourides, une plus ancienne élite représentée notamment par les instituteurs de l'après-guerre, formée à l'école française et au marxisme, trouvait auprès de Cheikh Ahmadou Bamba de quoi prolonger son nationalisme et sa critique du régime de Senghor[26]. Du PAI et de son appartenance à l'internationale communiste, d'assez nombreux militants, la plupart des Saints-Louisiens, passèrent ainsi sans coup férir au mouridisme pour s'en faire en quelque sorte les intellectuels organiques[27] pour reprendre ici, de manière assez précise, la formule de Gramsci (1983 : 109)[28]. Avec eux, le mouvement inspiré par Cheikh Ahmadou Bamba et organisé de main de maître par son second, Cheikh Ibrahima Fall, au-delà du pouvoir maraboutique qu'il mit en place avec tout ce que cela pouvait signifier comme rapports de subordination, put prendre effectivement le nom de mouridisme. Il s'est agi, en quelque sorte, d'un mouridisme imaginé, dans lequel un certain (ré)investissement dans l'islam et le Coran (légitimé notamment par la réussite de la révolution iranienne), dans des valeurs de transcendance, dans l'exégèse des écrits de *Khâdim ar-rasûl*, signifiait simultanément pour eux un intérêt particulièrement soutenu pour ses réalisations et ses perspectives immanentes.

20 À commencer par l'acte de résistance et d'indépendance qu'ont représenté à leurs yeux les *deux rakaas* du 5 septembre 1895, suivi par la suite de la mise en œuvre d'une organisation efficace du travail, d'un mode de production économique qui généra, au fil des décennies, accumulation financière et diversification des activités et permit, du même coup, l'édification d'une cité cultuelle, Touba, elle-même devenue, pour ainsi dire, une cité-État à l'intérieur de l'espace sénégalais. Autrement dit, ces Saint-Louisiens, ex-militants du PAI, virent dans le mouridisme une sorte de vaste projet de « développement auto-centré », qui pouvait aussi bien s'entendre comme un authentique projet de société valant pour le Sénégal (ce que certains ont appelé une « mouridisation ») et, pourquoi pas, plus largement, pour l'Afrique, à l'image de ce que voulait être ce parti panafricain communiste auquel ils avaient adhéré auparavant.

Montée en puissance et complexification du monde mouride

21 Cependant, aussi intéressant fût-il, on pourrait sans doute considérer que ce phénomène d'intellectuels organiques, dont la plupart étaient des talibés, ne pouvait guère modifier la réalité d'un monde mouride qui était avant tout contrôlé par le pouvoir maraboutique, spécialement, au-delà du califat, par le lignage de ceux que l'on appelle communément les « Mbacké-Mbacké »[29], c'est-à-dire principalement les descendants en ligne directe ou collatérale de Cheikh Ahmadou Bamba et parmi lesquels circule et se transmet sa baraka particulière.

22 En fait, mieux que de la modifier, ledit phénomène a participé tout à la fois à la montée en puissance et à la complexification croissante dudit monde, quitte à être lui-même parti prenante de la multiplication de ses points de friction internes. Plus précisément, et notamment aux travers de cérémonies commémoratives, l'entreprise de publicisation à laquelle se livrèrent nombre de ces intellectuels à partir des années 1970, a été d'abord concomitante d'une très grande diversification économique du monde mouride qui ne fut plus cantonné au monde rural et à la production arachidière et qui s'investit dans toute une série d'activités urbaines, artisanales, commerciales, et plus notablement encore, entrepreneuriales (transport, ameublement, boucherie en gros, quincaillerie, import-export… Copans 2000), auxquelles s'ajoutèrent les migrations vers l'Europe et les États-Unis lui apportant d'importants retours financiers (Bava 2002). Elle a correspondu ensuite à la transformation effective de Touba en cité-État, c'est-à-dire à la spectaculaire métamorphose d'une cité sainte — concentrée autour de sa mosquée et des mausolées des deux Cheikhs, Ahmadou Bamba et Ibrahima Fall, et de leurs descendants — en une imposante agglomération. Celle-ci deviendra, dans les années 1990, la deuxième du pays, avec ses écoles coraniques, ses banques, son hôpital, son héliport, ses marchés, ses trafics, sa spéculation foncière, etc.[30]. Ce qui impliquait pour le califat (spécialement pour le troisième et cinquième califes)[31] de Touba la prise en charge du gouvernement d'une cité en croissance exponentielle — augmentée d'un vaste espace foncier de près de 50 000 ha, appelé *Khelcom*, donné gracieusement au cinquième calife par Abdou Diouf en 1991 et qui est aujourd'hui en exploitation — et donc la nécessité de la moderniser et de la rationaliser. D'où le recours à des intellectuels (francophones et arabophones) et à des cadres qui furent invités à s'installer à Touba, notamment en leur donnant toutes les facilités pour y vivre durablement ; et d'où surtout l'opportunité qu'eurent certains d'entre eux de s'y promouvoir et d'y développer leur propre stratégie. Car, plutôt que de se cantonner au rôle d'intellectuels soucieux d'édifier Serigne Touba[32] (autre nom plus courant de

Cheikh Ahmadou Bamba), de contribuer à une meilleure organisation de la *muridiyya* en lui donnant ainsi plus de visibilité et davantage de puissance, quelques-uns, en effet, à la tête de *dahiras*, de *daaras* (centres de formation et de travail) ou de *daïwans* (regroupements), ne s'en firent les nouveaux zélateurs qu'en cherchant à y occuper des places de premier plan. C'est particulièrement le cas de l'un des *leaders* de la DEM de l'Université de Dakar, Atou Diagne, qui transforma celle-ci en une importante *daara* (et devenue également centre culturel). Celle-ci fut transplantée à Touba dans les années 1990 avec la bénédiction du cinquième calife général, Serigne Saliou M'Backé, qui la nomma lui-même, dit-on, *Hisbut-Tarqiyyah*[33]. Devenue aujourd'hui un vaste complexe culturel, éducatif et socio-économique (avec tout récemment l'ouverture de son Institut international d'études et de recherches sur le mouridisme), installée sur un domaine de sept hectares dans les quartiers nord de Touba, cette singulière daara dispose d'importantes ressources financières, de nombreux supports médiatiques, de réseaux internationaux et a, en principe, en charge tout ce qui concerne l'aménagement de l'agglomération de Touba.

23 On ne peut pas omettre de mentionner également le nom de Béthio Thioune qui fut un ancien militant du PAI et surtout, par la suite, un haut fonctionnaire qui exerça dans l'administration publique sénégalaise pendant près de quarante ans. Devenu Cheikh, grâce à la fréquentation assidue de celui qui allait devenir le cinquième calife général des mourides, il porta un mouvement qui prit, au fil des années, une grande ampleur (surtout auprès des jeunes), dit des *thiantacounes*[34] où il y officie régulièrement quantité de mariages et toutes sortes de « miracles » (Havard 2007).

24 Assez différents l'un de l'autre, notamment par le fait que le leadership de Béthio Thioune repose bien davantage sur un pouvoir charismatique (aux allures de gourou du genre de celui que l'on observe dans les Églises néo-pentecôtistes ou dans la secte Moon)[35] que celui d'Atou Diagne plus bureaucratique, ces deux personnages n'en ont pas moins ce même parcours d'avoir été des intellectuels opposants au régime de Senghor, d'avoir suivi un assez long cursus de talibé mouride dévoué, se traduisant au final par une spectaculaire ascension socio-spirituelle. Tous deux sont en effet devenus, à leur façon, marabouts. Béthio Thioune ayant été notamment adoubé par le dernier des fils de Cheikh Ahmadou Bamba qui l'a fait, chose extrêmement rare dans la *muridiyya*, Cheikh. Tandis qu'Atou Diagne se dit *serigne* (guide spirituel en wolof), ce qui ne lui vaut pas exactement, quoiqu'il ait épousé une fille « M'Backé-M'Backé », les mêmes pouvoirs mystiques que le premier.

25 Avec quelques autres personnages moins voyants, ils sont assez exemplaires de cet investissement dans la *muridiyya*, opéré par une frange d'intellectuels au cours des années 1970 qui en a, peu ou prou, recueilli les bénéfices symboliques et politiques quelques vingt ans plus tard, soit au moment du déclin de l'État-PS, instauré depuis l'indépendance et dans un contexte de démocratisation accrue débouchant au tournant du millénaire sur l'arrivée au pouvoir d'Abdoulaye Wade (appelée au Sénégal le *sopi* ou changement). À certains égards, on pourrait dire qu'ils ont participé d'une démocratisation de la *muridiyya* elle-même, renouant en quelque sorte avec la geste de son fondateur qui entendit bouleverser les cadres hiérarchiques des royaumes wolofs, à l'instar de Béthio Thioune, précisément dont le statut est non seulement celui d'un talibé d'origine, mais également celui d'un « casté », c'est-à-dire d'un ressortissant de couches sociales wolof subalternes, souvent encore stigmatisées. Il s'agit en fait d'une démocratisation doublée d'une forte popularisation de la confrérie, puisque, à travers

ces Cheikhs nouvelle manière, spécialement Béthio Thioune, elle a attiré, au-delà du monde wolof, quantité de citadins, d'étudiants, de jeunes, de migrants et de ceux, toujours plus nombreux, évoluant dans le secteur informel et vivant de mille débrouillardises qu'on appelle communément au Sénégal les *« modou-modou »*.

26 Encore faut-il ajouter que ce processus, par quoi le mouridisme semblait ne pas se laisser enfermer dans ses cadres institutionnels, n'alla justement pas sans complexifier encore davantage la confrérie et, surtout, sans multiplier en elle les motifs de disputes ou de plus graves conflits. De ce point de vue, le cas des deux personnages évoqués plus haut est singulièrement édifiant. Ainsi, Atou Diagne, quoique sa *daara* ait reçu l'aval du cinquième calife pour œuvrer à la rationalisation et à l'extension de la puissance mouride (spécialement de sa cité-État), tout en la conformant à l'orthodoxie coranique (non sans accents réformistes), indisposa de plus en plus le lignage des M'Backé-M'Backé (pour une part aussi celui de Cheikh Ibrahima Fall), c'est-à-dire de ceux qui détiennent, pour reprendre un langage wébérien, la légitimité tout à la fois traditionnelle et charismatique. Ceux-ci sont désormais ligués contre lui, contre ses velléités d'occuper une place de plus en plus centrale au sein de la cité-État, et ne sont probablement pas étrangers, compte tenu du changement récent de calife, aux scissions ou aux contestations internes dont fait actuellement l'objet *Hisbut Tarqhiyyah*. Quant à Béthio Thioune, disposant d'une bien plus forte troupe de talibés qu'Atou Diagne, qui est davantage présent à Dakar qu'à Touba et ne laisse de se vouloir un ferme soutien du chef de l'État sénégalais, il est aujourd'hui étroitement surveillé par le nouveau calife général (sixième calife et premier petit-fils du fondateur). Ce dernier, en effet, ne supporte guère la manière dont ce Cheikh dit n'avoir pour seul maître que le précédent calife qui l'a adoubé ou, plutôt, le fils aîné de celui-ci qui en est aujourd'hui le représentant.

27 D'une manière sans doute plus nette qu'Atou Diagne, Béthio Thioune est aujourd'hui largement décrié au sein du monde mouride (sauf bien sûr par ses propres partisans et protecteurs), notamment par ces autres intellectuels qui se veulent plus « modestement » organiques, c'est-à-dire porteurs d'un mouridisme à vocation nationale et panafricaine, même s'ils sont favorables à ce que l'institution califale et le pouvoir maraboutique leur donnent une plus large ou une plus légitime place. Pour eux, il représente, outre de graves sources de divisons, une forme d'aventurisme ou de populisme qui s'accorde pour le coup assez bien avec l'évolution actuelle de la gouvernance sénégalaise ; et certains, toujours fidèles à leur passé politique de militants communistes ou de gauche, n'hésitent pas à voir, dans son organisation et dans son style très personnel de s'approprier l'héritage mouride, une inquiétante orientation droitière, voire extrême-droitière. C'est du reste un jugement semblable qu'ils portent sur une autre mouvance de la *muridiyya* dirigée, non pas par un talibé devenu serigne ou cheikh, mais par un membre du lignage des M'Backé-M'Backé. Il s'agit de Cheikh Modou Kara M'Backé, petit-neveu du côté paternel de Cheikh Ahmadou Bamba qui, depuis une bonne dizaine d'années, intervient sur la scène mouride, comme sur la scène publique sénégalaise, au travers de son propre *daïwan*, appelé « Mouvement mondial de l'unicité de Dieu » et d'un parti politique, Le Parti de la vérité pour le développement (Audrain 2004 ; Samson-N'Daw 2005). S'il n'est pas le seul au sein de la *muridiyya*[36] a avoir fondé un parti politique (un petit-fils de Cheikh Ibra Fall a, tout particulièrement, créé, de son côté, le Mouvement de la démocratie et du développement), Modou Kara est très certainement le premier à disposer d'une importante milice, c'est-à-dire d'une organisation para-policière qu'il met à disposition

de la confrérie lors de ses nombreux événements commémoratifs. Il entend ainsi s'y faire ostensiblement valoir comme un modèle d'ordre et de discipline suscitant bien souvent des rejets et des conflits. En fait, celui que ses partisans nomment également « le Général », dispose, un peu comme Béthio Thioune, d'un puissant charisme, particulièrement auprès de nombreux jeunes Dakarois sans emploi et propose une interprétation assez personnelle de la *muridiyya* et de son propre rapport au « serviteur du prophète ». Mais, plus encore que l'ancien militant du PAI devenu Cheikh, Modou Kara opère largement à la façon des évangélistes et des pentecôtistes. Il vise des populations citadines désœuvrées ou délinquantes pour les « redresser » moralement, organisant des croisades dans les quartiers ou les lieux (prisons, hôpitaux) où elles sont particulièrement accessibles et invitant, sur la base de ce qu'il estime être le cœur de l'héritage spirituel d'Ahmadou Bamba, à une sorte d'heureuse concorde entre islam et christianisme.

28 On pourrait ainsi ajouter à la comparaison que l'on a faite plus haut du mouridisme avec des prophétismes d'obédience chrétienne du type kimbanguisme ou harrisme, une autre qui, compte tenu de ses nouvelles mouvances qu'incarnent tout particulièrement Béthio Thioune et Modou Kara, le met en rapport, d'une manière peut-être plus parlante, avec la prolifération des Églises pentecôtistes. Cette prolifération affecte aujourd'hui l'Afrique subsaharienne (y compris, bien que dans une moindre mesure, les pays à majorité musulmane comme le Sénégal). Tout en empruntant, peu ou prou, à la rhétorique humanitaire ou à celle du développement telle qu'elle est véhiculée par les ONG, et tout en recourant aux dernières technologies de la communication (vidéo, internet, CD musicaux, etc.), les unes et les autres, portées par des figures charismatiques, ciblent tout particulièrement les milieux urbains, les populations pauvres et juvéniles. Elles usent du registre de l'émotion et s'emploient à faire « renaître » tout à la fois individuellement et collectivement, et diffusent variablement une théologie de la guérison et de la prospérité (Gifford 2001 ; Dozon 2008). À ce compte, qu'elles soient d'inspiration islamique ou chrétienne, elles sont assez exemplaires de la manière dont nombre d'acteurs religieux en Afrique subsaharienne s'impliquent de plus en plus dans toute une série de tâches qui étaient auparavant plutôt du ressort des États (même s'ils les ont souvent assez mal remplies), comme l'éducation ou la santé, et tendent ainsi à occuper des positions de « gouvernances confessionnelles » (Dozon 2008).

Entre sphère mouride et sphère étatique, une même sémiologie populiste

29 De la sorte, ces mouvances mourides peuvent-elles développer quelques connivences avec les autorités politiques les utilisant comme celles-ci s'efforcent, de leur côté, de les utiliser. C'est en tout cas ce que l'on peut constater depuis l'arrivée au pouvoir d'Abdoulaye Wade, en observant notamment les mouvements de Béthio Thioune et de Modou Kara. Car, comme l'ont montré de nombreux analystes (Cruise O'Brien, Diop & Diouf 2002), si, jusqu'à la fin des années 1990, il y avait une sorte de contrat entre l'État-PS et les confréries (spécialement la *muridiyya*), celles-ci lui apportant leur soutien tout en lui permettant de développer sa propre partition d'État « rationnel-légal », aujourd'hui une même sémiologie politique ou populiste traverse les deux sphères et brouille la frontière qui les séparait antérieurement. Plus précisément, en rupture avec

ce que fut la tradition étatique sénégalaise qui, malgré ses pratiques clientélistes et prébendières, avait donné une certaine consistance aux services et aux politiques publiques (Sow 1972 ; Diop & Diouf 1990), en même temps qu'à un certain pluralisme (conjonction assez rare en Afrique), on assiste maintenant à une informalisation des instances de gouvernement[37], c'est-à-dire à un court-circuitage des appareils bureaucratiques autour de la personne du président et de ses proches (notoirement son fils). Tout se passe comme si Abdoulaye Wade entendait administrer le pays à sa manière, en l'occurrence faire fi des contraintes institutionnelles et des exigences citoyennes pour mieux s'adresser à une population qui est, elle-même, installée de façon grandissante, dans l'informel et la débrouillardise. Autrement dit, la figure du « *modou-modou* » affecte l'État lui-même comme elle domine la clientèle des mouvances de Béthio Thioune et de Modou Kara qui peuvent, sur cette base, opérer aussi bien à l'intérieur de la sphère mouride qu'à l'extérieur, comme des soutiens plus ou moins efficaces (Seck dans Soulez *et al.* 2007) (et *a priori* rentables[38]) au président sénégalais. Que celui-ci puisse envisager de transmettre sa charge à son fils, Khadim Wade, ainsi que cela se raconte d'une manière de plus en plus insistante dans le pays[39], signifie précisément que des pratiques inédites sont à l'œuvre dans l'exercice du pouvoir et que, pour en forcer l'acceptation, elles doivent trouver quelques correspondances ou quelques relais ailleurs, comme dans le monde mouride, où elles sont déjà précisément à l'œuvre.

30 On pourrait par conséquent dire, en nous référant encore une fois à Gramsci, qu'un nouveau jeu hégémonique est en train de se mettre en place au Sénégal dans lequel l'alliance du *leader* charismatique et du talibé dévoué et débrouillard prend le pas sur l'ancien contrat entre État et confréries qui, durablement, avait régi, à l'avantage des deux parties, la vie politique sénégalaise. Mais à quoi il faut aussitôt ajouter, que si des composantes mourides prennent manifestement une part active à une telle reconfiguration, d'autres lui sont hostiles, contestant aussi bien le mode du gouvernement de l'actuel chef de l'État que l'opportunisme ou l'aventurisme de ces nouveaux marabouts voulant faire fortune et attirer les foules, et recherchant la reconnaissance politique. C'est le cas, comme on l'a vu, d'une bonne partie de l'élite traditionnelle mouride (ressortissant tout particulièrement aux lignages des M'Backé-M'Backé et d'Ibrahima Fall) qui entend que l'institution reste en bon ordre, rassemblée autour du califat de Touba, tout en faisant en sorte qu'elle continue à gagner en puissance. Mais c'est plus particulièrement l'affaire de ces intellectuels organiques, pour bon nombre saint-louisiens et ex-militants du PAI, qui, tout en militant depuis trente ans pour la cause mouride, pour une « mouridisation » de la société sénégalaise, comme disent ostensiblement certains (Wade 1991), n'acceptent pas la réduction de l'État à des réseaux informels ou à des connivences entre individus plus ou moins inspirés. S'ils se déclarent fiers de la manière dont le monde mouride s'est doté de presque tous les instruments de l'hégémonie, s'ils disent y voir eux-mêmes une force d'indépendance précoce et un développement autocentré susceptible de revigorer l'identité et la mémoire sénégalaise, ils en constatent également les dérives populistes, miliciennes et les instrumentalisations politiciennes. Tout se passe comme si, quelle qu'ait été leur vieille hostilité à l'égard de l'État-PS de Senghor et de toutes ses accommodations avec l'ex-colonisateur, ils en avaient peu ou prou conservé la marque : celle d'un État qui, malgré tout, s'occupait de la communauté nationale et ne fonctionnait pas essentiellement sur la base de secrètes connivences.

31 Et, s'ils songent en effet que le développement du monde mouride autour de la cité-État de Touba lui permettrait de se confondre avec la nation sénégalaise, c'est avant tout parce qu'il trouve en lui, presque comme au temps de leur adhésion au marxisme-léninisme, tous les ingrédients d'une formation sociale et politique capable, tel un véritable État, d'organiser et de dynamiser la vie commune. L'instigateur des *« deux rakaas »* à Saint-Louis ne dit-il pas, en une très concise formule qui rappelle justement sa formation léniniste, que « le mouridisme, c'est le socialisme plus Dieu » (Wade 1991).

Un mouridisme qui n'en finit pas de rebondir et d'intriguer

32 Finalement, après avoir indiqué au début de mon propos que la *muridiyya* avait singulièrement captivé les chercheurs et qu'elle continuait à faire de même au fil de ces pages, il me faut maintenant préciser que l'attraction a fonctionné et fonctionne peut être d'abord et avant tout auprès de milieux sénégalais qui l'ont ainsi confortée dans sa dimension de mouvement mouride continûment en expansion et possiblement hégémonique. De Touba, cité sainte, à sa transformation en une cité-État moderniste, d'une économie arachidière reposant sur le travail de paysans volontairement dociles à une économie de plus en plus diversifiée s'appuyant sur des *dahiras* urbaines d'artisans, de commerçants et de migrants installés aux quatre coins du monde, d'une organisation confrérique ancrée sur le culte de son fondateur à tout un ensemble d'entreprises spirituelles, intellectuelles, politiques et mémorielles portant sur la pensée et de l'action de celui-ci, tels sont les grands cheminements du mouvement mouride. Cependant, devenu puissant, mais aussi complexe et disparate, ce mouvement est aussi désormais de plus en plus sous tension. Tout en se perpétuant en califat et en système de transmission de la *baraka* au sein des lignages de Cheikh Ahamadou Bamba et de ses proches disciples (spécialement celui de Cheikh Ibrahima Fall), il dut, par le fait même de ses développements matériels et territoriaux, faire appel à diverses compétences susceptibles d'en soutenir ou d'en rationaliser la gouvernance, à l'image des problèmes d'aménagement que pose aujourd'hui l'agglomération de Touba (Gueye 2002). Ce qui l'amena à laisser libre cours à toutes sortes d'initiatives et d'entreprises qui, tout en contribuant à accroître sa puissance, n'en constituent pas moins désormais des forces centrifuges et souvent concurrentes à même de menacer son unité. Si l'on me permet ce genre de formules, je dirais volontiers que le mouvement mouride est aujourd'hui composé, du point de vue de ses orientations idéologiques et politiques, d'anciens et de modernes, d'oligarques et de démocrates, de populistes et de réformistes (du type réformistes musulmans recherchant une plus grande fidélité au Coran et à la Sunna, comme chez Atou Diagne, ou du type réformistes institutionnels souhaitant un desserrement du pouvoir maraboutique), de pragmatiques et d'utopistes, ou encore de figures hostiles à Abdoulaye Wade et d'autres qui s'en sont faits les empressés soutiens. À ce compte, il constitue maintenant un monde pour le moins hétéroclite qui, tout en étant la contrepartie assez inévitable de sa croissance (du fait notamment du nombre plutôt grandissant de Sénégalais qui s'en réclament, de l'ordre de trois à quatre millions, soit le cinquième de la population générale), ne permet plus vraiment de le dénommer confrérie. Car la *muridiyya*, n'ayant jamais cessé précisément d'être en mouvement, de conquérir de plus en plus de places-fortes dans l'économie politique sénégalaise, de devenir, comme l'a fort bien dit Jean Copans, « multifonctionnelle », n'a pu finalement qu'en épouser les évolutions, les aspérités et les contradictions et, ainsi, d'être bien davantage qu'une simple confrérie religieuse,

même quand d'autres ou la plupart des *turuq* ne sauraient se réduire à cette stricte définition. Mieux encore, si elle est devenue cette part du Sénégal susceptible d'en revendiquer l'identité à l'instar de la cité-État de Touba figurant, par son développement exceptionnel, l'appropriation mouride de l'espace national (ce qui n'est pas forcément du goût de la majorité des Sénégalais non mourides), elle s'est elle-même transformée, de ce fait, en un monde à même de refléter, voire de concentrer les tensions et les inquiétudes de l'ensemble du pays. C'est ce qui ressort tout particulièrement du rapprochement qui s'est effectué entre un pouvoir d'État sénégalais qui s'appuie de plus en plus sur le secteur informel et certaines composantes mourides au point que l'on ne sait pas vraiment qui de l'État « se mouridise » ou qui du monde mouride devient État.

33 En tous cas, s'il est évidemment prudent de ne rien prédire quant à l'issue de cet entremêlement, on ne peut pas ne pas considérer que, décidément, le mouridisme (formulation qui désigne donc bien mieux son objet que le simple nom de *muridiyya*) est un phénomène effectivement très attractif pour les sciences sociales. Quitte à céder au « mouridocentrisme », soulignons que son développement et ses métamorphoses, au cours de ces trois dernières décennies — notamment au travers d'un mouridisme réflexif, entrepreneur de mémoires et aspirant à la complétude politique — ne laissent non seulement de relancer l'intérêt pour le mouvement, mais aussi et surtout d'en faire le *topos* central des dynamismes comme des vicissitudes de la société sénégalaise.

BIBLIOGRAPHIE

APOSTOLIDÈS, J.-M., 1981 *Le Roi-machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV*, Paris, Éditions de Minuit.

AUDRAIN, X., 2004 « Du "Ndigël avorté" au parti de la vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », *Politique africaine*, 96 : 99-118.

BABOU MBACKÉ, C. A., 1997 « Autour de la genèse du mouridisme », *Islam et sociétés au Sud du Sahara*, 11 : 5-38.

—, 2007 *Fighting the Greater Jihad : Amadu Bamba and the Foundation of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens, Ohio University Press (« New African Histories Series »).

BARRY, B., 1988 *La Sénégambie du XV^e^ au XIX^e^ siècle*, Paris, L'Harmattan.

BAVA, S., 2002 *Routes migratoires et itinéraires religieux. Des pratiques religieuses des migrants mourides entre Marseille et Touba*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

—, 2005 « Le dahira, lieu de pouvoir et d'émergence de nouvelles élites au sein du mouridisme », in M. GOMEZ-PEREZ (dir.), *L'Islam politique au sud du Sahara : identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala : 159-175.

COPANS, J., 1980 *Les marabouts de l'arachide : la confrérie mouride et les paysans au Sénégal*, Paris, Le Sycomore.

—, 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*, 194 : 24-33.

—, 2005 « Conjonctures historiques, mutations hiérarchiques et stabilisations sociales : la confrérie mouride du Sénégal entre multifonctionnalités, flexibilités et silences anthropologiques », in O. LESERVOISIER (dir.), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*, Paris, Karthala : 231-257.

—, 2010 « Espaces mourides, territoires étatiques sénégalais et mondiaux. Comment l'appartenance confrérique interpelle l'instance nationale », *Islam et Sociétés au sud du Sahara*, numéro spécial « Diversité et Habits singuliers », Paris, Les Indes Savantes (« Rivages des Xantons ») : 77-116.

COULON, C., 1981 *Le marabout et le prince : islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.

COUTY, P., 1969 *Doctrine et pratique du travail chez les mourides*, Dakar, Orstom.

CRUISE O'BRIEN, D. B., 1971 *The Mourides of Senegal : The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.

CRUISE O'BRIEN, D. B., DIOP, M. C. & DIOUF, M., 2002 *La construction de l'État au Sénégal*, Paris, Karthala.

DIEYE, A.-C., 1995 *Touba, signes et symboles*, Mauritius, Éditions Deggel.

DIOP, B., 1981 *La société Wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Karthala.

DIOP, M. C., 1980 *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lyon II.

—, 1992 *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Dakar, Codesria.

DIOP, M. C. & DIOUF, M., 1990 *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala.

DOZON, J.-P., 1995 *La cause des prophètes. Politique et religions en Afrique contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil.

—, 2003 *Frères et Sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Paris Flammarion.

—, 2008 *L'Afrique à Dieu et à Diable. États, ethnies et religions*, Paris, Ellipses.

—, 2009 « Remémoration et actualisation politique dans la confrérie mouride », in G. HOLDER (dir.), *L'islam en Afrique : vers un espace public religieux*, Paris, Karthala (« Les terrains du siècle ») : 225-236.

GIFFORD, P., 2001 « The Complex Provenance of some Elements of African Pentecostal Théology », in A. CORTEN & R. MARSHALL-FRATANI (eds.), *Between Babel and Pentecost*, London, Hurst : 62-79.

GRAMSCI, A., 1983 *Cahiers de prison*, t. 3, Paris, Gallimard.

GUEYE, A., 2001« De la religion chez les intellectuels africains en France. L'odyssée d'un "référent identitaire" », *Cahiers d'Études africaines*, XLI (2), 162 : 267-291.

GUEYE, C., 2002 *Touba : La capitale des mourides*, Paris, Karthala.

HAMÈS, C., 1997 « Le premier exil de Shaikh Hamallah et la mémoire hammaliste (Nioro-Mederdra, 1925) », in D. ROBINSON & J.-L. TRIAUD (dir.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v.1880-1960*, Paris, Karthala (« Hommes et sociétés) : 337-360.

HAVARD, J.-F., 2007 « Le "phénomène" Cheikh Bethio Thioune et le djihad migratoire des étudiants sénégalais "Thiantakones" », in J.-F. BAYART & F. ADELKHAH (dir.), *Migrations et anthropologie de voyage*, Paris, AFD : 309-336.

KANE, M., 2001 « Mouridisme et philosophie », *Feuille de Touba*, 1, Dakar.

LABORDE, C., 1996 *La confrérie Layenne et les Lebou du Sénégal*, Paris, Karthala.

MARTY, P., 1917 *Études sur l'islam au Sénégal*, t. 1, Paris, Larose.

OUMAR BA, C., 1982 *Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927)*, Dakar, IFAN.

PÉLISSIER, P., 1966 *Les paysans du Sénégal : les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix-la-Perche, Imp. Fabrègue.

PEZERIL, C., 2008 *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*, Paris, L'Harmattan.

ROBERTS, A. F. & ROBERTS, M. N., 2003 *A Saint in the City ; Sufi Arts of Urban Senegal*, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History.

ROBINSON, D., 2002 *Paths of Accomodation, Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*, Oxford, J. Currey ; Athens, Ohio University Press.

ROBINSON, D. & TRIAUD, J.-L., 1997 *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v.1880-1960*, Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

ROCHETEAU, G., 1970 *Pionniers mourides au Sénégal : changement technique et transformations d'une économie paysanne*, Dakar, Orstom.

SAMSON-N'DAW, F., 2005 *Les marabouts de l'islam politique : le Dahairatoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala.

SEARING, J., 2002 *« God Alone is King » : Islam and Emancipation in Senegal. The Wolof Kingdoms of Kajoor and Bawol, 1859-1914*, Oxford, J. Curey.

SINDA, M., 1972 *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot.

SOARÈS, B., 2007 « Rethinking Islam and Muslims Societies in Africa », *African Affairs*, 106 (423) : 319-326

SOULEZ, H., MOYET, X., SECK, A. & ZAKARI, M. (dir.), 2007 *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*, Paris, Les Indes savantes.

SOW, F., 1972 *Les fonctionnaires de l'administration centrale sénégalaise*, Université de Dakar, IFAN (« Initiations et études africaines »), 29.

TRIAUD, J.-L., 2007 « Politique et religion au Sénégal », in H. SOULEZ, X. MOYET, A. SECK & M. ZAKARI (dir.), *Islam, sociétés et politique en Afrique subsaharienne. Les exemples du Sénégal, du Niger et du Nigeria*, Paris, Les Indes savantes : 23-49.

WADE, M., 1991 *Destinée du mouridisme*, Dakar, Côte West Informatique.

—, 2007 *Apologie d'une philosophie, d'une idéologie de développement dans l'histoire du mouridisme et de son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba*, Dakar, Côte West Informatique.

WESLEY, J. G., 1991 *Naissance du Sénégal contemporain. Aux origines de la vie politique moderne : 1900-1920*, Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »).

NOTES

1. En la matière, le prophétisme ou le messianisme africain, qui rappelle le plus le mouridisme, est le kimbanguisme. Outre le martyre de son fondateur, celui-ci dispose également d'une cité cultuelle, N'Kamba, d'une institution ecclésiale qui fonctionne au plan de la direction sur un mode dynastique, c'est-à-dire, comme dans le califat mouride, par voie de primogéniture, les fils du prophète Simon Kimbangu se succédant à la tête de l'Église, puis les petits-fils, ce qui fait de la « famille » le lieu de transmission du charisme. À quoi s'ajoute toute une idéologie panafricaine, qui n'est pas sans similitude avec celle qui s'est développée récemment au sein du mouridisme, ainsi peut-être que la mémoire auto-entretenue de deux grands royaumes (le Jolof et le royaume du Kongo).

2. Ceux de Paul MARTY (1917) en particulier qui a assisté à l'éclosion du mouridisme et auquel on doit précisément cette appellation.

3. Voir par exemple Cheikh Abdoulaye DIEYE (1995), Madické WADE (2007) ou Moussa KANE (2001).

4. Appelée Xassaids, dans laquelle ont notamment été traduits en français *Les itinéraires du Paradis*, Casablanca, Dar al-kitab, 1984 ou *L'illumination des cœurs*, Casablanca, Dar al-kitab, 1984.

5. Aujourd'hui, comme je l'évoquerai plus loin, la mouvance dite *Hizbut-Tarqiyyah* de Atou Diagne dispose à Touba d'un Institut d'études et de recherches où sont en principe rassemblés tous les travaux dédiés au mouridisme, et où sont invités à séjourner, en expliquant leur démarche, tous les chercheurs de par le monde qui s'y intéressent actuellement.

6. Dans la tradition *sufi*, le *wird*, ici dénommé *makhûs*, est une formule mystique révélée par le Prophète au fondateur de la *tariqa* qui en devient, par la même, la litanie spécifique tout en l'inscrivant dans une chaîne spirituelle.

7. En effet, à la même époque que Cheikh Ahmadou Bamba, Al Mahdiyou Seidina Limamou Lahi fonde au titre de *madhi*, en pays lebou, la communauté layenne, qui ne prendra pas la même ampleur que le mouridisme, mais qui restera aussi exclusivement sénégalaise, voir C. LABORDE (1996).

8. Pluriel de *tariqa*.

9. Elle sera cependant suivie par la *Hamawiyya* ou le hamallisme fondé par Cheikh Hamallah au Mali dans les années 1920 qui, par certains aspects (mais certains aspects seulement), ressemble au mouridisme, voir notamment C. HAMÈS (1997).

10. L'historiographie de ces événements est assez bien établie, mais elle est difficilement séparable de tout un ensemble de récits plus ou moins merveilleux, assortis aujourd'hui d'une importante iconographie, qui expriment la manière dont en plusieurs lieux (à Saint-Louis, sur le navire qui le transportait au Gabon, au Gabon même, en Mauritanie, etc.) Cheikh Amadou Bamba s'est élevé, par sa baraka exceptionnelle, très au-dessus du commun des mortels, voire en accomplissant quantité de prodiges, voir BABOU MBACKÉ (2007) et ROBERTS and ROBERTS (2003).

11. La biographie de Cheikh Ahmadou Bamba établit également que, durant sa jeunesse, il fut particulièrement troublé par les *djihads* violents auxquels se livrèrent, dans le sillage, d'El-Hadj Omar, des marabouts, tels que Amadu Seeku Ba ou Mamadou Lamine Dramé, pour fonder un État théocratique en milieu wolof, voir BABOU MBACKÉ (1997).

12. La première pierre de cette mosquée fut déposée en 1930 à l'époque du premier califat qui fut soutenu par les autorités françaises dans cette entreprise et qui bénéficia de la construction d'une ligne de chemin de fer, Diourbel-Touba, pour permettre l'acheminement des matériaux.

13. Voir, suivant le concept de l'historien suisse Philippe Burrin, spécialiste du fascisme et de l'Occupation, ROBINSON et TRIAUD (1997 : introd.).

14. W. W. Harris a été arrêté puis réexpédié *manu militari* par les Français, en 1915, dans son pays d'origine, le Liberia ; S. Kimbangu a été arrêté, condamné à la peine perpétuelle par les Belges, en 1921, et mourra dans sa geôle trente ans plus tard, voir M. SINDA (1972).

15. Les zones méridionales ivoiriennes pour le harrisme, le monde ba-kongo pour le kimbanguisme, l'ethnie lebou pour le mouvement layenne et le pays wolof pour la *muridiyya*.

16. La *muridiyya* est en effet constituée de deux califats, celui, dit califat général, issu de Cheikh Ahmadou Bamba et celui, subordonné au précédent, quoique ayant sa propre autonomie, issu de Cheikh Ibrahima Fall. Voir sur ce dernier et sur la voie *Baay Faal*, l'excellente thèse de C. PEZERIL (2008).

17. Je fais ici surtout référence au Père Lebret dont les conceptions du développement eurent, au tournant de l'indépendance, une influence majeure sur le socialisme africain de Senghor et de Mamadou Dia.

18. Ainsi appelle-t-on, en wolof, des associations religieuses, généralement urbaines, rattachées à telle confrérie ou à tel marabout.

19. La *dahira* des étudiants mourides ou DEM fut créée durant l'année universitaire 1975-1976.

20. Le Collectif des étudiants mourides en France.

21. Auteur de nombreux écrits sur Cheikh Ahmadou Bamba et Touba qui fera, par la suite, une carrière politique au Sénégal.

22. Ce fut tout particulièrement le cas d'Abdoulaye Dieye qui fut membre du PAI et avait fondé un groupe plus ou moins clandestin appelé « Moscou » à Saint-Louis dans les années 1960.

23. Il s'agit de Madicke Wade, plusieurs fois arrêté à l'époque de Senghor, auteur de deux ouvrages dont un précité.

24. Les *deux rakaas*, ou les deux prières, sont recommandées par le Coran face aux infidèles, comme pour marquer une situation d'insécurité et une manière de l'affronter sans engager un *djihad* militaire.

25. On pourrait dire que le *magal* des *deux rakaas* redouble le grand *magal* de Touba puisqu'il s'agit dans les deux cas de célébrer en quelque sorte le même événement. Toutefois, tandis que le premier a une fonction avant tout spirituelle (sa date est fixée par le calendrier lunaire), comme une sorte d'hégire, de répétition de l'exil du Prophète de La Mecque à Médine, et qu'il fut ordonné de son vivant par Cheikh Ahmadou Bamba, le second a un rôle plus prosaïque de commémoration, mais à vocation assez nettement politique, puisqu'il s'agit de célébrer, à l'intérieur même du calendrier grégorien, un geste de résistance et d'indépendance d'un héros national, voire panafricain (DOZON 2009).

26. Critique qui était d'autant plus forte chez les Saints-Louisiens qu'ils éprouvaient un profond ressentiment à l'égard de Senghor (qui n'était pas, lui, originaire de la vieille cité créole) parce qu'il avait fait transférer la capitale du Sénégal à Dakar.

27. Il conviendrait d'y inclure également la figure de Cheik Anta Diop qui fut également un grand opposant à Senghor, notamment au travers de son parti (le Rassemblement démocratique national créé en 1976), qui, à sa manière, fut marxiste et eut également des accointances avec le mouridisme.

28. Notamment cette définition : « Tout groupe social qui naît sur le terrain originaire d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, se crée, en même temps, de façon organique, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui apportent homogénéité et conscience de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais également dans le domaine social et politique. »

29. Cette formule qui redouble le nom M'Backé (Kassimou Rassoul s'appelant Cheikh Mohamed ibn Mohamed Ibn Habibalah M'Backé) désigne très précisément ce lignage ou cette dynastie pour ne pas confondre ses membres avec des gens nettement plus ordinaires qui portent ce nom.

30. Touba compte aujourd'hui plus de 500 000 habitants, mais a toujours le statut de communauté rurale (« ceci n'est pas une ville pourrait-on dire en résonance avec le titre de l'article ») (GUEYE 2002). Les prix du foncier ont monté tout particulièrement parce qu'il est recommandé à tout mouride d'y avoir une habitation et surtout de s'y faire enterrer. Touba, la Félicité, est réputée permettre un accès direct au paradis.

31. Comme les deux premiers, ces califes (le quatrième n'ayant exercé qu'une seule année) étaient des fils de Cheikh Ahmadou Bamba. Depuis 2008, avec la génération épuisée des fils, le califat est désormais dans les mains du plus âgé des petits-fils.

32. Le marabout de Touba.

33. Qu'on pourrait traduire par groupe d'assomption spirituelle.

34. Du nom wolof, *thiant*, signifiant cérémonies populaires d'actions de grâce.

35. Ainsi que l'a suggéré Jean Schmitz lors d'une intervention orale.

36. La *tidjaniyya* est, elle aussi, le théâtre de semblables phénomènes (SAMSON N'DAW 2005).

37. Mais qui avait commencé à la fin du régime d'Abdou Diouf (COPANS 2000).

38. L'épouse de Modou Kara est ainsi devenue sénatrice et vice-présidente du Sénat.

39. Mais dont le modèle existe maintenant ailleurs en Afrique, en RDC, au Togo, probablement bientôt en Lybie et au Gabon. Quels que soient les mécontentements de nombreux Sénégalais, y compris des mourides, le président sénégalais a nommé récemment son fils ministre d'État.

RÉSUMÉS

Résumé
Tout en proposant une mise en perspective de l'abondante littérature consacrée à la *muridiyya* ou au mouridisme au Sénégal, notamment en indiquant qu'elle constitue à elle seule une assez bonne grille de lecture de près de cinquante ans d'africanisme, cet article vise à démontrer que le terme par lequel ce mouvement religieux est communément défini, celui de confrérie ou de *tariqa*, ne lui convient pas ou ne lui convient plus. Par ses multiples développements économiques, territoriaux, urbains, transnationaux, par ses diverses entreprises institutionnelles, mémorielles et politiques, mais aussi par ses diverses tensions internes, le mouridisme prend la forme d'une cité-État grandissante au sein de la nation sénégalaise, exemplifiée par la cité sainte de Touba, alors que, de son côté, le pouvoir d'État, de plus en plus informalisé sous l'actuelle présidence d'Abdoulaye Wade, semble assez nettement lui emprunter.

Abstract
This article aims to place the abundant literature devoted to the *Muridiyya* and Mouridism in Senegal into perspective, notably by indicating that it constitutes a fairly good lens through which to view nearly 50 years of Africanism. In doing this we also aim to demonstrate that the term commonly used to define this religious movement — namely as being a brotherhood or *tariqa* — does not suit it, or at least no longer suits it. Through its numerous economic, territorial, urban and transnational developments, its range of institutional, memorial and political undertakings, as well as its many internal tensions, is becoming a growing city-state within Senegal, exemplified by the holy city of Touba. Under the presidency of Abdoulaye Wade, state power is becoming increasingly informal and clearly seems to be borrowing from Mouridism.

INDEX

Mots-clés : Sénégal, Touba, mouridisme
Keywords : Senegal, Touba, Mourid

AUTEUR

JEAN-PIERRE DOZON

IRD, Bondy ; EHESS, Paris.