

**PERSPECTIVES DU MARABOUTISME DANS L'ISLAM POLITIQUE
OUEST-AFRICAIN**

**PERSPECTIVES OF MARABOUTISM IN THE POLITICAL ISLAM OF
WEST AFRICA**

Ciprian Gabriel Oros*

DOI:10.24193/subbeuropaea.2017.2.08

Published Online: 2017-06-30

Published Print: 2017-06-30

Abstract

Towards the end of the 12th century, the first Islamic sufi orders (brotherhoods) emerge in the sub-Saharan Africa's Islam, which will dominate the local religious landscape throughout the entire following centuries and which will form one of the peculiarities of the African Islam. We deal with the establishment of a network of Muslim religious followers reunited around a central charismatic figure, which became some kind of a "saint", this character being something in between human and divinity, the holder of a "divine blessing", barakat, which confers special, mystical powers upon him and who, through his powers, may liaise the relationship of the believers with Allah. In Sahel, the religious system is established on the grounds of these true social and religious organisations, which somehow take over the disappeared monarchy's system and which have both religious functions, as well as, especially, functions which pertain to the profane, strictly political and administrative. The system emerges on the background of a profound crisis generated by the colonial conquerors and will continue to develop in the same manner over the following centuries, up to the current days, when a reformatory

* Ciprian Gabriel Oros est Premier Conseiller à l'Ambassade de Roumanie à Dakar, doctorant en science politiques à la Faculté des Etudes Européennes à l'Université « Babes Bolyai ». Contact : oros.ciprian@gmail.com

current calls for the return to "salafiya" (initial Islam) and claims the ad-litteram observance of the Quran and of Sunnah, essentially to give up to the Islam of brotherhood.

Keywords: Islam, marabout, jihad, sharia, brotherhood, ummah, Sufi

Les premiers marabouts

Au fil du temps, il y a eu dans l'islam une série de tendances générées par les différentes interprétations du Coran et de Sunna (la tradition islamique). Parmi celles-ci, l'approche scientifique implique l'interprétation littérale ou exotérique du texte sacré musulman. Elle appartient exclusivement à la branche sunnite de l'islam et se trouve notamment dans le wahhabisme, qui rejette catégoriquement toute autre forme de connaissance. L'autre tendance est celle mystique, ésotérique, où les textes sacrés sont interprétés de façon symbolique et allégorique.

Le soufisme est la doctrine mystique par excellence, dans son cadre apparaissant, dans l'islam ouest africain, les confréries et, avec elles, le culte des saints. Conformément à l'Abdoulaye Bara Diop¹ il ne s'agit pas uniquement d'une pratique religieuse, mais d'un mode de vie. On y pratique des rituels spécifiques (danse, chansons, incantations), la méditation, le mystique soufi arrivant ainsi à un état extatique et à une union avec la divinité.

Parmi les croyants, il n'y a que certains qui arrivent par ascèse et pureté morale, par la pratique religieuse rigoureuse, à avoir la vision d'Allah. Il s'agit de ceux qui sont à moitié hommes, à moitié saints, les possesseurs de la charisme divine, barakat.² Ce sont les marabouts, les intermédiaires de la relation avec Allah, transmettant ultérieurement aux membres des confréries qu'ils créent, « la bonne voie », tariqa.

L'islamisation de l'espace ouest-africain s'est faite quelques siècles avant les conquêtes coloniales, par l'installation aux cours des souverains de cette région de quelques savants et érudits mystiques, nommés dans le

¹ Abdoulaye Bara Diop, *La société wolof*, Paris : Karthala, 1981, p. 236

² Octave Depont, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger : Jourdan, 1897, p.83

langage populaire marabouts. Par leur intermédiaire et sous leur influence, ces Serigne (moitié hommes, moitié saints) ont réussi en moins d'une génération à convertir à l'islam la plupart de la noblesse ouest-africaine. On estime que les premiers musulmans ont été les membres de la famille War Jabi Ndiaye du royaume Tekrour de Sénégambie Inférieure, le souverain cherchant dans l'islam du début la communion paisible de tous les habitants de son royaume, convaincu par la subjective capacité du marabout de sa cour d'apporter la pluie et de riches moissons.³

Pendant la même période, les activités des commerçants arabes musulmans des centres urbains ouest-africains en développement ont engendré le mélange entre l'islam et le commerce, caractéristique aux premiers convertis africains. Une religion née au sein d'une société du commerce, l'islam a disposé dès le début d'une série de percepts propices au déroulement de l'activité économique, simultanément avec la pratique de la religion. Pourtant, la vraie installation du système religieux musulman n'aura lieu qu'au moment de l'apparition des premières confréries religieuses dans cet espace.

Néanmoins, l'islam seul ne peut pas offrir l'explication d'une stratification socioreligieuse dans l'Afrique de l'Ouest. Non seulement parce qu'il s'agit d'une religion apparue dans l'Afrique de l'Ouest à peine au 11^{ème} siècle, mais surtout parce que l'islam prône l'égalité de tous les croyants devant Allah. Rien de tout ce que nous savons sur les religions antérieures à l'islam de la région ne paraît justifier la stratification en familles/confréries, qui appartiendrait, surtout, à une division sociale en fonction du degré de proximité des croyants avec la personne charismatique d'un marabout et l'appartenance à sa famille⁴. Essentiellement, la particularité de l'islam subsaharien vient de la société préislamique, où c'était le culte familial, le clan, qui dominait, avec une attention particulière pour le respect des ancêtres.⁵

Vers le milieu du 12^{ème} siècle, dans l'Afrique de l'Ouest se font l'apparition les ordres islamiques soufis (les confréries islamiques), qui

³ Mountaga Diagne, "La gouvernance des foyers religieux au Senegal", dans le vol. *Etat, Societe et Islam au Sénégal*, Karthala, Paris, 2015, p. 228

⁴ Abdoulaye Bara Diop, *Op. cit.*, p. 40

⁵ Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Paris : Edition du Seuil, 1992, p. 124

domineront le paysage religieux local tout au long des siècles suivants et qui donneront une des particularités de l'islam africain. Il s'agit de la constitution d'un réseau de fidèles croyants musulmans réunis autour d'une figure centrale, charismatique, devenue une sorte de « saint », personnage charismatique dont le tombeau devient la plupart du temps un lieu de pèlerinage pour ses adeptes. Cet individu, qui se trouve à la frontière entre l'humain et le divin, est le possesseur d'une « bénédiction divine », *barakat*, qui lui offre des pouvoirs spéciaux, mystiques et qui, par ses pouvoirs, peut être le médiateur dans la relation du croyant avec Allah.

Qadiriya, la plus ancienne des confréries, a été fondée au 12^{ème} siècle par le marabout Cheick Abd al Qadir al-Jilani et elle a eu un rôle important dans l'islamisation de la population de l'Afrique subsaharienne, en particulier grâce au développement du centre commercial et religieux Tombouctou.

La confrérie Tidianiya, l'une des plus répandues, a été fondée au 18^{ème} siècle, à Fès, au Maroc, par Serigne Ahmed Tidiani, originaire du sud de l'Algérie. La confrérie la plus dynamique, Mouridiya, a été fondée par le marabout Ahmed Ben Habib Allah, connu sous le nom de Cheick Amadou Bamba ou Serigne Touba. La mystique du soufisme des mourides repose sur le renoncement total aux choses terriennes en faveur de l'entier dévouement à la Divinité, par discipline et travail. Enfin, la confrérie la plus récente est celle des Layènes, fondée le siècle dernier, dans la région Dakar (Yoff) de Sénégal et comprend la communauté musulmane majoritairement de Lebous.

Marabout et la diffusion de l'islam

Selon Fernandes⁶, l'islamisation dans l'Afrique de l'Ouest s'est faite par l'intermédiaire des marabouts arabes et maures, mais surtout dans les classes dominantes et moins dans le milieu populaire. Le rôle des marabouts a été primordial, dans une société qui manque de clergé autochtone et où la propagande religieuse n'a été faite que par les étrangers. En ce qui concerne le développement de l'islam, celui-ci s'est fait par les efforts et le charisme

⁶ Victor Fernandes, *Description de la Côte Occidentale*, Bissau, 1951, p. 7

du marabout qui a fait preuve d'une extraordinaire souplesse, s'adaptant au contexte socio-culturel d'une époque dominée par les croyances traditionnelles, avec un culte suprême des ancêtres protecteurs et des pratiques magiques nécessaires à la lutte contre le mal de toutes sortes.⁷ Les Marabouts ont su répondre aux attentes des dirigeants politiques, mais aussi à celles du peuple, adaptant l'islam à des pratiques locales. Ils ont beaucoup forcé les limites de l'islam arabe, jouant le rôle des magiciens traditionnels, confectionnant des amulettes (gris-gris), dont le rôle était d'éloigner tous les maux et de protéger le croyant contre des éphémères forces maléfiques.

La considération dont les marabouts ont bénéficié, dès l'islam ouest-africain du début, est due notamment au fait qu'ils savaient lire et écrire, un aspect qui les rendait sacres et inviolables et qui leur apportait une série d'avantages économiques, qu'ils garderont jusqu'à la contemporanéité. De plus, l'existence des marabouts a été le principal facteur de l'expansion de l'islam, suscitant la vocation religieuse au sein d'une population dominée de croyance et de mythes animistes.⁸

Jusqu'au 17^{ème} siècle, dans l'Afrique Subsaharienne, l'islam de cour s'oppose au paganisme de la population. Ultérieurement à cette période, les choses changent fondamentalement. Avec l'expansion de la *sharia*, l'aristocratie s'éloigne de l'islam, qui devient la croyance populaire dans l'Afrique de l'Ouest, avec le renoncement aux pratiques des religions animistes. Pendant cette période, les marabouts maures commencent le Djihad contre les souverains qu'ils accusent de s'être éloignés de « la bonne voie » du Prophète et, par conséquent, ne sont plus de bons musulmans.

Le principal instigateur a été un marabout mauritanien, Naasir Al-Din, qui a dirigé le premier mouvement de purification de l'islam ouest-africain, comme une critique du comportement religieux et politique de l'aristocratie au pouvoir. Al Din a demandé à « tous les rois de changer de vie, de remplir leur obligation de salat (prière), d'avoir trois ou quatre femmes et d'éloigner de leur entourage ceux qui les éloigneraient de la juste foi ».⁹ Naasir Al-Din a compris que la meilleure variante de faire

⁷ Abdoulaye Bara Diop, *Op. cit.*, p. 219

⁸ *Ibidem*, p. 220

⁹ Christophe I. Ritchie, *La Compagnie du Sénégal*, Paris : Karthala, 1968, p. 338

répandre l'islam parmi la population était de lier la réforme religieuse à celle politique, en motivant la tyrannie du souverain par l'infidélité du respect des percepts islamiques.¹⁰

Dès l'époque des conquêtes wolof (16^{ème}-17^{ème} siècles), le souverain ouest-africain avait toutes les prérogatives d'un monarque de l'Europe médiévale, à deux exceptions : la fonction législative et celle religieuse. Si en ce qui concerne la fonction religieuse, petit à petit, après l'installation de la religion musulmane, les choses changeront un peu, en ce qui concerne le droit d'émettre des lois, celui-ci ne reviendra plus jamais au monarque. « La fonction législative, que les juristes considèrent comme la plus importante – celle qui consiste à adopter des lois, comme règles générales et impartiales, qui traduisent dans des normes concrètes les principes essentiels qui règlent la vie quotidienne et qui assurent la protection des individus, a été celle qui excédait le souverain. Beaucoup plus anciens que sa propre personne, ces principes fondamentaux sont issus de la tradition coutumière, expression permanente et immuable de la volonté divine sur Terre. »¹¹

Ultérieurement, avec la défaite du mouvement maraboutique de Nassir AL-Din, la victoire de l'aristocratie païenne se transpose par le massacre de tous les adeptes du mouvement par les armées du colonisateur français. Nous assistons à ce moment-là à un recul de l'islam, mais le mouvement se traduit par l'hostilité et la méfiance qui domineront les relations marabout-politique pendant les siècles suivants, l'exercice du pouvoir politique considéré incompatible avec la loi islamique et sa pratique orthodoxe. En outre, le progrès de la pénétration de l'islam parmi la population autochtone se traduit comme un moyen de défense contre l'oppression venue de l'extérieur, aggravée par le développement progressif des pratiques commerciales esclavagistes, apanage des colonisateurs. Pour le croyant musulman, ce n'est que la population païenne qui peut être transformée en esclaves, et cela ne peut se faire que jusqu'à leur conversion à l'islam.

¹⁰ Abdoulaye Bara Diop, *Op. cit.*, p. 222

¹¹ Jean Bruyas, *La royauté en Afrique Noire, Annales Africaines*, Université de Dakar, Paris, 1966, p.198

L'islam populaire

Au 15^{ème} siècle, lorsque les premiers missionnaires portugais arrivent à Sahel, la religion musulmane était déjà largement répandue, notamment parmi l'aristocratie¹². Du haut en bas, à l'échelle sociale, la société commençait le processus d'islamisation. L'aristocratie, « le roi et tous les nobles et les séniors d'ici étaient mahométans et ils avaient parmi eux des marabouts arabes, qui savaient écrire et lire. »¹³

Dans l'histoire de Sénégal, par exemple, il y a eu deux types de marabouts, en fonction des relations qu'ils avaient avec l'aristocratie et le monde politique: *serigne fakk-tall* et *serigne laamb*.¹⁴ Ceux de la première catégorie ont toujours eu une fonction essentiellement spirituelle, sans rapports avec le pouvoir. Etymologiquement, en wolof, « *serigne fakk-tall* », désignait la personne dont le rôle était de transmettre les connaissances religieuses aux disciples (talibé), avec la grammaire et, éventuellement, des notions de droit théologique. L'importance de ces marabouts se lisait dans le nombre de disciples qu'ils avaient, des jeunes que les parents envoyaient pour qu'ils acquièrent des connaissances de ces « sages », qu'ils suivaient dans toutes les activités quotidiennes.

En dehors de ces questions strictement religieuses, les marabouts *fakk-tall* géraient aussi une série d'attributs qui relèvent, à l'époque moderne, du droit civil : successions, héritages, mariages, divorces, etc., se manifestants comme des leaders de la communauté musulmane qu'ils dirigeaient.

Néanmoins, lorsque les leaders du pouvoir le demandaient, *serigne fakk-tall* déployaient des rituels religieux à leur honneur, en leur assurant, aux yeux des croyants, une sorte de protection divine, nécessaire pour rester au pouvoir et pour s'assurer la victoire devant des adversaires de tout type.

Du point de vue de leur appartenance ethnique et de leur origine sociale, la plupart des *serigne fakk-tall* provenaient soit de l'Afrique de Nord, soit même de plus loin, des pays du Moyen Orient, ce qui bloquait

¹² Olivier Roy, *Op. cit.*, p. 137

¹³ Victor Fernandes, *Op. cit.*, p. 7

¹⁴ Abdoulaye Bara Diop, *Op. cit.*, p. 236

leur accès à de hautes fonctions, au-delà du village / de la commune où ils se trouvaient.¹⁵.

En ce qui concerne la deuxième catégorie de marabouts, « serigne-lamb » ils ont été à l'origine des leaders de la communauté, mais la collaboration avec les autorités centrales, musulmanes ou non, les a transformés en leurs représentants au niveau local, et la fonction politique a prévalu par rapport à celle religieuse. Leur rôle d' « envoyés » du souverain se déduit dès l'étymologie du terme « lamb », qui signifie « tam-tam » (wolof), à savoir l'instrument musical (le tambour /le tambourin) qui précédait les annonces publiques.

A la différence de *serigne fakk-tall*, qui étaient mis dans la fonction religieuse par la communauté locale, *serigne-lamb* étaient venus du centre du pouvoir politique, nommés par le souverain, uniquement après avoir démontré leur entière loyauté face à celui-ci.

Ils remplissaient les mêmes fonctions publiques que les autres représentants royaux, administratives, judiciaires, fiscales et militaires, et, au fil du temps, la conduite individuelle s'est transformée de celle de leaders religieux, en celle de fonctionnaires gouvernementaux, dont le comportement religieux était purement formel, caché derrière le titre « serigne ».

Le système religieux maraboutique

Parmi les facteurs ayant favorisé l'expansion de l'islam, le principal a été la déstructuration des monarchies locales, islamisées antérieurement uniquement de façon formelle et qui empêchaient une expansion de la religion dans les couches les plus profondes de la société. La nouvelle vie politique, apparue après la consolidation de l'administration coloniale, a permis l'installation d'un système religieux dont les dirigeants avaient déjà gagné leur prestige dans la lutte avec le souverain et qui sont devenus guides non pas seulement dans le milieu de la sacralité mais notamment dans des questions profanes. Les marabouts prennent possession de la société ouest-africaine, qui traverse une crise majeure provoquée, d'une

¹⁵ *Ibidem*, p. 239

part, par la déstructuration du système monarchique, mais aussi par l'apparition d'une administration coloniale, complètement étrangère et inadaptée aux réalités locales.

L'islam s'est imposé dans l'Afrique de l'Ouest même avant l'époque coloniale, les éléments d'un système religieux musulman étant définis pendant la période des régimes monarchiques locaux, lorsque les marabouts ont été intégrés au système monarchique. Cependant, l'échec du Djihad ouest-africain du début a rendu impossible la création d'une théocratie locale. Dès le début de l'époque coloniale, le système religieux local s'est constitué sur les ruines des monarchies vaincues par l'armée française.¹⁶

A Sahel, un espace qui avait connu l'islam maraboutique avant les conquêtes coloniales, le système religieux se constitue sur les bases des confréries, de vraies organisations socioreligieuses, qui reprennent en quelque sorte le système de la monarchie récemment disparue et qui ont des fonctions religieuses, mais surtout des fonctions qui tiennent du domaine du profane, strictement politiques et administratives. Il faut mentionner que ce nouveau système prend naissance sur le fonds de la crise profonde générée par les conquêtes coloniales et se développera de la même façon les siècles suivant, jusqu'à présent.

L'islam ouest-africain est essentiellement confrérique. Ce fait a deux causes principales. Une de nature externe, à savoir l'influence précoloniale des marabouts venus du monde arabe, et l'autre, de nature interne, déterminée par la crise politique et sociale profonde survenue après les conquêtes coloniales, qui a générée l'apparition de personnages charismatiques à la tête de certaines communautés religieuses, qui ont réorganisé la société après la disparition des monarchies locales.

La caractéristique de la société islamique locale est donnée par les aspects particuliers que la relation binaire marabout / talibé acquiert. D'une part, nous avons les marabouts « savants », les connaisseurs des textes sacrés et de leurs interprétations. Ce sont les « lettrés » du Coran, de la théologie, du rituel et de l'exégèse islamique. Ils appartiennent la plupart du temps au clergé, ce sont les imams des mosquées, les dirigeants des communautés locales, juges ou professeurs.

¹⁶ Abdoulaye Bara Diop, *Op. cit.*, p.263

Parmi ceux-ci, « serigne nadw » (wolof) sont « les petits marabouts », dont les connaissances sont limitées et se résument surtout à réciter le Coran. « Serigne mag » ou « les grands marabouts » sont ceux qui ont fait des études de droit, de théologie.

Lorsqu'un marabout devient un savant connu, généralement dans le monde théologique et / ou littéraire / scientifique, celui-ci peut fonder une branche de la confrérie, recevant le titre de « scheik ». A partir de ce moment-là, il passe dans une autre catégorie, celle des semi-saints, les possesseurs de barakat.¹⁷

Le Djihad des marabouts

Dans L'Afrique de l'Ouest, généralement, et au Sénégal, en particulier, l'islam a toujours joué un rôle important dans la vie politique, à chaque fois que la société s'est trouvée dans une situation de crise. L'exemple le plus significatif se trouve au 17^{ème} siècle, dans ce qu'Abdoul Aziz Kebe appelle « la guerre des marabouts ». Il s'agit de l'opposition des leaders musulmans au commerce avec des esclaves, dans un moment de la dissolution totale du contrat social entre l'aristocratie traditionnelle africaine et la population. Nassir Al-Din, le leader des mouvements maraboutiques et l'initiateur du premier Djihad ouest-africain appelle à la lutte armée la population contre une classe politique qui ne respectait plus la norme religieuse islamique.

Quelques siècles plus tard, l'islam sénégalais est inchangé. Les marabouts des confréries sont considérés à la fois des modèles de piété et des guides spirituels qui inspirent de la confiance et de l'admiration. Il suffit d'entendre leur nom, et leurs disciples, les talibés, sentent déjà la présence divine. Cette confiance et ce respect immesurables que la communauté leur accorde ont fait d'eux des alliés stratégiques des autorités politiques, initialement coloniales, puis purement sénégalaises. Leur influence est essentielle et leur rôle est de maintenir le système politique et administratif de Sénégal fonctionnels, par une continue médiation politique et sociale.

¹⁷ Abdoulaye Bara Diop, *Op. cit.*, p.270

Cet équilibre persiste depuis l'époque coloniale par l'intermédiaire d'une convention tacite entre les marabouts et le pouvoir politique, d'une part ceux-ci « bénissant » les figures politiques, et d'autre part, recevant du politique un espace à l'intérieur même du système étatique où ils peuvent répandre l'influence parmi les masses de croyants.¹⁸

Après une première période d'islamisation, disons superficielle, de l'aristocratie, grâce aux relations commerciales avec les marchands arabes qui ont traversé le désert et qui ont considéré que du point de vue économique il était plus convenable d'islamiser du haut en bas, il suit une deuxième phase de l'islamisation, qui commence dans la deuxième moitié du 17^{ème} siècle, par les mouvements maraboutiques et le Djihad que ceux-ci promeuvent. Nous aurons, à partir de ce moment, un islam populaire, profondément installé dans les masses populaires par le marabout, qui le défendront contre la violence et l'esclavagisme, prônant « la guerre sainte ». Néanmoins, l'intervention européenne ainsi que l'aristocratie traditionnelle essayeront d'empêcher l'accès des marabouts au pouvoir politique, tout d'abord à cause de leur hostilité par rapport au commerce des esclaves. Leur manque de cohésion et surtout les alliances de quelques-uns avec le colonisateur français vont rendre impossible l'adoption de la sharia pendant les siècles suivants.¹⁹

La victoire du colonisateur français doit être regardée avec une certaine réserve, car la défaite des marabouts ne doit pas être considéré sans prendre en compte le succès initial de leur Djihad, la population les regardant comme des libérateurs dans la lutte avec les « oppresseurs » étrangers. La plupart des musulmans vont s'engager avec enthousiasme dans la guerre sainte qui continuera, cette fois-ci contre le pouvoir étranger et moins contre l'aristocratie locale. Nous pouvons affirmer quand même que l'islam a été essentiellement vainqueur dans ce conflit, apparaissant comme un espoir pour la plupart de la population dans la lutte avec l'opresseur étranger.²⁰

¹⁸ Abdoulaye Bara Diop, *Op. cit.*, p.227

¹⁹ *Ibidem*, p. 276

²⁰ Donal B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, p. 70

L'islam politique maraboutique

Une catégorie à part de marabouts, ce sont les leaders des confréries. Les Saints. Autour d'eux, on a créé l'entier système religieux ouest-africain, en même temps que le début de l'ère coloniale. Leur sainteté est héréditaire, dans la contemporanéité la plupart des dirigeants des ordres religieux étant des descendants par ligne paternelle des fondateurs des confréries. Ils ont généralement reçu une éducation rigoureusement religieuse mais, indépendamment de celle-ci et de leur comportement dans le monde profane (qui parfois n'est pas tout à fait exemplaire), ils bénéficient tout au long de leur vie de la qualité de saint.²¹

Immédiatement après cette catégorie, ce sont les « scheiks » locaux qui suivent, les individus qui se trouvent dans un stade socioreligieux intermédiaire, choisis par les leaders religieux pour leur haut niveau de connaissances, les qualités morales et le niveau de soumission face à la confrérie. Ils ont reçu une sorte d'initiation de rang spécial ou bien ils l'ont acquise au fur et à mesure, étant les guides spirituels accessibles aux croyants communs, avec lesquels ils ont des relations d'ordre personnel. Généralement, ce sont les descendants des grands marabouts qui ont été dans l'entourage du fondateur de la confrérie, la liaison de la lignée familiale dépassant le simple niveau de soumission.

Pendant les monarchies locales, antérieurement à l'ère coloniale, juste avant l'expansion totale de l'islam dans l'Afrique de l'Ouest, les marabouts se sont intégrés dans la société comme les protecteurs magiques-religieux des guerriers et des leaders politiques qui se trouvaient à cette époque-là presque tout le temps sur le champ de bataille. Pourtant, au fil du temps, avec l'expansion de l'islam, les marabouts sont devenus les protecteurs de la populations face aux abus des souverains et les principaux adversaires du commerce des esclaves²².

Au moment du début de l'ère de la conquête coloniale, en pleine période de crise, l'attitude des marabouts et leur opposition à la violence de

²¹ *Ibidem*, p. 272

²² Donal B. Cruise O'Brien, *Op. cit.*, p. 70

la colonisation leur ont permis d'apparaître devant la population comme des guides religieux et des dirigeants des communautés locales, donc de façon implicite des ennemis de la monarchie. Après l'installation complète de la colonisation, les marabouts vont apparaître comme les principaux vecteurs de l'intégration de la population dans le système colonial, au niveau politique ainsi qu'au niveau socio-économique, favorisant la soumission à l'administration coloniale.

Dans l'islam il n'y a pas de séparation nette entre le monde profane et l'espace sacré, entre temporaire et spirituel, toute la vie de la communauté des croyants (*umma*) est fondée et dirigée en fonction des préceptes du Coran et de *sunna* (la tradition islamique). Y compris l'acte de justice se fait en fonction des textes sacrés et il est effectué par les leaders religieux (marabouts, imami, émir), qui ont une double valence, spirituelle et administrative-politique. Mais lorsque cette double valence n'est pas tolérée par les souverains, le Djihad, la guerre sainte, est déclenché.²³

Le colonialisme a mis fin non seulement à la monarchie mais aussi à la guerre sainte déclarée à celle-ci. En Sénégambie, par exemple, les deux confréries principales apparues à cette époque-là ont eu des approches différentes. Les Tijjanes ont collaboré dès le début avec les colonisateurs, tandis que les mourides se sont opposés avec véhémence initialement, pour qu'enfin ils choisissent une voie du compromis qui a assuré la paix sociale dans la région, le siècle suivant. De façon pragmatique, l'impossibilité d'une lutte armée avec le pouvoir colonisateur a obligé les marabouts à collaborer avec les représentants du nouveau pouvoir politique afin de continuer le prosélytisme d'une manière paisible.

Dans ce sens, Diop parle dans *La société wolof*²⁴ à propos de l'« idéologie collaborationniste », une doctrine politique qui est, apparemment, encore en vigueur au Sénégal, et qui trouve ses racines dans l'œuvre d'Al Hadji Malick, le fondateur de la confrérie Tijaniyya. Celui-ci identifie dans les textes sacrés islamiques une série de principes qui conseillent le respect de l'autorité politique tant que celle-ci ne s'oppose pas à la religion. Il s'agit d'un soi-disant « neutralisme positif ». ²⁵

²³ Olivier Roy, *Op. cit.*, p. 139

²⁴ Abdoulaye Bara Diop, *Op. cit.*, p.329

²⁵ René Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, New York, Praeger, 1962, p.69

La collaboration avec le pouvoir colonial est l'un des thèmes de prédilection des écrits des principales figures du tijanisme, Al Hadji Malick, encourageant ses disciples à un respect profond de toute autorité temporelle, qui n'exclut par Allah : « Les français nous ont imposé les bienfaits de la justice, de la sécurité intérieure, de la paix générale, le développement du commerce et de la façon de vivre, tout dans un profond respect de notre religion. ».²⁶

Il demandera aux fidèles tidjanes de respecter les dogmes et les lois du colonisateur français, de payer les impôts et de participer aux efforts de guerre à chaque fois qu'il sera nécessaire.

En ce qui concerne la relation de l'autre leader religieux important de Sénégal, Amadou Bamba, celle-ci est plus complexe. Dans une première phase, le fondateur du mouridisme est accusé d'avoir essayé de reprendre les prérogatives du souverain éliminé par les colonisateurs, ce qui l'a transformé dans le symbole incontestable du nationalisme et de la résistance à la colonisation. Cependant, au fil du temps, les français comprendront qu'Amadou Bamba est un leader religieux qui manque de grandes ambitions politiques²⁷ et que sa lutte et celle de ses disciples est essentiellement une de résistance passive.

Tout comme Al Hadji Malick, Bamba adopte le principe du « neutralisme positif », son collaborationnisme avec les autorités colonisatrices étant considéré par ses disciples l'expression d'une volonté divine, ayant comme but de rétablir la paix, l'ordre et la justice, sous le spectre de l'islam.

Ainsi, les marabouts deviennent les intermédiaires de la relation entre la population et l'administration coloniale, le gouverneur de la Sénégal notant en 1932 que « les marabouts font preuve de dévouement à la cause du colonialisme, car ils ont pris en charge la défense des points de vue divergents avec la population locale. »²⁸

Après la fin de la Deuxième Guerre Mondiale et avec l'élargissement de l'électorat par l'enlèvement de l'interdiction de voter sur la base de l'avoir personnel, les leaders politiques ont compris que dans le futur système politique ouest-africain le rôle des confréries sera de plus en plus important. Mais cette action sera toujours ambivalente : les rivalités qui

²⁶ Abdoulaye Bara Diop, *Op. cit.*, p.322

²⁷ *Ibidem*, p. 323

²⁸ Donal B. Cruise O'Brien, *Op. cit.*, p. 70

explosent au sein des confréries, en particulier en ce qui concerne la lutte pour la succession du khalifat, seront exacerbées sur le plan politique, par l'entrée dans différents camps de divers intérêts de parti. Pour cela, les deux parties mèneront une lutte acerbe pour des alliances politiques et religieuses, traduites la plupart du temps par des transferts financiers énormes d'une part et d'autre, en fonction des besoins de moment de chacune des parties.

L'exemple le plus éloquent se trouve dans la politique interne sénégalaise, immédiatement après l'obtention de l'indépendance, lorsqu'en 1962 un conflit politique éclate entre le président choisi Léopold Sedar Senghor et le premier ministre Mamadou Dia, suite à une tentative de ce dernier de coup d'état. La profonde crise dans laquelle le nouvel état se trouve ne sera résolue qu'au moment de l'entrée en scène du calife général de la confrérie mouride qui, suite à des négociations avec l'ancien pouvoir colonial, intervient personnellement et incline décisivement la balance en faveur de Senghor, un proche du général De Gaulle, le président de la France à ce moment-là.

Toujours dans la politique sénégalaise il y a un autre exemple qui apparaît, celui de l'accession au pouvoir d'Abdoulaye Wade, le troisième président choisi démocratiquement. Son appartenance à la confrérie mouride et l'utilisation de celle-ci et des immenses ressources dont elle dispose ont engendré une nouvelle approche de la personnalisation de la relation entre l'état et les confréries. Avant l'époque Wade, les relations directes entre les deux parties n'étaient que supposées, pas démontrées. A partir des années 2000, le chef d'état lui-même devient le manifeste du croisement entre le politique et le religieux. Une fois installé au pouvoir, Abdoulaye Wade devient simultanément « le premier président mouride » et « le premier président des mourides »²⁹.

Les confréries apparaissent, dans ce contexte, comme une sorte de « régulateurs sociaux »³⁰ mais aussi politiques, leur influence dans la politique sénégalaise étant définitoire et leurs interventions fermes, doublées par l'immense soutien dont ils se réjouissent parmi les fidèles, en leur laissant la possibilité d'intervenir afin d'être médiateurs dans les disputes entre les

²⁹ Cheick Gueye et Abdourahmane Seck (2015), « Les renégociations du rapport islam, politique et société » dans le vol. *Etat, sociétés et Islam au Sénégal*, Abdou Salam Fall (éd.), Paris : Karthala, p. 23

³⁰ Seydou Kanté, *Géopolitique du Sénégal : une exception en Afrique*, 3 août 2014, <http://www.igfm.sn/geopolitique-du-senegal-une-exception-en-afrique/>

camps adverses sur la scène politique. A partir de l'époque du président Senghor et jusqu'à présent, en passant par les périodes Diouf et Wade, tous les chefs d'état ont été obligés d'entrer dans le jeu des confréries, soit pour se légitimer du point de vue politique, comme dans le cas de Senghor, soit pour justifier leur programme public, comme dans le cas de Wade.

L'image du Président Wade agenouillé devant le calife général des mourides, après avoir remporté les élections de 2000, lors de son premier déplacement officiel, comprend justement le paysage des relations entre les marabouts et la politique. En outre, il est nécessaire de souligner que les frustrations survenues au milieu public suite à cet événement n'ont pas été dues, principalement, à l'absurde de la situation, mais plutôt à une sorte de jalousie générée par le choix de la confrérie que le président Wade a fait.³¹

De plus, le renoncement à la neutralité officielle des califes de deux principales confréries sénégalaises, les mourides et les tidjanés, a été utilisé par les principaux partis politiques, les Marabouts de deux parties entrant dans l'Assemblée nationale sénégalaise, à savoir juste dans l'épicentre du pouvoir politique, en s'appuyant sur la légitimité des communautés locales de provenance.

Ainsi, aux élections générales de 1998, de la part du Parti Démocratique Sénégalais (PDS) entrent dans le comité législatif cinq Marabouts, parmi lesquels la figure la plus importante est celle du président de la communauté rurale de Touba, la ville sainte des mourides. Celui-ci n'est mis en évidence que deux semaines avant les élections, au détriment de certaines personnalités politiques traditionnelles du parti.

Cependant, en analysant le rôle des marabouts et des confréries dans la vie politique sénégalaise, nous tirons la conclusion que, après 1960, malgré certaines crises internes inhérentes à une démocratie africaine à ses débuts, y compris la tentative de coup d'état de 1962, la situation politique stable de Sénégal est due surtout à l'équilibre socio-politique que les confréries assurent.

O'Brien estime que cet équilibre entre les deux pôles - politique et religieux est comme une sorte de « contrat social typiquement sénégalais », qui, cependant, après les années '90-2000, est perturbé par l'apparition sur la scène politique des « petits-enfants » de premiers marabouts. Ceux-ci se sont détachés dès le début de tout contrat social et, entrant sur le premier plan de la politique sénégalaise, ils souhaitent changer le discours religieux.

³¹ *Ibidem*

Il y a une rupture par rapport à l'orientation traditionnelle confrérique s'est toujours appuyé sur la non-implication directe dans la vie politique. Les nouveaux marabouts, bien que toujours attachés à leurs origines soufies et confrériques, revendiquent un nouveau type de « contrat social », avec une différente légitimation du rapport entre religieux et politique, jusqu'au point de créer des formations politiques et entrent complètement dans le jeu du pouvoir.³²

Le mouvement confrérique, spécifique à l'islam de l'Afrique de l'Ouest, est entré au Sénégal, dans une étape de reconfiguration, les nouvelles transformations cassant le monopole de la relation confrérie - pouvoir politique et créant plusieurs centres de pouvoir, avec de multiples acteurs. Ces dernières années, la pluralité des héritiers de l'« empire » confrérique engendre des tentatives d'établir son propre espace d'expression dans une lutte sourde pour l'accession au pouvoir. Pendant ce temps, avec une influence extérieure des pays du Moyen-Orient, exportateurs du fondamentalisme islamique, on sent le développement d'un courant réformiste. Localisées surtout dans les centres urbains, une série d'organisations non-gouvernementales financées par l'Arabie Saoudite exigent un retour à la « Salafiya » (l'islam original) et demandent le respect du Coran et de la Sunna ad-litteram. Par son agressivité, le nouveau courant réformiste dénonce avec véhémence l'abandon de toutes les pratiques jugées contraires à l'orthodoxie islamique, essentiellement de l'islam confrérique.

L'action réformiste consiste dans l'entière déconstruction du système maraboutique et en particulier, de la relation marabouts-Talibé, qui est en fait son fondement. Les nouvelles orientations se dirigent vers le remplacement des écoles islamiques traditionnelles (daaras) où les talibés dépendent exclusivement de la volonté des marabouts et où ils mémorisent le Coran, vers un système d'éducation dual, bilingue franco-arabe, où les élèves étudient les textes sacrés avec une approche salafiya. Tout cela se passe dans une société sénégalaise qui est en pleine crise sociale, marquée par une croissance démographique incontrôlée, une urbanisation artificielle, qui laisse place à un discours néo-fondamentaliste, détruisant les relations de clientèle entre les autorités politiques et les marabouts.³³

³² Mamadou Bodian et El Hadji Malick Sy Camara (2015), « Les religieux musulmans dans l'amélioration du débat public » dans le vol. *Etat, sociétés et Islam au Sénégal*, Abdou Salam Fall (éd), Paris : Karthala, p. 117

³³ *Ibidem*, p. 119

Bibliographie

- Ajayi, J. A. (1998), *The nineteenth-century revolutions in West Africa. General History of Africa Abridged Edition: Africa in the Nineteenth Century until the 1880s*, Berkeley, California: UNESCO
- Bruyas, Jean (1966), « La royauté en Afrique Noire » dans *Annales Africaine*, Université de Dakar : Dakar, no. 12
- Cheick Gueye et Abdourahmane Seck (2015), « Les renégociations du rapport islam, politique et société » dans le vol. *Etat, sociétés et Islam au Sénégal*, Abdou Salam Fall (éd), Paris : Karthala
- Diagne, Mountaga (2015), « La gouvernance des foyers religieux au Sénégal », dans le vol. *Etat, Société et Islam au Sénégal*, Karthala : Dakar
- Dumont, René (1962), *L'Afrique noire est mal partie*, New York, Praeger
- Diop, Abdoulaye Bara (1981), *La société wolof*, Paris : Karthala
- Fernandes, Victor (1951), *Description de la Côte Occidentale*, Bissau : Ucla
- Hill, Margret (2009), *The spread of Islam in West Africa: Containment, mixing and reform from the eight to the twentieth century*, Stanford University
- Kanté, Seydou (2014), *Géopolitique du Sénégal : une exception en Afrique*, [<http://www.igfm.sn/geopolitique-du-senegal-une-exception-en-afrique/>], 3 août 2014
- Kepel, Gilles (2004), « Qu'est-ce que le Jihad ? » dans *Les collections de l'Histoire*, no. 30, janvier-mars 2004
- Kepel, Gilles (2003), *Jihad*, Paris : Gallimard
- O'Brien, Donal B. Cruise (1971), *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Chicago : The University of Chicago Press
- Roy, Olivier (1992), *L'échec de l'islam politique*, Paris : Edition du Seuil