

**Le mouridisme, d'un système économique paysan à un modèle de nationalisme
économique et culturel**

par

Mouhamadou Salif Ciré Dia

Mémoire soumis à la faculté

Faculté des études supérieures et postdoctorales

dans le cadre des exigences du programme de

Maîtrise ès arts en sociologie

Directeur de recherche : Abdoulaye Gueye

Comité de rédaction : Efe Peker

École d'études sociologiques et anthropologiques

Faculté des sciences sociales

Université d'Ottawa

© Mouhamadou Salif Ciré Dia, Ottawa, Canada, 2022

Remerciements

Je remercie l'ensemble du personnel et corps professoral de la faculté d'Études sociologiques et anthropologiques de l'Université Ottawa. Mes remerciements vont plus particulièrement au Professeur Abdoulaye Gueye pour avoir accepté de me superviser durant ce travail et au Professeur Efe Peker pour nous assister dans le comité de rédaction.

J'exprime mon profond respect envers la communauté mouride et mes déférentes considérations au Cheikh Ahmadou Bamba qui, par ses enseignements, est l'un des incontournables du panafricanisme, de l'afro optimisme et de la connaissance décolonisée. Mon intérêt pour son œuvre n'est pas anodin car l'homme de son temps qu'il fut, confirme son assertion suivante : « *Je suis le serviteur éternel et chaque génération aura la certitude que je suis venu pour elle.* »

Je dédie ce travail à tous ceux qui ont participé, de près ou de loin, à la réussite de ce travail. Je ne saurais omettre mes parents qui ont toujours été d'un soutien financier, moral et mental pour moi. Papa, Maman, je vous remercie du fond du cœur. *One Jaarama!*

Table des matières

Introduction	4
Chapitre 1 : Revue de la littérature et problématique	7
1- État de la question	7
a- Le mouridisme dans la littérature : entre clientélisme et messianisme	7
b- L'économie mouride dans la littérature	11
2- Question de recherche	14
Chapitre 2 : Cadre théorique et méthodologique	15
1- Approche théorique	15
2- Définition des concepts	18
a- Ndigël	18
b- L'idéologie du Mouridisme	18
Chapitre 3 : Éthos du travail dans l'enseignement de Ahmadou Bamba	21
1- Le travail comme forme de Jihad de l'âme	21
2- La khidma (don de soi) : impératif pour le disciple mouride	24
3- La Himma ou volonté créatrice	28
Chapitre 4 : De l'implantation des mourides en milieu urbain et dans la diaspora	30
1- Les dahiras à l'épreuve d'une nouvelle restructuration économique	30
2- Le « Modou-Modou » et le « Baol-Baol » comme disciples modèles	35
3- La Khidma de Bamba en œuvre	37
Chapitre 5 : Mouridisme et État : Entre régulation, menaces et populisme religieux	39
1- Le mouridisme à l'épreuve de la laïcité	39
2- Le phénomène Wade et la mouridisation de l'État	43
3- Une démocratie menacée : entre obscurantisme religieux et affaiblissement des institutions de la République	48
Conclusion	53
Bibliographie	56

Introduction

Cette étude s'intéresse à une grande confrérie musulmane soufie sénégalaise, la confrérie des mourides. Celle-ci est née dans un contexte colonial au Sénégal et présente une richesse historique et identitaire quant à son évolution. Sa confrérie constitue aujourd'hui, l'une des communautés religieuses majoritaires, avec une capitale, la ville sainte de Touba. Ce qui nous intéresse le plus sur la confrérie mouride, c'est sa portée nationaliste. En effet, l'idéologie mouride à savoir le mouridisme est un vaste réservoir de valeurs culturelles et religieuses et apparaît comme une parfaite illustration d'un islam adapté à la culture et aux croyances wolof. Elle prône un enracinement culturel africain et sénégalais dans la manière de penser, de s'habiller et même de pratiquer le culte musulman. Ceci nous amène à nous interroger sur son influence sur la société sénégalaise et aussi sur comment elle constitue une machine économique.

Le Sénégal est un pays où l'affiliation à des confréries religieuses soufies demeure un fait marquant. Selon les statistiques de l'ANSD (Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie), 95% de la population sénégalaise se réclame de l'islam. La majorité de ces musulmans exprime une forte affiliation aux confréries religieuses dont la Tidjaniya, qui est la plus représentée, le mouridisme, qui nous intéresse, et la Qadriya, la plus ancienne. Ces trois confréries sont les plus importantes, bien qu'il en existe d'autres qui comptent sensiblement moins d'adeptes. La Qadriya est l'une des confréries soufies les plus connues au monde, elle est entrée au Sénégal par le biais des almoravides, au XIe siècle. La Tidjaniya est arrivée six siècles plus tard, en provenance du Maroc. Quant au mouridisme, il constitue la seule confrérie fondée au Sénégal, donc non introduite des zones d'influence islamique. Ceci expliquerait peut-être la forte identité nationaliste que prône le mouridisme. Ces confréries ont joué un rôle très important durant la période coloniale au Sénégal et le jouent encore aujourd'hui, constituant tantôt des régulatrices entre les administrateurs et le peuple, épousant parfois un clientélisme à caractère religieux.

La confrérie mouride est peut-être la plus politisée de toutes au Sénégal (O'Brien, 1973). Cette politisation découle du contexte socioéconomique et culturelle de sa naissance. En effet, le mouridisme a vu le jour vers la fin du XIXe siècle en pleine époque coloniale. La

confrérie représentait une menace aux yeux du colon français par la résistance culturelle qu'elle prônait et par la dévotion inconditionnelle que manifestaient les disciples à l'égard de leur guide spirituel, le Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Ce dernier fut exilé à deux reprises pour calmer l'expansion du mouvement, en vain. Ses exils du Cheikh font partie des éléments moteurs du mouvement qui l'ont élevée en résistant pacifique anticolonial (Marty, 1917). Le mouvement mouride, loin d'être seulement une confrérie, est porteur d'une culture teintée de l'islam wolof. En clair, la confrérie a su faire la synthèse de la religion islamique et de la culture wolof. Parmi les 16 millions de sénégalais, 31% se réclament mourides. Ce qui fait la singularité du groupe, c'est sa soumission presque totale à un seul guide, le descendant direct du Cheikh, appelé le Khalife général des mourides. Pour mesurer l'autorité du Khalife général, il suffit de penser à celle du pape ou du dalaï-lama.

La confrérie mouride, dans sa genèse, a montré une forte influence sur la communauté des paysans. Ce qui explique sa large implication dans la culture de l'arachide. Soulignons que la confrérie est née dans les foyers ruraux et indigènes du Cayor, du Baol et du Saloum, au centre-Ouest du Sénégal. En nous appuyant sur les travaux de Copans, nous pouvons en déduire que la confrérie mouride est une forme de syndicat autonome des paysans du fait qu'elle contrôle les groupes coopératifs et sert de pont entre ces acteurs et l'État. La différence qui existe entre le système coopératif et le syndicat, selon Copans, réside dans le fait que les membres de base n'ont pas la possibilité de devenir des cadres au sein de la structure. Le système coopératif devient de ce fait un système de reproduction des inégalités de classe marabout/disciple.

Les enseignements du guide fondateur prônent un ascétisme et une exaltation du travail qui est une forme d'adoration de Dieu (Copans, 1980; Sy, 1969, etc.). Certains auteurs tels que O'Brien (1985) iront jusqu'à qualifier les relations économiques entre le *talibé* (disciple) et le *Serigne* (marabout) de féodales. Longtemps assimilé à une confrérie de « paysans », de « marginaux » voire d'« incultes », le mouridisme gagne de l'ampleur en milieu urbain malgré le déclin du commerce arachidier et aussi l'affaiblissement du Ndigël (Injonction,

Consigne, Ordre)¹. D'un autre côté, nous notons un succès économique significatif à travers sa forte diaspora et ses projets à coup de milliards.

Tout au long de notre étude, nous tenterons, d'abord, de montrer les contextes de création de la confrérie. Ensuite, nous nous interrogerons sur les facteurs explicatifs de son expansion dans la diaspora. Enfin, nous montrerons les rapports d'influence entre l'idéologie mouride, la confrérie elle-même et l'État sénégalais.

¹ On y reviendra plus amplement quelques pages plus loin.

Chapitre 1 : Revue de la littérature et problématique

1- État de la question

a- Le mouridisme dans la littérature : entre clientélisme et messianisme

La littérature sur l'histoire des confréries au Sénégal est assez riche et diverse. L'un de ses principaux intérêts porte l'évolution des confréries à partir du moment colonial et leurs logiques d'adaptation aux réalités culturelles sénégalaises. Les confréries religieuses sont à la base des ordres soufis, prenant leurs racines dans le monde arabe. Elles ont gagné avec le temps un pouvoir politique indéniable, leurs représentants étaient souvent des dignitaires politiques dans les royaumes traditionnels du Sénégal. Ces derniers figuraient parmi les conseillers des rois et les cadis (équivalents des juges dans la civilisation musulmane). Ainsi pourrait-il s'expliquer le mélange de fonctions religieuses et politiques des maîtres soufis². Marty montre que le pouvoir temporel des confréries religieuses s'est accentué en même temps que s'affaiblissait le pouvoir traditionnel³. Au Sénégal, les relations entre les confréries et l'État sont dans l'ensemble privilégiées. Les leaders confrériques sont des médiateurs sociaux à qui leurs disciples ont conféré une légitimité certaine. L'ouvrage de Vincent Monteil, *L'Islam Noir*, publié en 1964 renferme d'éclairantes explications des relations marabout/disciples. En effet, le disciple, montre l'auteur, se soumet au marabout pour avoir la baraka (bénédiction)⁴. Cette soumission inspire à l'État la démarche d'entretenir des relations avec les marabouts en leur accordant des privilèges économiques. Une telle relation (entre État et marabouts) de nature clientéliste est appelée « contrat social sénégalais » par Donald Cruise O'Brien⁵. Selon cet auteur, les disciples qui représentent une part très importante de la population sénégalaise ont davantage confiance en leurs marabouts qu'à l'État. Les marabouts deviennent donc un pont entre la société sénégalaise

² Monteil, V. *Islam Noir*, Ed. Seuil, 1964, p.138;]

DIOP, A.B, 1981, p.215-220

³ Marty, P. (1917). *Études sur l'Islam au Sénégal*, E. Leroux.

⁴ Monteil, 1964, op.cit.

⁵ O'Brien, 1973, 1975

en général et l'État en particulier. Cruise O'Brien rappelle que l'initiateur de ce contrat social sénégalais est Paul Marty, administrateur colonial, orientaliste et auteur de l'ouvrage *Études sur l'Islam au Sénégal* publié en 1917. Ce dernier a fait une étude monographique des grandes familles confrériques, du nombre de leurs adeptes à leur poids sociologique. Il a été le premier à comprendre que l'approche coloniale verticale est cause perdue et que la France gagnerait mieux à appuyer les confréries pour atteindre ses objectifs. Dès l'indépendance, l'État sénégalais devient l'héritier naturel de ce contrat. Avec la hausse de l'instruction des jeunes qui pousse à la révolte, le sentiment de confiance dans la classe maraboutique diminue, selon O'Brien qui soutient que ce contrat est voué à un déclin, et en prédit comme une suite logique l'éveil des masses ainsi que la baisse de l'influence des marabouts sur l'élection des gouvernements. Les chercheurs Kuru et Stepan classent le Sénégal comme un pays de laïcité tolérante et une société passivement sécularisée à l'instar de l'Inde et tout à l'inverse de pays comme la France et la Turquie. Ils font une analyse des formes de régimes de laïcité en cherchant à expliquer la raison pour laquelle certaines laïcités sont plus inclusives et d'autres, plus exclusives. La raison principale, selon eux, est l'existence ou l'absence d'un ancien régime porté par une majorité religieuse. En effet, la France et la Turquie avaient des régimes monarchiques s'adossant respectivement sur le christianisme et l'islam qui ont eu leur part de responsabilité dans le mécontentement des administrés. C'est pour cela que les conflits entre séparatistes et religieux étaient par conséquent très tendus et y avaient mené à une laïcité active. Dans une certaine mesure, les représentants de l'Islam en Turquie et de l'Église en France sont perçus comme des représentants du régime monarchique tandis qu'au Sénégal il en est autrement⁶. Dans une étude de 2012, Kuru et Stepan renseignent sur la relation entre État et confréries soufies au Sénégal. Au-delà de la vision clientéliste de O'Brien, ces deux auteurs proposent une explication des relations qu'entretiennent la société sénégalaise, les maîtres soufis et l'État. En effet, si le Sénégal connaît une laïcité inclusive et une société partiellement sécularisée, c'est dû aux rituels du respect. Ces rituels du respect que les disciples observent à l'égard des marabouts sont les mêmes que ceux que l'État entretient avec ces derniers. Donc, si les

⁶ Stepan, A. (2012). Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal in Comparative Perspective. *Comparative Politics*, 44(4), 379-401 <http://www.jstor.org/stable/23211818>

marabouts ont cette place dans la société sénégalaise, c'est parce qu'ils sont perçus comme légitimes. Les marabouts sont des bienfaiteurs pour leurs disciples, leurs relations sont fondées sur des facteurs économiques et culturels. Le disciple doit allégeance à son marabout et doit entretenir ses relations avec lui pour avoir sa bénédiction en donnant l'Adiya (offrande, dîme)⁷.

Comme dans la plupart des ordres soufis, la soumission inconditionnelle du disciple au guide religieux ou marabout constitue un des principes de base. Cette relation entre le disciple et le marabout est particulièrement accentué dans le mouridisme et se traduit par la fidélité des disciples au Ndigël. Le Ndigël émane généralement du Khalife général et constitue un impératif auquel obéit le disciple (talibé). Le Ndigël peut être d'ordre politique, économique, social ou spirituel. Les Ndigël politiques comme les consignes de votes sont de moins en moins données, car ils contribuent à saper la légitimité du marabout, selon O'Brien. Ce politologue soutient aussi la thèse du déclin de l'autorité maraboutique avec la montée de l'urbanisation et l'affirmation de la jeunesse instruite, qui se manifeste par l'effritement du *Ndigël*. Les élections présidentielles de 1988 en témoignent. Le Khalife avait donné une consigne de vote au bénéfice du Président sortant, mais malgré la victoire de celui-ci, il y a eu un large boycottage des élections par des disciples mourides qui ont estimé que les « *consignes résultaient d'un marchandage dont ils ne voyaient pas les effets dans leur vie quotidienne; de surcroît, les marabouts ne pouvaient pas contrôler leur effectivité au sein des bureaux de vote désormais munis d'isoloirs.* »⁸ Contrairement à la position d'O'Brien, Xavier Audrain souligne que si le *Ndigël* s'est effrité, ce n'est pas du fait de la chute de l'autorité maraboutique, mais, au contraire, de la baisse de la confiance en les hommes politiques. Quant aux Ndigël de type économique, ils contribuent à mesurer la solidarité mouride et à réaliser les projets de la confrérie sans ou avec une moindre intervention de l'État.

La hiérarchie de la confrérie est bien structurée, avec le Khalife qui est installé au sommet, les *Diewrign*, un terme désignant des collaborateurs du guide spirituel, qui font office de

⁷ Sy, Cheikh Tidiane. *La Confrérie sénégalaise des mourides : un essai sur l'Islam au Sénégal*. Présence africaine, 1969, p.146

⁸ Cruise O'Brien, D., Diop, M., & Diouf, M. (2002). *La construction de l'État au Sénégal*. Éditions Karthala, p.129

ministres chargés de missions bien déterminées par le Khalife. Touba est considérée comme une ville sainte et la capitale de la confrérie. Sur le plan légal, c'est une ville comme les autres, mais dans les faits, sa gestion est laissée aux mains de la confrérie, ce qui lui confère un statut sacré⁹. C'est sans doute ce qui fait dire à Jean-Pierre Dozon que la confrérie mouride n'en est pas une. Pour lui, elle serait plutôt un État dans un État vu son autonomie politique face aux pouvoirs publics. En effet, la cité-État de Touba, comme l'appelle Dozon, est assez puissante pour mettre en œuvre ses politiques publiques dans la mesure où les disciples font perpétuellement des donations à la confrérie, sans mentionner que les marabouts ont eux-mêmes leurs activités génératrices de revenus qu'ils réinjectent dans les fonds de l'ordre soufi. Pour Dozon, si les relations entre Touba et l'État sont encore plus cordiales à partir de 2000, c'est que le gouvernement du Président Wade partageait la même sémiologie populiste wolof que le courant mouride¹⁰. Dans le sillage de Dozon, Maâti Monjib met en exergue une « mouridisation » du corps administratif exécutif au Sénégal¹¹. Ceci se manifeste par des infractions de la loi par des administrateurs invoquant le prétexte de la légitimité du lien soufi. Il prend exemple sur un gouverneur qui se targuait d'être un talibé du Président de la République. La mouridisation du discours politique ou de l'État en tant que tel n'est pas chose nouvelle. Depuis l'accession à l'indépendance du Sénégal, bon nombre de leaders politiques tendaient vers une islamisation des institutions du pays, dont des leaders affiliés à des confréries soufies. Dans le même sillage, l'opposant prolaïque, Abdoulaye Wade, dans son dénigrement du rival politique qu'est le Président de la République Diouf, a réclamé son appartenance au mouridisme et exprimé sa soumission au Khalife.¹²

Il faut noter aussi que l'eschatologie mouride contient une riche connotation nationaliste. En effet, le Cheikh Ahmadou Bamba fait figure de messie venu sauver les paysans de l'injustice des monarchies traditionnelles et de celle des blancs (*nassara et yahud*,

⁹ 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. <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/polaf.096.0099>

¹⁰ Jean-Pierre Dozon, « Ceci n'est pas une confrérie », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 198-199-200

¹¹ Maâti Monjib, « Comportement électoral, politique et socialisation confrérique au Sénégal », Banque de données documentaires REGARDS, ID : 10670/1.shx4y7

¹² Magassouba, Moriba. (1985). *L'islam au Sénégal : demain les mollahs? : la "question" musulmane et les partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours*. Paris : Éditions Karthala, p.125

Chrétiens et juifs). Dans la tradition islamique, la croyance au mahdi est indiscutable, le mahdi est annoncé par le prophète de l'islam comme celui qui doit combattre le *Dajjal*, l'antéchrist. À cette époque, moult chefs religieux en Afrique subsaharienne, avaient prétendu au titre de mahdi, parmi eux, Cheikh Ahmadou Bamba que ses disciples qualifiaient comme tel...¹³ Avec le concours de son aura de messie noir¹⁴, le Cheikh a accepté l'allégeance de hauts dignitaires *tieddos* (classe guerrière traditionnelle) qui étaient en conflits avec les monarchies en place et même le colon, ce qui le faisait passer pour « *une figure de proue de la résistance nationale.* »¹⁵ En effet, la crise politico-sociale causée par la conquête coloniale a mené au déclin des pouvoirs traditionnels qui devaient ipso facto être revivifiés. Ahmadou Bamba, avec ses alliances stratégiques par le mariage dans des familles royales, aurait eu en tête de prendre le pouvoir à son profit, d'après Marty. C'est là qu'on pourrait noter le début de ses frictions avec le colon, ayant conduit à son exil forcé au Gabon. Un périple entouré de mythes qui maintiennent la foi mouride.¹⁶ Il est à préciser que le Cheikh a toujours nié son implication dans une quelconque révolte armée contre l'autorité coloniale, malgré moult accusations et procès intentés contre lui.

b- L'économie mouride dans la littérature

Le deuxième intérêt pour la confrérie mouride dans la littérature porte sur la dynamique économique de cette confrérie. La confrérie mouride y est vue aussi comme une machine économique qui exploite les *talibés* par le travail dans les champs des marabouts et les subsides reçus. En effet, partant de la conception de la relation féodale que O'Brien donne à la relation marabout disciple, il serait aisé de comprendre pourquoi les relations entre le colon français et la confrérie mouride furent collaboratives **tout en soulignant les vellétés nationalistes et la volonté de cette dernière dans la défense des intérêts du monde paysan.** Selon les données recueillies par Copans dans son ouvrage *Les marabouts de l'arachide* (1980), la moitié de la production arachidière au Sénégal est contrôlée par la

¹³ Sy, op. cit.p.266

¹⁴ Autoproclamé "sauveur de l'humanité », « serviteur du prophète », mais pas Mahdi

¹⁵ Diop, A. (1981). La société wolof : tradition et changement : les systèmes d'inégalité et de domination. Karthala, p.250

¹⁶ Marty,p. op.cit.p.231

confrérie mouride. Abdoulaye Bara Diop avance, quant à lui, que le système confrérique wolof est « *un système essentiellement idéologique, qui est une instance de médiation entre le système capitaliste, installé par la colonisation, et la société wolof dont il permet la domination et l'exploitation* »¹⁷. Les conditions d'expansion de la confrérie ont été favorables aux zones villageoises du centre du Sénégal dans un contexte de déclin des pouvoirs traditionnels, car les marabouts se sont naturellement substitués aux rois par leur charisme et leur posture de protecteurs non violents des masses paysannes. Le paysan wolof est un *badoolo* (homme libre) qui a perdu toute sa confiance en le *damel* (roi) qui lui fait subir des injustices par le biais de ses esclaves qui, dans la hiérarchie sociale, lui est inférieur. « *Les badoolos verront dans les mouvements religieux de cette période un moyen de sortir de leur servitude. C'est ce qui explique que le « clergé » musulman ait adopté une attitude d'intransigeance à l'égard du souverain et de son entourage* »¹⁸ avançait Cheikh Tidiane Sy. Donc l'affiliation à un mouvement religieux pouvait être une résultante de la prise de conscience révolutionnaire du paysan vis-à-vis d'un système social tyrannique. Si les régimes tyranniques se sont effrités, il n'en est pas de même pour le système « féodal » qui reste une survivance de ceux-ci. En fait, l'exploitation arachidière a connu un boom avec une production annuelle qui est passée de 130.000 tonnes entre 1884 à 1919 à 656.000 tonnes entre 1950 à 1969.¹⁹ La confrérie mouride a, durant la période coloniale, influencé un marché coopératif où les disciples paysans vendent leurs productions à un prix fixé par l'acheteur français et négocié par les marabouts. Les daara aussi étaient des points d'exploitation avec des disciples qui venaient cultiver par devoir de rendre service au marabout qui en échange les entretenait (par son bon vouloir) et les bénissait. Selon Copans, le système capitaliste colonial a grandement tiré profit du système de surtravail des disciples mourides, favorisé par la morale de l'ascèse et du don. Aussi la collaboration et le maintien de relations cordiales avec la confrérie furent-elles d'une grande importance pour mieux contrôler la production arachidière quand bien même le commerce de l'arachide aurait connu un déclin notable, et le *Ndigël* politique se serait affaibli, l'influence de la confrérie mouride sur le plan politique et économique n'a pas pâti pour autant. Avec

¹⁷ Diop, A.B. op.cit. p.300

¹⁸ Sy, op. cit. p.86

¹⁹ Copans, Les Marabouts de l'arachide, 1980, p.98

le fort taux d'urbanisation, les relations entre marabout et disciples prennent une autre tournure. En effet, elles deviennent de plus en plus pécuniaires et spirituelles, que politiques. Pourtant, si on assiste à une régression du recours aux consignes de votes par les marabouts mourides vers les années 1990, les subsides qui leur sont versés ne sont pas moindres. Le déclin de l'économie arachidière vers les années 1970 a été un tournant de l'impact économique mouride au Sénégal. La sécheresse des années 1970 a occasionné des exodes et migrations qui favorisent la création de diasporas mourides. Si le mode de vie de ces ruraux a changé, il n'en est rien de l'idéologie qui repose sur l'injonction de travailler, d'entreprendre et de donner les subsides aux marabouts. Les *dahiras* (associations de regroupements confrériques) s'attèlent à la vulgarisation des enseignements du Cheikh et favorisent l'influence de l'ordre. Aussi, les paysans évolués deviennent en zone urbaine les *Baol-Baol* (commerçants), qui sont connus pour leur sens des affaires, ou même des *Modou-Modou*, émigrés, débrouillards dans les pays occidentaux. Cette manne importante d'individus à travers le monde appartenant à ce même ordre est aujourd'hui devenue la plus grande source de rentrées de revenus de la confrérie mouride.²⁰

²⁰ Diagne Mountaga, Pouvoir politique et espace religieux au Sénégal. (2014). Éditions L'Harmattan. p.245
[Les titres des livres et revues doivent être en italique]

2- Question de recherche

Partant du constat que les disciples mourides sont de plus en plus urbanisés et évoluent dans la diaspora, partant du fait qu'en raison de leur « évolution » le *Ndigël* politique s'est effrité, et compte tenu enfin de la prédiction par quelques penseurs de l'imminent déclin des rapports marabout/disciple, les questions qu'il nous incombe de poser sont les suivantes :

- a) la confrérie mouride exerce-t-elle encore une quelconque influence sur les populations sénégalaises?
- b) à supposer qu'une telle influence soit attestée, sous quelles formes se manifeste-t-elle?

Chapitre 2 : Cadre théorique et méthodologique

1- Approche théorique

Nous voudrions appréhender notre objet dans la perspective de la sociologie de la religion. En effet, pour comprendre l'influence de l'idéologie mouride sur l'économie en général et sur le succès économique des disciples en particulier, nous avons avancé l'hypothèse selon laquelle il y a bon nombre de préceptes religieux faisant de l'amour du travail une forme d'ascèse et un moyen de salut. La thèse de la compatibilité entre le mouridisme et le capitalisme est abondamment traitée dans la littérature. C'est le cas avec les travaux de Copans (1980), de Cruise O'Brien (1985) et bien d'autres qui prennent exemple sur la culture arachidière et sa commercialisation pour mesurer le poids de l'influence de la confrérie mouride dans l'exploitation de l'arachide. Nous pouvons faire une analogie directe avec l'analyse de Max Weber sur l'influence de *l'Éthique protestante sur l'esprit du capitalisme*. En effet, dans *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Weber passe en revue les conceptions protestantes de l'ascétisme et du travail. Pour beaucoup de prédicateurs protestants, la bible à l'appui, le salut de l'âme se trouve dans une activité occupationnelle qui permettrait à l'Homme de se défaire de ses passions charnelles, de la paresse et de ses dérives. Le travail, dans ce sens, devient un exutoire pour les passions, mais l'accumulation de biens pour les catholiques et les jésuites par exemple est un mal, car constitue une voie facile vers la débauche. Ce qui différencie en général les catholiques des protestants quant au travail, c'est que pour les premiers c'est une nécessité seulement pour survivre et pour les seconds, un devoir pour combattre l'oisiveté et rendre service à la communauté. Donc en travaillant, en accumulant des biens et en rendant service à la communauté, on contribue à sa richesse sur terre, mais aussi dans l'au-delà. Dans les lignes suivantes extraites de son ouvrage, Weber établit la relation entre capitalisme éthique protestante : « *Un éthos spécifiquement bourgeois de la besogne avait pris naissance. Ayant conscience de se tenir dans la plénitude de la grâce de Dieu, d'être manifestement une créature bénie, aussi longtemps qu'il demeurait dans les limites d'une conduite formellement correcte, que sa conduite morale était irréprochable et que l'usage qu'il faisait de ses richesses n'était en rien choquant, l'entrepreneur bourgeois pouvait veiller à*

ses intérêts pécuniaires; mieux, son devoir était d'agir de la sorte. En outre, la puissance de l'ascétisme religieux mettait à sa disposition des ouvriers sobres, consciencieux, d'une application peu commune, faisant corps avec une tâche considérée comme un but voulu par Dieu. »²¹. Weber relève par ailleurs l'exemple de John Wesley qui exhortait les chrétiens à « épargner pour les deux mondes, en amassant ce qu'ils peuvent et donnant ce qu'ils peuvent. »²² En retournant à l'ouvrage de Copans, *Les marabouts de l'arachide*, l'assertion selon laquelle la confrérie mouride est une machine infernale au service du capitalisme colonial pourrait-être compris à travers cette analyse de Weber selon laquelle le salut se trouve dans le travail. Le mouridisme a mis à la disposition de l'entité coloniale une classe paysanne dévouée au travail, produisant des milliers de tonnes d'arachide pour la France et laissant à la classe maraboutique le soin de contrôler les négociations commerciales. L'ensemble des comportements à l'égard du travail et la quête de la richesse ne peuvent être simplement expliqués par les rapports de domination traditionnelle tel que le Serigne donnant un ordre économique à son disciple, il résiderait au contraire, dans la perception que donne l'individu à son activité. Si le fondateur du mouridisme n'a pas fait de ses disciples des aspirants à la richesse à toute épreuve, il y a eu des mécanismes facilitant le succès économique de beaucoup d'entre eux. En ce sens, l'injonction générale à travailler, à donner l'aumône et à s'adonner à la cause de la communauté n'est valable que si le disciple trouve un sens à cela. Si un disciple mouride voit dans cette invitation un don de soi et une forme d'ascèse, un autre pourrait y percevoir une quête de richesse et d'agrément du marabout, entre autres motivations. C'est la raison pour laquelle il serait pertinent de mobiliser la rationalité axiologique selon Raymond Boudon, car elle est en mesure d'expliquer l'idéologie mouride du travail en tant que phénomène normatif. Comme l'affirme Boudon: « *Le sujet social évalue en d'autres termes la réalité sociale à partir de théories qui lui semblent fondées, exactement comme il interprète la réalité physique à partir de théories auxquelles il croit parce qu'il a des raisons fortes d'y croire.* »²³ Dans cette optique, un mouride s'attache au travail acharné et à l'accumulation

²¹ Weber, op.cit. p.138

²² Weber M. (1905 [1921]), *Économie et société*, Paris, Éditions Pocket-Plon. p.137

²³ Boudon, R. (1999). La « rationalité axiologique » : une notion essentielle pour l'analyse des phénomènes normatifs. *Sociologie et sociétés*, 31 (1), p.103–117.
<https://doi.org/10.7202/001082ar>. p.116

des biens, car croyant fermement que ses gains serviront une cause plus grande que sa personne. De plus, accepter cette richesse, c'est accepter sa mission de servir Dieu à travers les humains.

2- Définition des concepts

a- Ndigël

Le Ndigël peut être défini comme l'injonction ou la consigne, c'est une recommandation émanant du marabout à l'endroit des talibés. Conceptuellement, le Ndigël peut être d'ordre politique, culturel ou économique. Concrètement, il peut s'agir d'une instruction de vote ou d'abstention dans le cadre politique, d'une participation financière aux activités ou projets de la confrérie, pour donner juste quelques exemples. Des activités sociales comme les moissons peuvent être l'objet de Ndigël, entre autres. Il peut être conçu comme légitime ou illégitime par les disciples, d'autant plus que de nos jours, l'accès aux enseignements du Cheikh Ahmadou Bamba est facile, ses poèmes ou panégyriques, sont imprimés, traduits et appris par cœur par bon nombre d'entre de fidèles. « *They distinguish legitimate and illegitimate Ndigël, the domain of the spiritual and that of the temporal. They seek their Shaykh's guidance in religious matters, but object their involvement in political and state affairs* », soutient Babou.²⁴ Le Ndigël peut interférer dans la politique quand il s'agit d'appeler à l'apaisement ou au respect des droits citoyens, mais concernant les consignes de vote, la confiance au Ndigël a régressé. Le Ndigël est une forme de domination légitime charismatique dans le cas du mouridisme qui nous intéresse. Weber considère le charisme comme « *une qualité considérée comme extra quotidienne [...] au nom de laquelle une personnalité [...] est regardée comme un "chef"* »²⁵. Une domination charismatique se comprend donc par une relation entre un dominant et un dominé où le premier exerce une domination suprême sur le second et que le second perçoit ceci comme un devoir de lui obéir.

b- L'idéologie du Mouridisme

Le mouridisme est avant tout une voie musulmane soufie qui a subi une grande influence de la Qadriya dont le fondateur était un disciple. Comme tous les autres foyers religieux du

²⁴ Babou, C. in Diouf Ed. 2013, p.138

²⁵ Weber, M., & Sintomer, Y. (2015). La domination. Paris : La Découverte

Sénégal, le mouridisme est sunnite et suit le rite de jurisprudence malékite. Pour ce qui est de l'école de monothéisme, l'acharisme est le choix de pensée, car plus en phase avec la quête de l'essence divine (*Suluk*) que pratique l'essentiel des soufis.²⁶ Le Cheikh a produit une longue liste d'ouvrages poétiques et d'enseignement sur des questions de jurisprudence, de mystique et d'éloges aux prophètes, mais aussi au sujet de ses prières et des bienfaits et statuts que Dieu lui aurait accordés. Les valeurs comme l'ascèse sont un fondement de l'idéologie mouride malgré l'aspect mondain que revêtent certains marabouts ou disciples de nos jours. « *Ahmadou Bamba se dépeint comme un pauvre qui a livré la guerre sainte à ses passions (mujahid li-nafsi) et qui n'est que le serviteur du prophète (sirtu khadiman li rassul llah)* »²⁷, affirme Sy. Ce n'est pas anodin que l'ordre même s'appelle mouridoullah, terme qui comprend le radical *iraada* qui signifie vouloir, aspirer à. Dans le soufisme, ceux qui sont appelés mourides sont les aspirants qui cherchent à voir Dieu (sa face, son agrément) et cherchent donc le Fath (l'ouverture, la clairvoyance). Pour ce faire, il faut une victoire de l'âme sur le corps, ce qui n'est possible qu'avec la privation des biens matériels et le don de soi au service de la communauté. Ce qui différencie la vision du monde du mouridisme des autres foyers confrériques est l'ancrage culturel. En effet, le fondateur du mouridisme a reçu l'allégeance de moult dignitaires issus des classes nobles guerrières du royaume du Cayor et ceux-ci ont adhéré à la confrérie avec un grand bagage culturel tiré de la tradition culturelle wolof. Des valeurs assez compatibles avec les enseignements islamiques tendent à créer une symbiose entre islam soufi et culture wolof. Par exemple, les codes de *teggine* (Bieuséance), du disciple vis-à-vis du marabout sont assimilables à ceux d'un sujet vis-à-vis de son Roi. Un disciple comme Ibra Fall, deuxième personne la plus influente de l'ordre, en est un exemple patent, issu d'une noble famille du Cayor il se rabaisait tel un esclave devant Ahmadou Bamba; ce qui lui valut le nom de « fou de Bamba ». Notons aussi que selon la légende, son adoration se limite à rendre service au marabout, qui l'a exempté des prières et du jeûne, deux piliers de l'islam, d'où l'origine de l'ordre des Baye Fall qui observe le même principe. Chez les mourides, Ibrahima Fall est considéré comme un Saint qui a la plus haute station auprès de Ahmadou Bamba, car ayant compris le sens de son *Suluk* (quête de Dieu) et selon eux, sans lui, ils ne

²⁶ Sy, 1969, p.130

²⁷ Sy, op. cit. p.116

connaîtraient jamais qui est vraiment Ahmadou Bamba. Cette binarité de Saint pieux et saint marginal n'est pas une première dans le soufisme, car les relations spirituelles entre Ibrahima Fall et Ahmadou Bamba rappellent celles entre Rûmi et Tabriz²⁸. L'éthique du travail mouride est appuyée par la tradition prophétique sur laquelle insistait le marabout : « *travailler pour ce monde comme si l'on devait vivre éternellement et travailler pour l'au-delà comme si l'on devait mourir demain.* » Ibrahima Fall et les Baye Fall sont des exemples de cette dévotion dans le cadre de leur intervention dans les exploitations agricoles appartenant à la confrérie, et une source d'inspiration du don de soi pour la communauté.

²⁸ Connus comme étant des derviches, saint soufis et poètes ésotériques ayant vécu en actuelle Turquie au XIII^e siècle. Ils ont vécu ensemble pendant vingt mois à Konya entre 1244 et 1248 où Shams était le maître de Rûmi malgré son apparence marginale. Voir Elif Shafak, *Soufi, mon amour*, 2010

Chapitre 3 : Éthos du travail dans l'enseignement de Ahmadou Bamba

1- Le travail comme forme de Jihad de l'âme

Le Jihad, ne signifie pas seulement la croisade contre les infidèles. Il peut épouser plusieurs formes dont le Jihad de l'âme, qui est l'une des dernières directives connues que le prophète de l'Islam a données à ses compagnons. Le Jihad de l'âme, notamment chez de nombreux guides soufis dont Ghazali, consiste pour le croyant musulman à délaissier ses pulsions, à se protéger contre les subterfuges du diable à s'éloigner des plaisirs mondains, à habituer le corps à des inconforts tels que la faim, le sommeil réduit, mais aussi la fatigue et la douleur du travail. Tout cela dans le but de gagner l'agrément d'Allah. Le soufisme de Ahmadou Bamba a été grandement influencé par les enseignements de Ghazali rapporte Babou.²⁹ Son principe est que l'âme du croyant doit passer par une éducation spirituelle (Tarbiyya) pour atteindre un certain niveau de purification. La Tarbiyya devient donc une éducation perpétuelle du disciple dans la quête du savoir ésotérique comme du savoir exotérique, ainsi que dans l'accomplissement d'actes louables. Toutefois, cela n'est possible que par une éducation de l'âme. L'âme obtient son salut dans la maîtrise des passions charnelles et corporelles, c'est-à-dire que le disciple soufi doit être en mesure de dompter ses désirs au profit des recommandations divines.³⁰ Travailler, dans ce contexte devient un acte d'adoration. Il s'agit d'une démarche d'enrichissement personnel et de contribution au bon fonctionnement de la société.

Dans l'idéologie mouride, telle que formulée par Ahmadou Bamba, le travail licite fait partie des actes d'adoration les plus élevés pour le musulman. Bamba, lui-même, enseigne que tout musulman devrait se mettre à la quête de la connaissance, mais ceci doit-être accompagné d'une quête de biens matériels permettant l'aisance de l'apprentissage. D'où la pertinence de la création des daara qui sont des unités agricoles regroupés en villages où des disciples travaillent au service du marabout qui subvient aux besoins des élèves dans les écoles coraniques, mais aussi aux familles des marabouts. D'où aussi la pertinence de l'ordre des Baye Fall qui ont juré allégeance au marabout ou à un de ses descendants et

²⁹ Babou, *Le Jihad de l'âme*, 2011, p.134

³⁰ *Ibid*, p.143

restent à son service en échange d'une exemption de la prière et du jeûne qui sont des actes d'adoration fondamentaux en Islam. Tout au long de leur présence dans le daara, les disciples sont éduqués spirituellement. La longueur de leur séjour dans les daara peut varier, selon de l'appréciation du Cheikh quant à leur maturité spirituelle.³¹

Le travail physique (Kasbou) occupe une place importante dans l'idéologie mouride. Pour Ahmadou Bamba, la paresse et l'oisiveté font partie des ennemis de l'Homme. Le musulman doit consommer ce qu'il gagne de manière licite et ceci n'est possible que principalement par son travail. « *Travailler est le principal moyen qui permet de consommer le licite. Or consommer le licite aide à pouvoir accomplir des actes de foi et représente une condition pour que ces actes soient agréés par Dieu* » affirme-t-il dans un sermon rapporté par Diagne.³² Travail et quête de richesse ne sont pas contradictoires dans le mouridisme de nos jours, bien que l'ascétisme soit prôné. Travailler licitement et produire des richesses ne sont pas contre la volonté divine, c'est au contraire, dépenser ces biens de manière naïve qui serait un mal. L'ostentation ne fait pas partie du code de conduite de l'ascète. De la manière que les quakers voyaient l'acquisition de richesses comme une volonté divine, dans la mesure où elles peuvent servir la communauté,³³ Ahmadou Bamba encourageait l'acquisition licite des richesses dans le but de subvenir aux besoins des disciples en quête de connaissance. C'est sans doute la raison pour laquelle Bamba avance : « La raison pour laquelle je vous interdis de consommer l'illicite est que les choses de l'au-delà [les actes de piété] ne se produisent de la part de celui qui se nourrit de l'illicite ou du douteux (...) au point que, même s'il veut, celui qui se nourrit de l'illicite ne peut pas obéir Dieu (...) D'ailleurs, la recherche du licite doit primer sur toutes les autres préoccupations et une fois obtenu, on ne doit pas le gaspiller, car il est rare ces temps-ci.. »³⁴ L'éthique de travail du mouridisme se veut ascétique, mais n'exclut pas la production de richesses. Dans le fond, cette éthique plaide en faveur de l'accumulation des richesses amassées à condition de les dépenser ensuite dans les sentiers de Dieu, pour le bien-être de la communauté.

³¹ Ibid, p.174-178

³² op. cit. p.160

³³ Voir Weber, 1905, p.133

³⁴ Rapporté par Diagne, op. cit. p.141

Le rapport au travail du disciple mouride revêt une légitimité socioéconomique et religieuse dans la mesure où le travail renforce les relations marabouts/disciples. En effet, que ce soit le disciple de la campagne comme celui de la ville, son travail reste le principal moyen par lequel il entretient ses relations avec le marabout. O'Brien voyait cette relation comme principalement économique, car le disciple donne une partie de ses gains à son marabout qui en contrepartie de sa protection par celui-ci sur terre et dans l'au-delà³⁵. Le disciple doit régulièrement montrer son amour pour et sa révérence à son Cheikh en lui donnant l'Adiya (aumône). Selon Babou, c'est plus une obole, une offrande pieuse qu'une aumône, car elle sous-entend une récompense divine³⁶. Pour son salut, le disciple doit aimer et obéir à son maître, suivre à la lettre ses recommandations et le soutenir matériellement.³⁷

³⁵ O'Brien 1985, op.cit. O'Brien 1985

³⁶ Babou, 2011, op.cit, , p.156

³⁷ Ibid, p.145

2- La khidma (don de soi) : impératif pour le disciple mouride

La participation au développement communautaire constitue un pan important de l'idéologie mouride. Les enseignements de Ahmadou Bamba insistent sur le fait qu'un bon mouride devrait savoir servir sa communauté. Dans son ouvrage *Faut-il pleurer les maîtres soufis?* (Huqqal Bukaa-u), Ahmadou Bamba avance que : « *bonheur au serviteur, disciple sincère qui s'attache à eux (maîtres soufis) par les services rendus, par l'amour ou par des présents dont il les comble.* »³⁸ Dans ce vers traduit de l'arabe, qui enjoint à l'amour du marabout, il faut retenir que le disciple mouride se doit d'aimer son marabout et le prouver en se mettant à son service ou en lui offrant des cadeaux. Ce service rendu au Cheikh est ce qu'on appelle la khidma. Dans les premiers temps du mouridisme comme on l'a vu plus haut, le service du Cheikh s'effectuait principalement dans les travaux champêtres, raison pour laquelle des villages du Baol étaient regroupés en daara, unités agricoles servant à cultiver de l'arachide, essentiellement à des fins commerciales.³⁹ Les rentes que la culture arachidière générait ont été grandement rendues possibles par l'idéologie mobilisatrice de valorisation du travail physique. Ibrahima Fall, le second personnage le plus influent de la confrérie en est l'exemple parfait du fait qu'il était très riche, mais était réputé, avec ses Baye Fall, être les plus efficaces dans les champs. Selon Ibrahima Fall, les vertus cardinales du mouride sont les suivantes : la foi, l'optimisme, la ferveur dans le service, la générosité, l'humilité et l'obéissance aux recommandations du saint.⁴⁰ Dans son ouvrage, *La vision économique du mouridisme dans l'histoire de la pensée économique*, Cheikh Ahmadou Bamba Diagne montre que la Khidma est un principe déjà connu en Islam et bien d'autres philosophies religieuses avant d'être réapproprié par les mourides. Elle a connu une évolution significative, car elle ne se limite plus à seulement travailler dans les champs du marabout ou à lui verser l'aumône. Le plus intéressant est que l'auteur classe le mouridisme parmi les idéologies économiques contemporains. Il identifie ce dernier à la pensée

³⁸ Mbacké, A.B, Huqqal Bukaa U, vers 41

³⁹ Copans, 1980,

⁴⁰ Sow Demba, in, Fall Ibrahima, Diazboule Mouride, Une exhortation aux mourides d'être au service des saints, p.38

travailleuse anglo-saxon et au calvinisme, car le travail y apparaît comme une forme d'adoration de Dieu et les fruits qui en ressortent bénéficient à la communauté.⁴¹

Le terme « *ligeeyal Segn bi* » qui signifie travailler pour le marabout est couramment employé par les mourides. Cette expression prenait tout son sens dans les premières décennies de la confrérie lorsque les disciples allaient labourer les champs du marabout, mais elle est de plus en plus employée pour faire référence à la khidma. Le disciple exprime son attachement à sa communauté de moult manières, par exemple en l'aimant et en manifestant ce sentiment d'amour par des actions concrètes. La khidma est souvent confondue avec le travail. Dans la large production littéraire de Ahmadou Bamba, il est utilisé comme métaphore du travail. La khidma reste plus large dans la mesure où elle englobe travail et service. Elle est la partie visible des fruits du Kasb (travail physique) étant donné qu'elle vise la vie communautaire, selon Babou. Bon nombre de chercheurs trouvent des liens non négligeables entre les éthiques mouride et protestante. Babou, lui, rappelle que leur grande différence est que les protestants croient en la prédestination tandis que les mourides « *encouragent la jouissance des richesses, la prodigalité, la redistribution et la générosité. Selon Ahmadou Bamba, la richesse n'est désirable que lorsqu'elle est au service de l'accomplissement des devoirs religieux en ce monde.*⁴² » Ceci est sans doute une des raisons qui expliquent les fortes sommes d'argent injectées dans les projets mourides ou les participations de la confrérie à la politique territoriale.⁴³ La participation active à la vie communautaire est encouragée, mais elle est sanctificatrice. La khidma de Bamba est une invitation à travailler pour Dieu à travers les humains, ce qui va naturellement prédisposer les croyants en l'idéologie mouride à la quête de richesses. Elle sert en même temps d'élément fortificateur de la cohésion de groupe et du sentiment d'appartenance à une même entité. D'ailleurs, ce sont bien les mourides qui montrent l'exemple aux autres confréries quant à l'institutionnalisation de leur solidarité. Ne se limitant pas seulement à la formation de dahiras, ils créent des coopératives, des associations qui ont pour but de s'entraider financièrement, ce que Sy appelle le *Self help*.⁴⁴

⁴¹ Diagne, CAB, *La vision économique du mouridisme dans l'histoire de la pensée économique*, 2020, p.178

⁴² Babou, op. cit., p.154

⁴³ op. cit. p.156

⁴⁴ Sy, 1969, p.237

L'adhésion aux mouvements coopératifs revêt une connotation religieuse du fait que celles-ci sont une volonté des marabouts qui sont à leurs têtes et qui traitent directement avec le gouvernement. Mais la connotation nationaliste communautariste y est notée comme le montre le témoignage suivant : « *une personne ne peut jamais être deux, nous dit un paysan mouride, membre de la coopérative de N'Gabou. Quand on est mouride, on croit à la « tariqa » mouride; nous les mourides, nous sommes les seuls à savoir ce que nous voulons et ce que nous faisons. C'est pourquoi nous sommes ensemble pour former cette coopérative.* »⁴⁵ Ceci atteste du fait qu'au-delà du service rendu à la communauté, la Khidma se veut solidaire et bénie par le marabout.

La khidma sert de moyen pour réaliser l'idéal de la pensée de Ahmadou Bamba. Elle est l'Action que prône ce guide spirituel dans son projet de société. Il faut savoir que pour la confrérie mouride, le khalife en place est le représentant de Ahmadou Bamba et est considéré comme légitime pour perpétuer sa mission. Raison pour laquelle les disciples et les cheikhs secondaires sont à son entière disposition et font tout pour réaliser les projets qui lui tiennent à cœur. Le pouvoir charismatique explique en grande partie le comportement des mourides envers la communauté. L'attache au groupe est quelque chose de très déterminant dans le mode d'évolution de la confrérie, mais aussi du gain d'influence de l'idéologie. Le nationalisme mouride, bien que peu conceptualisé, reste chanté dans l'imaginaire collectif sénégalais. Gueye y décèle une pertinente chanson qui résume ce nationalisme. « *Ñun murid ee du ñu dugg luy naaw jëm kaw. Du ñu dugg luy xuus cìm ndox. Wataray Tubaa lay dëm. Baarisaxaaya. Tubaa doy na ñu. Doy na ñu doy lo na ñu ko. Ku am leneen na jël. Aji texë day bëgg Bamba. Baarisaxaaya.* » Traduits du wolof au français : « *nous les mourides, n'empruntons rien qui décolle vers le ciel; nous n'empruntons rien qui flotte sur l'eau. L'autorail a pour destination Touba, Dieu soit loué! Touba nous suffit, elle nous suffit et nous nous en satisfaisons. Qui a autre chose la garde pour lui-même. Un bon fidèle doit aimer Bamba. Dieu soit loué!* »⁴⁶ Ces vers reflètent dans un premier temps le caractère sacré de Touba. Touba est au centre de la préoccupation des mourides, le lieu de pèlerinage, donc là où naturellement les mourides vont chercher la

⁴⁵ Sy, op. cit., p.240

⁴⁶ Gueye Abdoulaye, Cheikh Anta Diop: l'historien, l'œuvre et sa réception. In Afroscopie, Le Bilan de 50 ans des indépendances politiques africaines et les défis de l'intégration des africains au Canada. 2013. p.41

baraka. Contrairement, aux autres musulmans du pays, les mourides assimilent un pèlerinage à Touba au hajj de la Mecque. La réalité la plus profonde est que les pèlerins qui se rendent à la Mecque s'en vont enrichir un autre peuple vivant dans une autre contrée alors que les mourides qui choisissent d'aller dépenser leur argent à Touba, vont faire vivre l'économie sur place.

3- La Himma ou volonté créatrice

Toute nation comme tout groupe religieux puise son influence et sa force dans son mythe et son histoire. Le peuple juif par exemple a su maintenir le mythe de la terre promise par le biais des persécutions subies au cours de son histoire. Le mythe du mouridisme réside pour sa part dans l'opposition entre Daroul Kufr (terre de mécréance, qui est aussi une analogie à l'occupation européenne) et Daroul Murid (terre des aspirants à la face de Dieu, donc terre promise, au moins symboliquement). Dans la tradition orale mouride, est mise en avant la mission messianique de Ahmadou Bamba. Il est arrivé en messie pour libérer le peuple noir de ses chaînes, avancement ses sympathisants, pour les diriger vers la terre promise. En effet, d'après Sy, les mourides voyaient en Bamba un héros venu informer son peuple qu'il était l'acteur principal de « *l'action de purification de la terre et de l'anéantissement de la race blanche.* »⁴⁷ En effet, les peuples noirs du Sénégal ont perdu leur souveraineté avec la présence coloniale. Les royaumes ont connu un déclin vers la fin du XIXe siècle. Le messianisme prenait tout son sens en pays noir dans la mesure où les peuples opprimés par une tradition guerrière étaient en proie à une invasion extérieure européenne qui est perçue comme une menace de catéchisation des peuples noirs. Ahmadou Bamba est la parfaite illustration pour ses disciples, d'une forme de volonté créatrice, d'une détermination à conquérir la liberté. En effet, son exil, au-delà de la légende populaire, fut un supplice pour le fondateur du mouridisme. Étant loin de son terroir et de ses proches, en milieu inconnu, sa foi en un salut divin n'en est devenue que plus grande si l'on se réfère à ses écrits. Diagne avance que « *Bamba a toujours été cohérent et constant, il a enduré toutes ses difficultés avec patience et honneur. Durant toute la durée de l'épreuve, il a été digne, élégant et courageux. La Himma lui interdisait de chercher un bouc émissaire; pour lui, c'est Dieu l'Unique et le seul Responsable de ce qui lui arrive.* »⁴⁸ L'endurance et la détermination sont par conséquent, un point essentiel dans la conscience collective mouride d'autant plus que le guide suprême constitue leur modèle. Il est donc aisé de comprendre qu'en plus de la khidma, qui est une conséquence logique du Houbb (amour), il faut aux talibés la Himma qui leur permettra de persévérer dans le travail et

⁴⁷ Sy, op. cit., p.266

⁴⁸ Diagne, op. cit., p.197

l'espoir d'une réussite sur terre et dans l'au-delà. L'évolution actuelle de la confrérie mouride témoigne de cette volonté créatrice qui influe sur la solidarité communautaire; une solidarité poussée jusqu'à la réalisation d'infrastructures et au financement de projets économiques divers par les disciples.

Dans une perspective wébérienne, il est à remarquer que le charismatique intervient grandement dans la himma mais aussi le normatif. La himma tient sa valeur de ses soubassements moraux et religieux, c'est-à-dire que le croyant est invité à avoir la foi en Dieu lors de la réalisation ses projets. C'est à l'instar du prophète de l'Islam qui a enduré des épreuves avant de « réussir » sa mission, ainsi que Ahmadou Bamba, son serviteur autoproclamé, qui a eu une « victoire » sur le colon dans la mesure où il continue à faire subsister l'Islam en terre conquise par des non-musulmans. Comme l'affirment souvent les mourides « *mbiroum segn bi ci kanam lë jëm, amoul tanki ganaw* », pour dire que les affaires du marabout progressent vers le meilleur et ne régressent pas. Cette croyance porte la confrérie et son idéologie à travers le monde, facilitant l'épanouissement des Sénégalais mourides dans la diaspora. La construction de maisons d'accueils appelées « Maison du Serigne » témoigne de l'optimisme et de la foi en la réalisation de projets communautaires des mourides.

Chapitre 4 : De l'implantation des mourides en milieu urbain et dans la diaspora

1- Les dahiras à l'épreuve d'une nouvelle restructuration économique

La confrérie mouride a connu des changements importants dans les années 1970. Des changements dus à l'exode rural occasionné par la sécheresse au cours de cette décennie. Les paysans provenant de la région du Baol et du Saloum se sont établis à Dakar, dans les bidonvilles majoritairement, afin de trouver de meilleures conditions de vie. À la suite de ce mouvement migratoire, de nombreux dahiras ont été formés, servant de cadre de socialisation pour les disciples, et aussi de nouveau pont entre disciples et marabout. Il faut rappeler que les dahiras ne sont pas une création mouride. On doit au contraire la création de la première dahira au Khalife Babacar Sy, guide de la confrérie Tidiane, dans les années 1920⁴⁹. Les mourides se sont inspirés de ce modèle afin de faire la promotion de leur mouvement, mais aussi pour mieux intégrer les fidèles. La dahira devient une sorte de quartier général où se réunissent les talibés afin de renforcer leur attachement à la communauté tant sur le plan spirituel avec la lecture des panégyriques du guide suprême de la confrérie ou du coran, que sur le plan socioculturel avec la participation physique, intellectuelle et économique aux activités de la dahira ou aux projets de la confrérie en général. Initialement, en milieu rural, les mourides s'adonnaient à ce que l'on appelle le *toolu alarba* (champs du mercredi), ce qui consistait à donner une *adiya* (aumône) au Cheikh du village tous les mercredis pour réitérer leur allégeance à la confrérie. La dahira devient donc une forme de substitut institutionnalisé en milieu urbain pour le maintien de l'influence de la minorité maraboutique sur les disciples. D'après Babou, le premier Dahira mouride ayant existé a été créé en 1948 à Dakar, sous l'égide du second Khalife de la confrérie Fallou Mbacké. Ce fut l'initiative d'un disciple. Le mode d'opération de la dahira était que chaque membre achetait une carte d'adhésion annuelle contre une somme d'argent relative modeste. Le dahira offre aux disciples un cadre de socialisation, de ressourcement spirituel, d'action solidaire. En effet, les cotisations hebdomadaires ou mensuelles déposées au niveau des caisses de la dahira n'allaient pas exclusivement dans les poches

⁴⁹ Babou. (2021). *The Muridiyya on the move: Islam, migration, and place making*. Ohio University Press

des marabouts, elles servaient plutôt à faire fonctionner l'association, à financer ses activités, à assister les pauvres, à participer aux baptêmes et funérailles des membres de la dahira.⁵⁰

Les dahiras mourides ont connu un changement de vocation vers les années 1970 avec l'accroissement de la population mouride dans les milieux urbains. En effet, l'exode des paysans mourides vers les villes en raison de la sécheresse a constitué un nouveau défi pour la confrérie qui était confrontée à un déclin du commerce arachidier et une concentration d'importantes populations paysannes dans les périphéries urbaines du pays. La vocation de la dahira s'en est trouvé transformé. Désormais, à la dahira est assignée la mission protéger les disciples contre les effets pervers de la ville. Ainsi, applique Babou « *the dahira has transformed from a conservative institution seeking to shield Murid values from the "corruption" of city life into a dynamic instrument to promote Murid identity in urban and rural settings.* »⁵¹ En effet, les milieux urbains forment des obstacles quant au contrôle des disciples, car ce sont des milieux hétérogènes où les individus s'interinfluencent. Les villes sont plus mondaines, passant pour des lieux de luxure et de débauche. Face aux tentations anomiques auxquelles semble s'exposer le disciple dévot dans le milieu urbain, la dahira se donne pour nouvelle mission de consolider l'identité mouride et de renforcer la solidarité communautaire. Pour ce faire, la nouvelle mode est l'affirmation culturelle des disciples mourides par l'accoutrement, les fresques murales, l'exposition de signes et objets d'appartenance religieuse, entre autres. Les dahiras apparaissent aussi dans les espaces intellectuels tels que les universités. Le Hizbut Tarqiya, est la première association religieuse universitaire au Sénégal. Elle a été créée dans les années 1970 à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. C'était une organisation de jeunes étudiants imprégnés de valeurs religieuses à travers les enseignements de Ahmadou Bamba, parfois en forte compétition avec l'idéologie marxiste embrassée par une partie importante de la jeunesse intellectuelle locale. Le leitmotiv de ce mouvement était de faire la promotion des enseignements du Cheikh, une forme de panafricanisme embrassant l'islamisme et des valeurs culturelles mourides. L'étudiant mouride s'affirme dans ce cas de figure par son accoutrement qui est aux antipodes des standards occidentaux ou « modernes ». Le

⁵⁰ Ibid, p.31

⁵¹ Ibid, p.32

costume, la chemise, ou le pantalon sont remplacés par d'amples boubous communément appelés « Baye Lahad » en hommage au Khalife Abdoul Ahad Mbacké qui s'habillait ainsi. Le mouvement Hizbut Tarqiyya s'investissait dans la traduction des ouvrages du Cheikh Ahmadou Bamba en langue française afin de propager ses enseignements chez les jeunes intellectuels francophones.⁵² La semaine culturelle organisée par l'Union Culturelle Musulmane en 1977, dédiée aux enseignements du Cheikh Ahmadou Bamba fut un tournant non négligeable. Des chercheurs spécialisés en affaires islamiques y sont intervenus, à l'instar de Fernand Dumont qui s'est penché sur l'importance que le Cheikh Bamba accordait à l'éducation des jeunes dans ses écrits. Sophie Bava y dénote une prise de conscience des jeunes mourides qui se sont sentis « *investis d'une mission, celle d'apprendre et de mettre leur savoir au service de la confrérie, et [se sont emparés] de cette pensée, de ces messages pour en faire la clef de leur propagande.* »⁵³

Il faut noter que la propagande des dahiras mourides auprès des jeunes ne s'est pas seulement faite en réaction aux influences occidentales. En effet, la confrérie Tidjane, considérée comme la majoritaire semble aussi constituer un concurrent de taille pour la clientèle religieuse. Cette confrérie avait, durant la période coloniale, maintenu des relations privilégiées avec les administrateurs, ce qui lui a valu une influence notoire dans les zones urbaines avec l'établissement de zawiyas et médersas où ils professaient leurs croyances. La confrérie Tidjane était ce qu'on pouvait appeler la confrérie de ville, dont les dirigeants bénéficiaient de privilèges de l'administrateur et étaient jugés plus cultivés et proches de la France, tandis que le mouridisme quant à lui fut stigmatisé, et jugée agitatrice (Marty, 1912). Les journées culturelles organisées vers la fin des années 1970 ont fait effet, celle de Paris tenue en 1979 a mis la confrérie au premier plan de l'actualité au Sénégal. Ceci n'a pas été pas sans nourrir une réaction des autres confréries surtout la tidjane qui sentait son hégémonie menacée⁵⁴. Les tidjanes, selon l'auteur, ont organisé avec l'appui du régime politique en place des événements de propagande pour contrecarrer la montée en puissance mouride. La propagande anti-mouride prit forme avec le discours sur

⁵² Ibid p.32

⁵³ Bava Sophie. Le dakhira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme. In: Les Annales de la recherche urbaine, N°96, 2004. Urbanité et liens religieux. p.137

⁵⁴ Diop Momar-Coumba. Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal).. In: Cahiers d'études africaines, vol. 21, n°81-83, 1981. Villes africaines au microscope. p.82

la supposée hérésie des mourides, des baye Fall qui n'observent pas les piliers de l'Islam entre autres. Un tract anti-mouride reproduit dans un texte de Momar Coumba Diop avance que « *l'islam est rigoureux et contraignant pour qui n'a pas suffisamment de foi. Une secte qui apporte des amendements d'allègement reçoit forcément des adhésions massives. Pour cela si d'autres sectes cèdent du terrain à la jeune secte mouride, c'est très certainement le vaste terrain de l'hérésie.* »⁵⁵ Dans ce contexte de stigmatisation des mourides, les dahiras gagneraient à travailler sur l'image des disciples, sur leurs comportements et sur leur niveau de culture islamique. Cela invite Diop à relever une différence entre le dahira traditionnel où les poèmes du Cheikh sont chantés par des lettrés mourides et le dahira des étudiants et élèves qui semble plus participatif dans l'apprentissage et la récitation de ces poèmes qui constituent une vertu chez les mourides. La propagande mouride, à travers les dahiras, s'est fortement manifesté en milieu scolaire et universitaire.

Les dahiras ont gagné progressivement de l'influence auprès des disciples en milieu urbain. Ils le sont encore plus dans la diaspora où ils se sont établis depuis les années 1950. Le dahira le plus influent fut un temps celui d'Abidjan, capitale de la Côte d'Ivoire. Il comptait de nombreux membres et bénéficiait régulièrement des visites de Cheikh, visites qui occasionnaient en même temps des levées de fonds pour les projets de la confrérie. Ce dahira reste un modèle, car étant le premier à avoir bâti une maison d'accueil pour les disciples nouvellement établis dans la ville d'Abidjan. Ces maisons d'accueils appelées Keur Serigne Bi (la maison du marabout) servent à épauler les disciples en difficulté, la plupart des nouveaux arrivants, le temps qu'ils puissent voler de leurs propres ailes⁵⁶. Les mourides ont développé des systèmes solidaires autour des dahiras dans d'autres métropoles comme New York, Paris, et Libreville où ils accueillent, intègrent et emploient les disciples. Des réseaux commerciaux sont créés et contrôlés par des figures influentes dans les dahiras, qui exercent au sein de leur communauté une influence fondée sur leur succès professionnel, notamment dans le commerce. Dans ces réseaux commerciaux sont engagés des disciples qui exercent des activités généralement informelles ou illégales

⁵⁵ Ibid. p.83

⁵⁶ Babou, 2021, op. cit., p.61

comme la vente à la sauvette⁵⁷. Le dahira devient une protection aussi pour ces jeunes vendeurs irréguliers en cas de bisbilles avec la police.

Les dahiras représentent en somme la nouvelle vache laitière de la confrérie., Malgré l'irrégularité de leurs activités économiques et parfois la modestie de leurs revenus, les disciples consentent à reverser une partie de leurs gains aux marabouts et à leurs représentants pour la réalisation des projets de l'organisation. Les dahiras sont aussi devenu le noyau principal d'influence et de propagande pour la confrérie mouride. Les liens marabout-disciple ayant changé, ils se présentent comme un médium entre les deux, parfois comme garde-fou des valeurs de la confrérie, parfois comme la machine à sous pour les dignitaires de la confrérie.

⁵⁷ Bava, 2004,op. cit., p.139

2- Le « Modou-Modou » et le « Baol-Baol » comme disciples modèles

Le Baol-Baol signifie en wolof un ressortissant de la région du Baol. Le terme est péjorativement connoté aux débrouillards, marchands ambulants et travailleurs de l'informel. Initialement étrangers en ville, les Baol-Baol occupaient des activités que les citoyens évitaient d'exercer : ramassage et vente de déchets recyclables et commerce ambulants. Connus pour leur sens des affaires, les baol-baol savent tirer profit des activités qu'ils occupent, aussi méprisées soient-elles.⁵⁸ Les baol-baol sont pour la plupart des marchands et parfois de grands commerçants qui écoulent des marchandises à foison. Ils s'organisent généralement en chaînes de distribution où les plus grands commerçants fournissent aux petits détaillants des marchandises, ainsi de suite jusqu'au marchand à la sauvette. Dans ces formes de transactions, chacun tire son profit dans la mesure où le marchand écoule son produit en détail pour faire du profit sur le prix en gros. Ces chaînes de distribution s'expliquent par le système solidaire décrit plus haut que les dahiras mettent en œuvre afin de permettre à chaque condisciple désireux de se lancer dans le commerce de bénéficier d'un appui de taille. Comme l'avance Babou, alors que le baol-baol était péjorativement perçu, aujourd'hui il renvoie l'image d'un travailleur acharné ayant le sens des affaires.⁵⁹ Parmi les exemples de baol-baol célèbres dans l'imaginaire mouride, nous pouvons citer feu El Hadji Ndiouga Kébé, milliardaire, non instruit en français et grand mécène de la confrérie.

Le terme modou-modou est apparu vers les années 1970 pour qualifier les immigrants sénégalais d'Europe occidentale travaillant dans l'informel. D'après Babou, le terme sous-entend un ressortissant du monde rural ayant fréquenté l'école coranique classique (daara) et travaillant à son propre compte dans le secteur informel et d'habitude d'identité mouride et wolof⁶⁰. Les modou-modou sont populaires pour leur réussite économique après leurs « 400 coups » dans les rues de Paris et de New York. Selon Thiam, que cite Babou, les

⁵⁸ THIAM, El Hadji Ibrahima Sakho, Les aspects du mouridisme au Sénégal, 2010. P 233. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:467-4363>

⁵⁹ Babou, 2021, op.cit., p.247

⁶⁰ Ibid, p.158

modou-modou mourides contribueraient annuellement 300 milliards des 500 milliards de FCFA envoyés au Sénégal.⁶¹ Le modou-modou fait bonne figure dans l’imaginaire sénégalais, c’est un individu qui est parti loin de chez lui à la quête de ressources pour s’occuper de sa famille, malgré les grandes difficultés rencontrées quotidiennement. Le succès économique du mouridisme repose aujourd’hui sur ces modèles de disciples modou-modou et baol-baol dévoués à la confrérie, participant aux projets, donnant l’aumône. À l’approche du Magal de Touba, cérémonie religieuse principale des mourides, les transferts internationaux augmentent sensiblement à cause de l’importance symbolique de cet évènement qui est d’une importance capitale. Les mourides basés à l’extérieur du pays participent très activement à la réalisation de projets de la confrérie tels que la construction de l’Université Cheikh Ahmadou Bamba ou celle de la plus grande mosquée d’Afrique de l’Ouest Massalikul Jinaan (Les itinéraires du paradis).

Dans la conscience populaire sénégalaise, les baol-baol et modou-modou semblent se rapprocher le plus de ce qui est prêché par le fondateur du mouridisme, à savoir un adorateur de Dieu et un travailleur infatigable. De plus, ils se rapprochent le plus des travailleurs dont le prophète de l’Islam a fait l’éloge de la profession. Selon C.A.B Diagne, le prophète de l’Islam considérait le commerce comme une activité à laquelle qui s’y prête honnêtement se « *retrouvera avec les prophètes et les martyrs le jour du jugement dernier.* »⁶² Le commerce, qui est une des activités les plus pratiquées par ces disciples mourides dans le secteur informel, est un des paliers les plus importants de l’économie mouride. Ces disciples et leur participation active constituent une parfaite matérialisation de la khidma (don de soi pour la communauté).

⁶¹ Thiam, 2010, op. cit., p.199

⁶² Diagne, C.A.B, La vision économique du mouridisme dans l’histoire de la pensée économique, Le Harmattan, 2020, p.138

3- La Khidma de Bamba en œuvre

Avec la plus grande ouverture qu'ils ont au monde, grâce à leur forte mobilité internationale et leur conscience des enjeux mondiaux et nationaux, les disciples mourides contemporains ont mis en place un système solidaire d'intervention afin de faire la propagande pour leur confrérie, et d'affirmer une forme de nationalisme. En effet, de manière solidaire, ils ont contribué à ériger la ville de Touba en métropole économique. Des projets à hauteur de milliards de Francs CFA sont sortis de terre grâce à leur contribution financière. L'exemple le plus patent est l'association Touba Ca Kanam (Touba en marche) qui met en œuvre des projets de développement de la ville de Touba tant sur le plan économique, politique et culturel. Cette association est née du constat selon lequel la ville de Touba traversait beaucoup de difficultés sur le plan de l'accès à la médication, l'assainissement, l'adduction d'eau et des infrastructures. En réponse à cette situation, des talibés ont créé l'association afin de porter les projets jugés urgents pour la communauté mouride. Selon Diagne, les sept volets de TCK sont d'abord les infrastructures et l'environnement, puis l'éducation et la formation, viennent ensuite la santé de proximité, le recensement de la population, la formation professionnelle et l'entrepreneuriat, enfin les activités génératrices de revenus, des mutuelles et des institutions de financement.⁶³ L'ambition des disciples mourides se manifeste à partir de ces projets de TCK à travers lesquels ces acteurs qui entendent combattre la pauvreté, l'ignorance et l'oisiveté qui gangrènent la jeunesse urbaine sénégalaise. La création de l'Université Cheikh Ahmadou Bamba s'inscrit dans cette démarche. Il s'agit d'un projet de lutte contre le chômage, et donc une solution pour l'insertion professionnelle des jeunes arabisés issus des écoles coraniques. Ce projet, au-delà de l'idée de faire du mouridisme la confrérie phare du Sénégal, est, semble-t-il, une initiative de domination idéologique. L'Université constitue en effet un appareil de diffusion des enseignements de Cheikh Ahmadou Bamba, des valeurs que prône la confrérie, tout en les rendant opérationnels dans le secteur de l'emploi. Comme le dit Diagne, la Khidma mouride est mise à jour à partir des nouveaux projets auxquels aspirent les disciples.⁶⁴ Travailler au service de la communauté devient de ce fait

⁶³ Ibid, p.185

⁶⁴ Ibid, p.185

un objectif auquel adhèrent les disciples pour des raisons aussi bien spirituelles politico-culturelles. Si les disciples, qui sont éparpillés à travers le monde et vivent des expériences différentes à travers leurs contacts culturels, sont toujours aussi impliqués dans les affaires de la confrérie, c'est parce qu'ils ont de fortes raisons de croire qu'au-delà de la vénération de leurs guides religieux, le service de la communauté est un impératif. Ce qui nous porte à penser que l'éthique du travail et le don de soi mouride exerce une influence significative sur la production de richesses, mais aussi renforcent l'esprit d'appartenance au groupe. Les mourides font preuve d'une solidarité mécanique face à un projet, et telles une colonie de fourmis, ils se rangent derrière les marabouts pour exécuter leur part du travail.

Chapitre 5 : Mouridisme et État : Entre régulation, menaces et populisme religieux

1- Le mouridisme à l'épreuve de la laïcité

La confrérie mouride a eu un fort impact dans la sphère politique sénégalaise, depuis sa création. Durant la période coloniale par exemple, les mourides constituaient indéniablement une cible politique du fait de leur influence dans le milieu rural surtout. Il faut noter que la colonisation a permis d'asseoir l'influence des confréries sur les populations, comme en atteste le principe du contrat social sénégalais décrit par Cruise O'Brien. En effet, les autorités maraboutiques officiellement reconnues par la colonie française pouvaient entretenir une collaboration pérenne avec celle-ci. Ainsi que l'explique Coulon, les marabouts se doivent d'être utiles à leurs disciples non pas seulement dans l'au-delà, mais aussi sur terre puisqu'il y va de la préservation de leur charisme. Pour ce faire, ils sont obligés de collaborer avec l'autorité coloniale afin de jouir de certains privilèges et d'en faire jouir à leurs disciples.⁶⁵ Les marabouts participaient dans toutes les cérémonies organisées par l'autorité coloniale malgré le fait qu'ils n'occupaient pas de fonctions officielles et constituaient des facilitateurs entre les dirigeants politiques et la population. Entre 1946 et 1958, les politiciens sénégalais représentant la colonie au Parlement français étaient conscients de l'importance des autorités religieuses. D'ailleurs, Senghor, fut un stratège durant ses multiples rivalités avec Lamine Gueye; il a su, malgré son appartenance à la religion catholique, prendre le dessus sur ce dernier en dénigrant sa moralité religieuse.⁶⁶ En effet, Lamine Gueye aurait reconnu comme héritière sa belle-fille qui est de surcroit non-musulmane, ce qui n'est pas en adéquation avec les préceptes de l'Islam. C'est dans cette même optique d'exercice d'une hégémonie politique qu'il a pu évincer son acolyte Mamadou Dia qui était jugé hostile aux marabouts, et de s'ériger en « *unique interlocuteur du pouvoir maraboutique.* »⁶⁷ Les relations entre l'État et les

⁶⁵ Coulon, C. (1981). *Le Marabout et le Prince: Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris: A. Pedone., 1981, p.182

⁶⁶ Magassouba Moriba, *Islam au Sénégal : Demain les Mollah?*, p.91, 1985

⁶⁷ Ibid, p.106

marabouts après les indépendances sont caractérisées par une collaboration profitable pour tous, dans la mesure où chacun y voit son compte, selon l'analyse de Magassouba.

Les relations entre le mouridisme et l'État entrent dans le contexte énuméré ci-dessus. La confrérie est reconnue comme la plus politisée, car exerçant une influence directe sur le vote des disciples. Influence qu'a comprise très vite l'élite politique qui entretenait des relations privilégiées avec les khalifes. Christian Coulon, dans *Le Marabout et le Prince (Islam au Sénégal)*, montre combien fut déterminante l'adhésion des marabouts dans les multiples victoires de Léopold Senghor. Il qualifie les relations État/Pouvoir religieux de complémentaires dans la mesure où ces derniers font montre d'intermédiaire politique. Qui plus est, les intérêts des deux parties convergent puisque la culture arachidière est l'une des principales sources de revenus des confréries en général et du mouridisme en particulier, en même temps qu'elle garantit l'accès à des devises étrangères à l'État sénégalais exportateur d'arachides ⁶⁸. Il a été relevé dans un précédent chapitre que les travaux de Copans montrent une organisation dirigée par les marabouts mourides et qui fait office de syndicat des coopérateurs dans le cadre du commerce arachidier. Il est donc compréhensible que ces marabouts s'allient en fonction de leurs intérêts, quelle que soit la confession du leader politique. C'est en partie ce qui explique la direction d'un pays à plus de 90% musulman par un catholique pendant 20 ans. Il ressort de l'analyse que plusieurs facteurs économiques, sociaux et religieux expliquent le paradoxe de la longévité du règne de Senghor et la solidité de son alliance avec les autorités religieuses, surtout mourides : primo, la convergence des intérêts économiques de Senghor d'un côté et des marabouts et de leurs fidèles, secundo, les leçons des périodes de tourmentes et de supplices au cours XIXème et au début du XXème siècle vécu par les mouvements religieux contre les autorités coloniales et le despotisme des pouvoirs traditionnels locaux, et tertio, l'ouverture d'esprit des sénégalais et la laïcité avec près de trois siècles de métissage et de cohabitation entre les communes, les autorités coloniales, les pouvoirs traditionnels et les communautés religieuses multiethniques. Si l'ouverture d'esprit des sénégalais fait partie des facteurs de l'accession de Senghor à la présidence, il n'en est pas moins que le facteur religieux gardait une place non négligeable dans l'espace politique.. Ce qui explique que les farouches

⁶⁸ Coulon, 1981, op. cit., p.225-232

opposants de ce dernier avaient compris cette réalité de la société sénégalaise et s'adonnaient au jeu d'autolégitimation pour faire taire leurs détracteurs qui pouvaient aller jusqu'à les traiter d'athées. Ce fut le cas du chef du parti communiste de l'époque, le PAI (Parti Africain de l'Indépendance), Majemout Diop. Ce dernier fut en conséquence obligé d'ouvrir ses séances ou réunions par des versets du coran afin de se démarquer de toute allégation sur son supposé athéisme et dans le même sens, un autre opposant et futur Président du Sénégal, Abdoulaye Wade, se déclare soumis et au service du Khalife général des mourides.⁶⁹

De nos jours, le statut de Touba, capitale du mouridisme est sujet à débat. Elle est devenue une patate chaude pour tout gouvernement en place qui craint de s'aliéner les dignitaires de la confrérie. À preuve : la promulgation de la loi du 28 mai 2010 sur la parité par décret du président Wade permettait aux femmes de jouir des mêmes chances d'accès aux les fonctions administratives que les hommes. Mais lors des élections locales de 2014, le khalife général avait dressé une liste pour Touba comme il est de coutume, qui n'incluait aucune femme. Malgré l'insistance de la commission nationale des élections, le Khalife était resté déterminé et s'était justifié qu'à Touba une seule loi est reconnue : celle de Dieu.⁷⁰ Le problème de cette loi réside dans le fait que l'État ne peut pas faire d'exception pour Touba, car cela risquerait d'ouvrir une brèche à toutes les confréries, et de rendre par conséquent la loi sans effet. L'État du Sénégal, face à cette situation, a opté pour la prudence et la conciliation plutôt qu'à la mise en application du Droit. Finalement, la liste non paritaire de Touba fut retenue pour concourir aux élections locales. Ce qui amène à penser que le statut de Touba au Sénégal devrait être clarifié. La ville de Touba, en raison du discours sur la loi divine et sa Police civile (*Safinatul Amaan*), échappe au contrôle de l'État au point de devenir le repaire de la contrebande et des faux médicaments au Sénégal⁷¹. Selon Diop, les contrebandiers utilisent l'influence politique de leur confrérie pour faire marcher leurs affaires, et ce, depuis le khalifat de Fallou Mbacké qui était très ami avec Senghor. Touba est certes devenu une métropole au Sénégal, mais sans aucun

⁶⁹ op. cit. Magassouba, p.125-126

⁷⁰ <https://www.jeuneafrique.com/133325/politique/s-n-gal-les-lections-touba-100-masculin/>

⁷¹ Plaque tournante de faux médicaments : Touba compte 300 dépôts illégaux de vente de produits pharmaceutiques https://www.seneweb.com/news/Societe/plaque-tournante-de-faux-medicaments-tou_n_307803.html [Il faut vérifier le lien, celui-ci ne fonctionne pas quand on classe dessus]

contrôle de l'État que ce soit sur le plan fiscal, administratif ou judiciaire. C'est en cela que l'on pourrait comprendre la thèse de Jean Pierre Dozon selon laquelle Touba serait une cité-État dans un État.⁷² En somme l'expansion des affaires de Touba semble dans une certaine mesure menacer la souveraineté de l'État.

⁷² Jean-Pierre Dozon, « Ceci n'est pas une confrérie », Cahiers d'études africaines [En ligne], 198-199-200, p.13 [en quelle année est publié cet article?]

2- Le phénomène Wade et la mouridisation de l'État

Né dans une famille d'obédience Qadr, Abdoulaye Wade est le fils d'un riche commerçant qui avait tissé des liens privilégiés avec les sommités de la confrérie. En effet, Mor Toola Wade était secrétaire d'un marabout mouride influent dans la région du Cayor durant les années 1920. Mais Abdoulaye Wade ne se considéra mouride qu'en 1951 alors qu'il était étudiant.⁷³ Son appartenance à la confrérie fut dissimulée pendant une bonne partie de sa carrière politique malgré l'essai qu'il a fait sur l'éthique économique mouride. Babou rapporte que les visites de ce dernier chez les marabouts dans les années 1960-1970 étaient décrites de manière négative par ses sources qui affirment que Wade ne respectait pas systématiquement certaines conventions sociales chères à la confrérie : « *partout où il était allé, il était assis sur les chaises au même titre que les marabouts qu'il rencontrait alors que son père lui-même s'asseyait au sol. Une telle attitude, d'après les mêmes sources, montrait sa méconnaissance de la culture mouride et son manque de respect pour les chefs religieux.* »⁷⁴ Malgré cela, il entretenait des relations très cordiales avec Cheikh Mbacké Gaindé Fatma, fils aîné du premier khalife des mourides et une des personnalités les plus influentes de la confrérie. Ce dernier lui accorda son soutien durant les élections de 1978, ce qui lui a permis de gagner les voix d'une bonne partie de la région mouride du Baol. Il disait du Cheikh qu'il était son guide spirituel. Vint l'épisode du Ndigël de 1988, alors que Gaindé Fatma mourut dix ans plus tôt, Wade déclara son appartenance à la confrérie au Khalife Abdou Lahad dans l'attente de soutien politique de ce dernier. Mais à sa grande déception, le khalife choisit de soutenir son rival Abdou Diouf alors président de la République, ce qui ne manqua pas de causer le courroux de Wade qui déclara lors d'une interview postélectorale que le Khalife serait avide d'argent et a monnayé son Ndigël contre de l'argent qu'il ne pouvait pas lui donner. Babou juge réductionniste le seul alibi de l'argent comme moteur des tensions entre le Khalife Abdou Lahad et l'opposant Wade. Il y aurait eu, selon lui, d'autres raisons plus profondes telles que les relations tendues de ce premier avec l'ex-Président Senghor, qui a sensiblement changé avec le Président Diouf,

⁷³ Babou, « Entre Dieu et César : Abdoulaye Wade, la mouridiyya et le pouvoir. » *IN*, Le Sénégal sous Abdoulaye Wade : Le Sopi à l'épreuve du pouvoir. 2012. p.298

⁷⁴ *Ibid*, p.299

lequel lui a montré plus de considération et d'attention. C'est dans ce contexte d'élections présidentielles qu'Abdoulaye Wade se déclara officiellement et publiquement mouride et affilié à Abdou Khadre, fils du fondateur, qui deviendra khalife un an plus tard, après le décès de son frère Abdou Lahad. D'après Babou, « *Wade avait probablement compris que ses manœuvres politiques auraient plus de portée au sein de la Mouridiyya s'il affichait clairement son appartenance à l'organisation. Il a dû comprendre qu'en joignant la Mouridiyya il pourrait compliquer la tâche à ceux qui seraient tentés de lancer un appel pour supporter l'élection d'un non-mouride contre un mouride. Wade a dû également apprendre que l'injonction ferme et officielle du chef de la Mouridiyya pour un vote en faveur du président Abdou Diouf avait divisé la confrérie, y compris les frères mêmes du khalife.* »⁷⁵ Wade a donc fait un calcul stratégique en se déclarant publiquement mouride, lui qui était si attaché aux valeurs de la démocratie et de la laïcité.

L'avènement du khalifat de Abdou Khadre Mbacké en 1989, n'aura pas changé grand-chose pour Wade, car celui-ci était prudent dans sa posture face à l'état et à l'opposition, il évitait les partis pris et montrait un désintérêt pour les affaires politiques. Son règne ne durera qu'un an, il décède en 1990 et fut remplacé par Saliou Mbacké. C'est là que la carrière politique de Wade connaît un nouveau tournant. Connu pour son désintérêt pour les affaires politiques, Saliou Mbacké demeurait très vigilant quant aux opportunités et aux intérêts de la confrérie. Il avait l'ambition de réaliser de grandes choses en tant que 5^e khalife à l'instar de ses frères et prédécesseurs. Le Cheikh Saliou avait une aura remarquable auprès de la population, tous cultes confondus. Wade, alors leader de l'opposition, prête allégeance à Saliou Mbacké et entretient de très bonnes relations avec lui à un moment où le gouvernement de Diouf entretenait des relations tendues avec la tête exécutive de la confrérie. La cause de cette tension fut, selon Babou, la résultante de questions administratives et foncières soumises par le khalife au président, qui n'ont pas pu être réglées. En effet, Touba est un titre foncier de 400 hectares accordé à la famille du Cheikh Ahmadou Bamba en 1929. Vu l'expansion de la confrérie et la place centrale qu'occupe Touba, la population a accru dans les dernières décennies, ce qui suscite des enjeux économiques avec l'acquisition de nouvelles terres entourant le carré de la famille

⁷⁵ Ibid, p.303

Mbacké. En même temps, des terres se trouvant à Touba Mosquée étaient la propriété foncière des fils du premier khalife Moustapha. Ne voulant pas avoir à négocier avec ceux-ci, il demanda la tutelle de ces espaces à Diouf qui refusa de sciemment violer la loi et qui l'invita à négocier avec eux.⁷⁶ D'après Babou « *quels que furent le ton et les termes de la réponse de Diouf à la demande de Cheikh Saliou, le khalife aurait très mal reçu la réponse du président. Et l'atmosphère était si pesante que Diouf, qui était en visite dans la maison du Khalife à Touba, dut rentrer précipitamment à Dakar sans attendre le déjeuner préparé pour lui. On sait que, par la suite, le khalife a renoncé aux rencontres trimestrielles qu'il avait avec son prédécesseur, laissant entendre au président qu'il n'était pas nécessaire qu'il continue cette tradition et qu'il le contacterait en cas de besoin.* »⁷⁷ À cela s'ajoutent aussi les relations tendues de Diouf avec le frère du khalife Cheikh Mourtada, un autre soutien de Abdoulaye Wade lors des élections présidentielles de 2000. Il faut noter qu'avec la sympathie des mourides que Wade a enfin gagné grâce à la qualité de ses relations les deux derniers fils vivants de Ahmadou Bamba, Abdou Diouf a su se contenter de Ndigèls périphériques qui n'ont pas vraiment fait le poids face au charisme de ces derniers et au silence du khalife général qui a été perçu comme un désaveu du parti au pouvoir de sa part.

L'alternance politique de 2000 porte Abdoulaye Wade à la présidence de la République. Elle marque le début d'une grande collaboration entre Wade et les mourides, mieux un changement des rapports État/Touba. Babou révèle que la première évidence de ce changement de rapport entre l'État et le clergé mouride est que pour la première fois, un président de la République met son statut de disciple au-dessus de son statut d'autorité laïque. Dès sa victoire sur Diouf, il effectue une visite officielle à Touba dans le but de remercier le Cheikh Saliou pour les prières formulées pour son accession au pouvoir. Le constat de l'auteur est qu'il a fait cette visite accompagnée des médias de l'État, se comportant comme un disciple, tête nue et s'asseyant sur le sol pour montrer sa soumission⁷⁸. Il faut croire que cette première impression était loin d'être banale pour les Sénégalais qui étaient jusque-là habitués à des codes laïques de la part de leurs officiels. Les actes politiques posés vont dans le sens de la volonté du Cheikh Saliou d'agrandir

⁷⁶ Ibid, p.305, 2012

⁷⁷ Ibid, p.305-306

⁷⁸ Ibid, p.307

Touba et d'en faire une ville attractive pour le tourisme religieux. De prime abord, Wade subventionne à hauteur de 200 milliards de francs CFA le projet quinquennal du khalife afin de construire des infrastructures, il octroie 5800m² de terres dans la capitale pour la construction de la mosquée *Massalikul Jinaan*, il accorde aussi aux marabouts de toutes les confréries en général, et parfois à leurs familles et entourages des privilèges tels que des passeports diplomatiques. Babou révèle une démarche démagogique de Wade qui, tentant d'effacer les querelles du passé qu'il a eues avec certains dignitaires mourides, recrée le récit de ses liens avec Touba brandissant la carte du fidèle disciple « *esquivant les accusations d'opportunisme politique formulées par ses adversaires.* »⁷⁹ Dans l'imaginaire mouride, l'accès de Wade au pouvoir est la réalisation d'une promesse faite selon la légende par le fondateur du mouridisme qui aurait avancé qu'après le premier président du Sénégal, tous ceux qui suivront seraient mourides. De plus, c'est pour eux, une revanche sur l'histoire dans la mesure où les tidjanes étaient préférés aux mourides dans l'administration coloniale, ces derniers étaient marginalisés, décrits comme des paysans non raffinés et des simples d'esprit. C'est dans cette optique que dans l'imaginaire mouride le sentiment d'aliénation par un système étatique se traduit par un messianisme nourrissant un mépris contre le système administratif colonial et même le postcolonial. Cheikh Anta Babou nuance cette soumission de Wade en avançant que ce n'est pas par pur et simple opportunisme, mais qu'il était animé par le désir de se mettre au service de la confrérie. En essayant de se rendre légitime aux yeux de la confrérie, Wade tente en même temps d'emprisonner le pouvoir religieux sous son joug, chose que Babou qualifie de césaropapisme.

Le règne de Wade est caractérisé par une forte gabegie financière, les marchés de gré à gré et l'enrichissement illicite. On peut noter que les ministres de Wade, parmi les plus influents ont bâti des maisons à Touba⁸⁰, se présentaient comme des disciples, vivaient dans l'opulence, et se déclaraient milliardaires après avoir occupé des fonctions au sein du gouvernement. Il est de tradition dans la politique au Sénégal que des haut placés détournent des fonds publics pour réinvestir une partie dans la politique, raison pour laquelle les ministres se concurrençaient par leurs dons aux marabouts et leurs

⁷⁹ Ibid, p.309

⁸⁰ Ibid, p.308

comportements vis-à-vis d'eux. Chacun cherchant à gagner les faveurs de ces derniers. Ce n'est pas sans agacer les autres confréries, car le ralliement à la confrérie de personnalités laïques s'accompagnait d'un aveu de soumission du laïc au clergé mouride. À titre d'exemple, le ministre de l'Intérieur en 2010, Bécaye Diop avait déclaré « *il m'est difficile de parler, car je sais que ce que je vais dire va déplaire à certains. Mais en vérité, Touba, affaire bi fi la (le meilleur est à Touba), car Dieu a fait à Touba ce qu'il n'a fait nulle part ailleurs.*⁸¹ » Cette déclaration avait fait un tollé dans la toile, car ceci était assimilé à un manque de respect envers les autres confréries religieuses et une violation notoire de la posture laïque que devrait adopter un représentant de l'État. Cette déclaration fait partie d'une série d'éléments ayant entraîné une notable revanche de la confrérie tidjane sur Wade pendant les élections de 2012 qui l'ont vu perdre, à en croire certains analystes de la Presse⁸².

La chute de Wade ne représente pas une disparition de son legs pour la classe politique sénégalaise, de fait l'influence de la confrérie mouride de l'espace politique est toujours perceptible. Les guides religieux occupent une place de médiateurs politiques depuis bien longtemps. Mais de plus en plus le Khalife général des mourides spécifiquement joue un rôle décisif dans la réconciliation de leaders politiques ou dans l'apaisement de situations de crises. À titre d'exemple, l'inauguration de la mosquée Massalikul Jinaan en 2019 à Dakar a été le théâtre d'une « réconciliation » entre l'ex-président Abdoulaye Wade et son ex-premier ministre et président actuel Macky Sall, par le charismatique Khalife des mourides Mountakha Mbacké⁸³. Cette réconciliation n'est certes pas effective, mais représente le début de la fin d'une longue querelle politique envenimée par l'exil forcé du fils de Wade par Macky. Plus récemment, dans le cadre d'une histoire de mœurs concernant un opposant politique, qui avait occasionné des allégations de complot politique allant jusqu'à causer des rixes populaires et la mort de 14 jeunes sénégalais, la médiation des khalifes n'a eu d'effet qu'avec le *Ndigël* de Serigne Mountakha qui a demandé au

⁸¹ https://www.leral.net/La-bourde-du-ministre-d-etat-Becaye-Diop-Touba-affaire-bi-fi-la_a7520.html

⁸² <https://www.lefigaro.fr/international/2012/02/19/01003-20120219ARTFIG00214--dakar-la-presidentielle-ravive-les-tensions-religieuses.php>
https://www.lemonde.fr/afrique/article/2012/02/23/candidats-confreries_1647339_3212.html

⁸³ <https://www.senrtract.sn/2019/09/inauguration-de-massalikoul-djinane-la-reconciliation-wade-macky-vole-la-vedette/>

gouvernement comme à l'opposition de mettre un terme à la confrontation. Cette intervention a permis de désamorcer la bombe, car bon nombre de jeunes et de leaders politiques attendaient une intervention de l'armée nationale contre un gouvernement qui réprimait son peuple.⁸⁴ Cet épisode noir de la démocratie sénégalaise a valu au Khalife le surnom de « *Sage Grand-Père de la Nation.* »⁸⁵

3- Une démocratie menacée : entre obscurantisme religieux et affaiblissement des institutions de la République

L'influence de la confrérie mouride devient de plus en plus grandissante depuis l'accès de Wade à la présidence. Les dessous de son clientélisme politique sont palpables dans la mesure où de nouveaux milliardaires ont vu le jour, bénéficiant de marchés publics ou de titres fonciers importants par le simple fait d'être affiliés à un marabout fidèle à la cause de Wade. On assiste à la montée en puissance d'une importante faction chez les mourides appelées les thiantacounes⁸⁶ qui se réclament disciples du Cheikh Saliou. À la tête de ce groupe, Béthio Thioune, un ancien haut fonctionnaire de l'État qui a été élevée au statut de Cheikh grâce à son fort engagement dans la communauté mouride et ses dons inégalés à son Cheikh. La principale cible de recrutement de Béthio Thioune fut la jeunesse citadine qui s'organisaient en dahiras dans les lycées et universités des grandes villes du Sénégal. Afin d'asseoir son influence, les représentants du Cheikh Béthio offrent dans chacune de leurs localités des cérémonies hebdomadaires appelées *bernde*, où étaient servis des mets en quantité abondante dont la dégustation était suivie ou précédée de la danse, mais aussi des chansons élogieuses envers leurs marabouts. Le guide des thiantacounes est étranger au milieu confrérique par ses origines et sa trajectoire. Né dans une famille de griots, n'ayant pas appris les rudiments de la religion, il est devenu un des hommes de confiance du Khalife Saliou Mbacké. Il était loin de faire l'unanimité dans la confrérie dans la mesure

⁸⁴ <https://www.rfi.fr/fr/en-bref/20210312-sénégal-le-m2d-suspend-son-appel-à-la-manifestation-pacifique-prévu-ce-samedi-13-mars>

⁸⁵ https://senego.com/al-mountakha-le-sage-grand-pere-de-la-nation_1241457.html

⁸⁶ Mot désignant ceux qui rendent grâce. Dérivé de Thiant : Rendre grâce. Voir ZWILLING, Anne-Laure (dir.). Minorités religieuses, religions minoritaires dans l'espace public. Nouvelle édition [en ligne]. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2014 <<http://books.openedition.org/pus/9570>>. ISBN : 9791034404438. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pus.9570>.

où les comportements de son groupe étaient considérés comme déviants, avec la tenue de manifestations où homme et femmes se mélangeaient, la célébration de mariages entre ses disciples sans l'aval de leurs familles et la prononciation du nom Bethio Thioune en lieu et place de celui de Dieu.⁸⁷ Thioune fut l'un des fers de lance de l'élection de Abdoulaye Wade lors de différentes campagnes pour avoir donné des *Ndigël* explicites à ses disciples. Avec Modou Kara Mbacké, un petit-neveu du fondateur du mouridisme, ils sont les porteurs d'un populisme mouride du XXI^e siècle. En effet, leurs réseaux de disciple dans les pôles urbains du Sénégal sont très étoffés, et dans leurs discours ils versent dans le zèle. Par exemple, Kara Mbacké, qui est le fondateur du Parti de la Vérité pour le Développement (PVD), se réclame de l'idéologie de Bamba et promeut des slogans tels que « *miim reew Bamba ko mom, Reewmi Bamba moy ki ko moom* » (Ce pays est à Bamba. Ce pays est la propriété de Bamba.), ou « *Bamba fepp, Bamba Partout, Bamba Merci.* » Leur influence est palpable dans la vie de tous les jours à Dakar entre fresques murales représentant Cheikh Ahmadou Bamba et de son fidèle compagnon Ibra Fall. Modou Kara Mbacké considéré comme « marabout des jeunes »,⁸⁸ fait partie de ceux que Havard considère comme les modèles de l'Éthos *Bul faale*. La génération *Bul faale* (T'occupe pas) a vu le jour dans les années 1990 et représente un mouvement protestataire causé par les angoisses des jeunes urbaines quant à leur avenir socioéconomique. Ce mouvement fut porté par des figures du Hip-Hop et de la lutte sénégalaise et a été beaucoup mobilisée par des personnalités politiques comme Wade qui y voyait une compatibilité avec son slogan *sopi* (changer). Les jeunes ont emprunté de nouveaux codes, de nouvelles références en réaction au système de valeurs pseudo-occidentales prônées par le gouvernement en place. Cela se voit dans leurs accoutrements (par exemple le port du chapelet en tout lieu, et des dreadlocks propres aux Baye Fall) leur langage et les *success stories*. Pour exemple, nous avons Cheikh Amar, grand patron dans l'industrie au Sénégal, qui était un fervent disciple de Serigne Saliou Mbacké, 5^e Khalife. Amar est un grand contributeur dans les affaires de la confrérie mouride et est souvent pris en modèle de réussite.

⁸⁷ https://www.xibar.net/CHEIKH-BETHIO-BAT-TOUS-LES-RECORDS-90-mariages-en-3-heures_a11034.html

⁸⁸ Havard, J. (2001). Éthos « bul faale » et nouvelles figures de la réussite au Sénégal. *Politique africaine*, 82, 63-77. <https://doi.org/10.3917/polaf.082.0063>

Si Modou Kara et Béthio Thioune sont connus pour être des figures d'un populisme mouride, il n'en est pas moins que leurs comportements dénotent un sentiment de supériorité sur les autres civils. En effet, chacun d'entre eux a été trempé dans des affaires criminelles et ont bénéficié d'un traitement qui laisse croire une complaisance des institutions juridiques à leur encontre. Béthio Thioune a été mise en cause dans l'affaire Médinatoul Salam, qui renvoie à un incident criminel où de deux de ses disciples ont été retrouvés morts par la Police. Les dénommés Bara Sow et Ababacar Diagne ont été enterrés vivants sur le titre foncier de Béthio Thioune par ses propres disciples. Inculpé juste deux mois après la chute de Wade en février 2012, il a séjourné un an en prison avant d'obtenir une libération conditionnelle pour raisons médicales. Un alibi pour certains de ses contempteurs qui n'ont pas manqué de souligné que quelques mois après sa libération, Thioune vaquait à ses occupations et prenait part à des cérémonies. Son procès relancé en 2019, Thioune a écopé d'une peine de 10 ans de travaux forcés, mais il est décédé au lendemain de sa condamnation⁸⁹. Cet épisode de l'histoire de Béthio Thioune montre combien est influente sa confrérie d'appartenance du fait que ses relations tendues avec le nouveau Président de la République n'ont pas empêché qu'il soit traité avec égard en comparaison du traitement réservé aux citoyens accusés de crime. Le cas de Kara Mbacké est similaire. Ce marabout contrôle non seulement une milice personnelle qu'il exhibe sans complexe lors de ses parades,⁹⁰ mais il a fait scandale en 2020 avec la découverte de prisons clandestines qu'il a créées pour « *redresser les jeunes délinquants* », sans aucun mandat de l'État⁹¹. Cette situation a causé une indignation des mouvements de défense des droits de l'Homme lorsque certains des anciens « détenus » ont témoigné des tortures et du lavage de cerveau qu'ils tentaient de leur faire subir. Vu sa proximité avec le Président Macky Sall à qui il a donné le prénom de son dernier fils⁹², il ne sera pas inquiété et mieux sera même nommé en mai 2022, ambassadeur de la paix et conseiller personnel du

⁸⁹ <https://www.jeuneafrique.com/770400/societe/senegal-vers-la-fin-du-proces-de-cheikh-bethio-thioune-et-de-ses-disciples-pour-double-meurtre/>

⁹⁰ Jean-Pierre Dozon, « Ceci n'est pas une confrérie », Cahiers d'études africaines [En ligne], 198-199-200. p.10 | 2010, mis en ligne le 02 janvier 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/16407> ; DOI : 10.4000/etudesafricaines.16407

⁹¹ <https://www.afrik.com/senegal-le-marabout-kara-detenait-plus-de-300-personnes-dans-ses-propres-prisons>

⁹² https://www.seneneews.com/actualites/serigne-modou-kara-pourquoi-jai-appelle-mon-fils-macky-sall_224205.html

Président. Ces dérives du pouvoir confrérique sont parmi de nombreux cas qui montre que les marabouts au Sénégal ont un statut différent de celui des autres citoyens, mais ce, en fonction de leur poids numérique en nombre de sympathisants.

Les relations actuelles entre l'État et le clergé mouride se caractérisent par une influence grandissante de ce dernier sur les institutions de la République. Le césaropapisme de Wade a contribué à la mouridisation de l'État. Les hommes politiques, dans ce cas, n'hésitent plus à se démettre de leurs postures laïques au profit de leur appartenance religieuse. Les leaders appartenant à la mouvance présidentielle s'investissent énormément dans cette mission de séduction de l'électorat mouride, mais c'est aussi cas pour certains opposants. Par exemple, Ousmane Sonko, actuel chef de l'opposition au Sénégal, qui était traité de sunnite radical et anti-confrérique par ses détracteurs s'est adapté à la situation en tissant des liens forts avec les marabouts mourides, adoptant le respect et la bienséance à leur égard, en même temps qu'il se garde de déclarer publiquement une appartenance à la confrérie. Il avoue toutefois être soumis aux religieux malgré les interminables sorties de ses détracteurs qui accusent ses partisans d'insulter les marabouts. La mobilisation de la sphère religieuse par la classe politique est devenue donc chose essentielle pour tout politique soucieux de gagner une légitimité aux yeux des populations, ou de discréditer ses rivaux. Les élections municipales de janvier 2022 confortent cette instrumentalisation du religieux. En effet, l'opposition a donné du fil à retordre à la coalition dirigeante en l'accusant de soutenir l'agenda LGBT qui serait contre les valeurs religieuses de la quasi-totalité des Sénégalais⁹³.

Dans cette cacophonie politique, les guides religieux observent un silence, un mutisme qui pourrait dénoter un penchant pour les dirigeants en place ou une crainte de perdre certains privilèges. Les politiciens s'adjugent l'appartenance et la soumission à une confrérie, le mouridisme surtout, mais leurs comportements trahissent leur calcul politique et leur instrumentalisation des confréries.

⁹³ <https://www.seneplus.com/politique/macky-sall-porte-lagenda-lgbt>

L'expansion de la confrérie mouride et sa mainmise indirecte sur les affaires politiques du pays n'en feraient-elles pas un obstacle à une démocratie saine? Dans tous les cas, le mouridisme en tant que confrérie ou idéologie est déjà dans le système, l'esprit de soumission et de loyauté au marabout se dessine chez les élus politiques et administratifs.

Conclusion

La confrérie mouride a pris forme dans un contexte où le pays wolof connaissait des crises politiques grandement encouragées par la colonisation. Le déclin des imamats du Fouta Toro et de Nioko du Rip, des royaumes ouest-africains et l'avancée de l'Empire colonial ont sans doute inspiré Ahmadou Bamba à créer cette confrérie. Le but de ce dernier était de résister à l'oppression de l'homme blanc qui selon lui et ses prédécesseurs résistants religieux constituait une menace pour l'Islam. Le mouvement trouvait des fidèles essentiellement chez les paysans qui, pour la plupart, ne sont lettrés ni en arabe ni en français. Le contrôle qu'exerçait le chef charismatique sur ses disciples était si grand que cela irrita les autorités françaises et mena à son exil forcé. C'est de là que part le mythe fondateur du mouridisme qui élève Ahmadou Bamba en sauveur de l'humanité (des noirs surtout). Le mouridisme a évolué avec des valeurs qui lui sont spécifiques telles que l'éthique du travail, le don de soi pour la communauté et l'obéissance absolue. Les colons français comme l'État du Sénégal ont su tirer profit de ces valeurs, ce qu'on comprend à travers le « contrat social sénégalais ». L'agriculture arachidière était contrôlée par la confrérie, et elle servait de moyen de négociation pour les dignitaires mourides.

La sécheresse des années 1970 fut un tournant important dans l'évolution de la confrérie. En effet par l'exode des paysans vers les villes, celle-ci elle gagnait plus de visibilité et de disciples dans les milieux urbains et plus tard en diaspora. Le travail et l'entrepreneuriat, deux valeurs chères aux mourides ont rapidement eu leurs synonymes dans le langage des mourides, il s'agit de modou-modou et baol-baol. Ceci va en parallèle avec l'esprit des mourides qui financent en majorité les grands projets de la confrérie. Ceux-ci trouvent plus de succès sur le plan économique avec l'accession de Wade à la Présidence. En même temps la relation d'échange quasi transactionnelle établie entre l'État et les mourides a contribué à une mouridisation de l'espace public. Cette mouridisation se perçoit à travers les discours des représentants de l'État eux-mêmes et leurs comportements vis-à-vis des marabouts. Elle apparaît aussi à travers les symboles, les graffes, et photos renvoyant à la confrérie qui sont déployés dans l'espace public urbain en particulier. Le langage courant de la jeunesse urbaine emprunte des éléments de l'idéologie mouride tels que l'esprit *Baye*

*Fall*⁹⁴. Les valeurs que partage l'idéologie du mouridisme sont reprises par une bonne frange de la population sénégalaise. Que l'on soit mouride ou pas, certaines petites choses simples de la vie quotidienne telles que le salut mouride (qui consiste à poser sur son front ou son nez le dos de la main de celui qu'on salue), ou la révérence envers les grandes personnes deviennent des choses banales. Loin de l'idée d'avancer que toutes ces valeurs sont propres à la confrérie, il faudra quand même reconnaître qu'elles sont grandement puisées dans la culture wolof. Le mouridisme, par sa somme de valeurs culturelles et islamiques, loin de sa vocation religieuse, semble être une idéologie nationaliste. Étant dans la mouvance nationaliste islamo-wolof du Sénégal, elle se distingue de cette dernière par son nationalisme économique. La recherche a indiqué comment les contextes d'évolution ont marqué l'idéologie mouride. L'urbanisation des années 70 et l'émergence d'une diaspora forte ont contribué à marquer les valeurs morales. Toutefois l'expansion de la confrérie vers des populations d'autres ethnies de l'intérieur du pays hors de ses frontières passées ne manquera pas d'apporter des éléments nouveaux dans ses valeurs.

En définitive, l'analyse du mouridisme ne peut aller sans une mise à jour progressive de la littérature sur le sujet, car la confrérie mouride est en constant changement, entre visions et conflits politico-culturels et économiques. La mainmise de l'État sur Touba est de moins en moins importante, ce qui ouvre la porte à une autonomie implicite et non légale de la ville sur le politique et le juridique. La justice et la démocratie sénégalaise ont moult fois échoué face à la classe maraboutique mouride. Entre pressions, corruption et soumission, les institutions semblent mises à genoux par les classes maraboutiques en général. Toutefois, il faudra admettre que le volume de cette analyse, et les ressources utilisées ne sont pas suffisants pour mener une réflexion bien plus approfondie sur les questions politico-religieuses. Des recherches ultérieures pourraient porter par exemple sur le rapport des mourides à la citoyenneté, en comparaison avec les sénégalais d'autres obédiences islamiques.

Cette recherche offre une synthèse des connaissances de la littérature sur le mouridisme. En comparant les ouvrages publiés à des époques différentes, on a pu observer une diversité

⁹⁴ Terme désignant au sens propre les disciples de Cheikh Ibra Fall. Au sens figuré, il devient polysémique dans la mesure où il est souvent employé chez les jeunes pour complimenter l'attitude travailleuse ou débrouillarde d'une personne.

d'angles de compréhension du mouridisme. Les outils souvent utilisés par certains des auteurs ne sont pas complètement adaptés pour la compréhension de cette confrérie qui est une réalité africaine. Parfois, le regard ethnocentrique, et le jugement de valeur communiste teintent l'analyse de certains des auteurs. Par exemple, Copans fait une analyse pertinente de l'agriculture arachidière en expliquant le système coopératif dont la direction revenait aux dignitaires mourides comme une forme de syndicat dans la mesure où les intérêts des paysans étaient défendus, mais l'égalité n'était pas prônée au sein du système. Le système coopératif devient donc un système de type féodal à la solde d'un appareil capitaliste que sont l'État et les acheteurs occidentaux. Cette vision de l'analyste marxiste est un peu réductrice dans la mesure où la distinction de classe dans ce type de système est à la fois charismatique, mais aussi stratégique du fait que les marabouts sont plus à même de négocier avec les autorités vues leur influence. C'est aussi le cas de Cruise O'Brien parce que le « contrat social sénégalais » ne suffit pas pour expliquer les relations entre les marabouts et l'État. Les marabouts sont eux-mêmes des citoyens et n'agissent pas forcément dans le but de bénéficier des avantages de leur collaboration. Notre recherche s'est efforcée d'offrir une analyse objective de l'influence de la confrérie mouride dans la société sénégalaise. Il va sans dire cependant que cette analyse n'est point exhaustive. Qui plus est, elle a ses propres limites. Le type d'exercice choisi ainsi que l'espace imparti empêchent d'élaborer davantage sur un certain nombre d'analyses telles que la facilitation de l'acquisition des richesses à certains nouveaux riches mourides par le biais des marchés de gré à gré ou l'enrichissement illicite qui sont des sujets peu traités par prudence légale et bienséance des chercheurs sénégalais. L'appartenance à la société sénégalaise et la peur d'être traité en ennemi du mouridisme pourraient peut-être expliquer la prudence face à certains sujets qui peuvent heurter la sensibilité d'un tiers. Chose qui pourrait constituer un biais épistémique.

Bibliographie

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. <https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/polaf.096.0099>

Babou C.A. (2013). *The Senegalese “Social Contract” revisited: The Muridiyya Muslim Order and State Politics in Postcolonial Senegal*, in, Diouf, M. *Tolerance, democracy, and Sufis in Senegal*. Columbia University Press.

Babou C.A. (2021). *The Muridiyya on the move: Islam, migration, and place making*. Ohio University Press.

Babou C.A. (2012) « *Entre Dieu et César : Abdoulaye Wade, la mouridiyya et le pouvoir.* » In, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade : Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*. Éditions Karthala.

Bava Sophie. *Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme*. In: *Les Annales de la recherche urbaine*, N°96, 2004. Urbanité et liens religieux.
https://www.persee.fr/doc/aru_0180-930x_2004_num_96_1_2564

Boudon, R. (1999). *La « rationalité axiologique » : une notion essentielle pour l'analyse des phénomènes normatifs*. *Sociologie et sociétés*, 31 (1), 103–117.
<https://doi.org/10.7202/001082ar>.

Copans, J. (1980) *Les Marabouts de l'arachide*. Éditions Le Sycomore.

Coulon, C. (1981). *Le Marabout et le Prince: Islam et pouvoir au Sénégal*. Paris: A. Pedone.

Cruise O'Brien, D. (1975) *Saints & politicians: essays in the organisation of a Senegalese peasant society*. London: Cambridge University Press.

Cruise O'Brien, D., Diop, M., & Diouf, M. (2002). *La construction de l'État au Sénégal*. Éditions Karthala.

Diagne Mountaga. (2014). *Pouvoir politique et espace religieux au Sénégal*. Éditions L'Harmattan.

Diagne, C.A.B. (2020) *La vision économique du mouridisme dans l'histoire de la pensée économique*. L'Harmattan.

Diop, A. B. (1981). *La Société Wolof*. Éditions Karthala.

Dozon Jean-Pierre. (2019) « *Ceci n'est pas une confrérie* », Cahiers d'études africaines [en ligne], à 198-199-200. <https://journals.openedition.org/etudesafricaines/16407>

Diop Momar-Coumba. (1981) *Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal)*. In: Cahiers d'études africaines, vol. 21, n°81-83. Villes africaines au microscope.

Gueye Abdoulaye. *Cheikh Anta Diop: l'historien, l'œuvre et sa réception*. In Afroscopie, Le Bilan de 50 ans des indépendances politiques africaines et les défis de l'intégration des africains au Canada. 2013.

Havard, J. (2001). *Éthos « bul faale » et nouvelles figures de la réussite au Sénégal*. Politique africaine, 82, 63-77. <https://doi.org/10.3917/polaf.082.0063>

Maâti Monjib. (1998) « *Comportement électoral, politique et socialisation confrérique au Sénégal* ». <http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/069053.pdf>

Magassouba, Moriba. (1985). *L'islam au Sénégal : demain les mollahs? : la "question" musulmane et les partis politiques au Sénégal de 1946 à nos jours*. Paris : Éditions Karthala

Marty, P. (1917). *Études sur l'Islam au Sénégal*, E. Leroux.

Mbacké, A.B. *Huqqal Bukaa U*, vers 41

Monteil, V. (1964). *Islam Noir*. Éditions Seuil.

Sow D.B. (2019) *Fall Ibrahima, Diazboule Mouride, Une exhortation aux mourides d'être au service des saints*. Imp Amazon.

Stepan, A. (2012). *Rituals of Respect: Sufis and Secularists in Senegal in Comparative Perspective*. *Comparative Politics*, 44(4), 379-401. Retrieved February 9, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/23211818>

Sy, Cheikh Tidiane. *La Confrérie sénégalaise des mourides : un essai sur l'Islam au Sénégal*. Présence africaine, 1969.

Thiam, El Hadji Ibrahima Sakho. *Les aspects du mouridisme au Sénégal*, 2010. p. 233. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:467-4363>

Weber M. (1905 [1921]), *Économie et société*, Paris, Éditions Pocket-Plon.