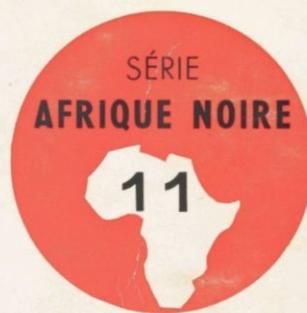


BIBLIOTHÈQUE
INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES DE BORDEAUX
CENTRE D'ÉTUDE D'AFRIQUE NOIRE



Christian COULON

Chargé de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique

**LE MARABOUT
ET LE PRINCE**

(Islam et pouvoir au Sénégal)

P E D O N E

LE MARABOUT ET LE PRINCE

(Islam et pouvoir au Sénégal)

8°0³ m

964

(11)

LE MARABOUT
ET LE PRINCE

(l'Amour de poésie au Sénégal)

32
a.2

BIBLIOTHÈQUE
INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES DE BORDEAUX
CENTRE D'ÉTUDE D'AFRIQUE NOIRE

SÉRIE
AFRIQUE NOIRE
11

Sous la direction de
D.G. LAVROFF
Directeur scientifique du Centre d'Etude d'Afrique noire

Christian COULON

Chargé de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique

**LE MARABOUT
ET LE PRINCE**

(Islam et pouvoir au Sénégal)

1-00100-EDS-S 14.821
ÉDITIONS A. PEDONE
13, Rue Soufflot, 13
PARIS

DL-26-10-1981-30571



LE MARABOUT ET LE PRINCE

« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal. »

© ÉDITIONS A. PEDONE - PARIS - 1981.

I.S.B.N. 2-233-00100-1

1555 0397-4065

AVANT-PROPOS

Ofrissi aqueth obratge a mas duas mainadas, Joana apèi Laura que vaduren pendent sa realisacion. Lurs rides coma lurs plurs an acoitat ma reflexion, tot en m'ensenhans la relativitat de l'ideau scientific. Egau, esperi qu'un jorn, quan poiràn lugir aqueth libre, i trobaràn la riquesa d'un monde que me m'inicièt à l'univèrs de la diferéncia.

Centres d'interès d'Aleksandrina de Gouraud, et de ses amies, et de leurs connaissances, et de leur amitié, et de leur documentation et de recherches, sont dans le Recueil des lettres de Gouraud.

Le Recueil des lettres de Gouraud a été établi par Mme Gouraud, et Mme Edith Gouraud, et Mme Sophie Gouraud, et Mme Sophie Gouraud, et Mme Sophie Gouraud, pour l'honneur et la gloire de leur mère.

Elle a écrit, et elle a déclaré, et elle a dit, que j'étais la personne qui avait été la plus grande amie de sa mère. Où il y a une analyse mathématique ou physico-chimique, il y a un élément personnel dans tout cela.

Je remercie cette excellente femme, son amie, son mentor, et sa fille, Pomme et Micheline Gouraud qui ont rencontré une amitié exceptionnelle, à Mme Edith Gouraud, et qui est très gentille, très sage, et très bon caractère, et par-dessus tout à Françoise Gouraud, qui a vécu un seul travail et l'a suivi depuis peu de dix ans.

AVANT - PROPOS

Cet ouvrage est issu d'une thèse de doctorat intitulée : *Pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal*, soutenue à l'Institut d'études politiques de Paris en 1977, sous la direction de M. le Professeur M. MERLE. Depuis, j'ai eu l'occasion de poursuivre mes travaux sur l'Islam sénégalais, dans le cadre de mes activités de chercheur au Centre national de la recherche scientifique. Cela m'a permis de compléter, d'actualiser et quelquefois de modifier mes analyses précédentes.

Cette recherche n'aurait pas été possible sans le soutien du Centre d'étude d'Afrique noire de Bordeaux, et également de l'Institut fondamental d'Afrique noire de Dakar et du Centre de documentation et de recherche du Sénégal de Saint-Louis que je tiens ici à remercier.

Ce travail doit aussi beaucoup à mes amis sénégalais, et en particulier à Cheikh Khataba SECK et à Mamadou DEME, qui n'ont pas ménagé leurs efforts pour m'introduire dans le monde fascinant des confréries.

Par ailleurs, les débats fréquents et amicaux que j'entretiens depuis longtemps avec Jean COPANS et Donal CRUISE O'BRIEN sur l'analyse sociologique et politique de l'Islam au Sénégal ont été un stimulant permanent dans mon travail.

Je voudrais enfin exprimer toute ma gratitude et mon amitié à Brigitte POIRIER et Micheline COMMET qui ont relu et tapé mes manuscrits successifs, à Hélène BOURROUILHOU qui m'a très gentiment aidé à relire les épreuves, et par-dessus tout à François CONSTANTIN qui a veillé sur mon travail et l'a suivi depuis plus de dix ans.

Certes, je comprends que vous vous trouviez à votre aise sur tel îlot de l'Archipel depuis longtemps stabilisé, qui a gardé quelques ombrages sous lesquels vous avez découvert des sources limpides, cueilli des pommes et des fraises, tressé des hyacinthes en couronne. Et que vous le préfériez, à tout prendre, à ce volcan furieux qui est sorti des flots près de votre rivage avec un grand tumulte, au milieu des vapeurs sifflantes, des flammes tordues, des pierres et des cendres pleuvant de tous côtés. Mais, prenez-y bien garde. Son apparition prouve justement que la terre n'a pas cessé de trembler et que si votre îlot s'abîme d'un seul coup sous les eaux bouleversées, vous ne regretterez pas de trouver quelque banc de limon brûlant où vous pourrez vous cramponner en attendant mieux, même s'il est situé aux abords de cette contrée indécente.

Elie FAURE

(*Découverte de l'archipel*, 1932).

ABRÉVIATIONS

- A.N.S. : Archives nationales du Sénégal.
C.E.A.N. : Centre d'étude d'Afrique noire (Bordeaux).
C.H.E.A.M. : Centre des hautes études d'Afrique et d'Asie modernes (Paris).
E.N.A.S. : Ecole nationale d'Administration du Sénégal.
E.N.E.A. : Ecole nationale d'économie appliquée (Dakar).
E.N.F.O.M. : Ecole nationale de la France d'Outre-mer.
I.F.A.N. : Institut fondamental d'Afrique noire.
O.R.S.T.O.M. : Office de la recherche scientifique et technique outre-mer.

ABREVIATIONS

A.A. = *Archivum Antonii Antiquorum*
A.E. = *Archivum Ecclesiasticum*
C.E. = *Archivum Ecclesiasticum* (Benedictus)
C.G. = *Archivum Generalium Ordinis*
C.H. = *Archivum Historiae Ordinis*
C.M. = *Archivum Monachorum Ordinis*
C.R. = *Archivum Rerum Ordinis*
C.S. = *Archivum Sacrae Scripturae*
C.U. = *Archivum Universitatis*
C.V. = *Archivum Veterum*
D.O. = *Archivum Ordinis Discalcedonum*
E.C. = *Archivum Ecclesiasticum* (Olivetanus)
E.G. = *Archivum Generalium Ordinis*
E.H. = *Archivum Historiae Ordinis*
E.M. = *Archivum Monachorum Ordinis*
E.R. = *Archivum Rerum Ordinis*
E.S. = *Archivum Sacrae Scripturae*
E.U. = *Archivum Universitatis*
E.V. = *Archivum Veterum*
F.O. = *Archivum Ordinis Franciscanorum*
G.O. = *Archivum Ordinis*
I.O. = *Archivum Ordinis*
M.O. = *Archivum Ordinis Minorum*
P.O. = *Archivum Ordinis Premonstratensium*
S.O. = *Archivum Ordinis*
U.O. = *Archivum Ordinis*

John Tamm
(Archivarius de Petropoli, 1888)

INTRODUCTION

PRÉSENCE MARABOUTIQUE

Lorsque, voilà plus de dix ans maintenant, j'ai entrepris ma recherche sur les marabouts du Sénégal, j'ai eu l'impression d'aller à contre-courant. On m'expliquait que mon sujet n'était pas de mise, qu'il ne constituait pas une « grande question » susceptible de m'ouvrir, par la voie royale, les portes de l'Université. Je n'étais pas dans le vent. A l'heure où l'on parlait de « développement » et « d'intégration nationale », pourquoi porter son attention sur ce qui paraissait relever de « l'archaïsme » ou de l'Afrique « traditionnelle » ? Je n'étais pas dans le sens de la marche de l'Histoire. Je m'intéressais à quelque chose de dépassé, de résiduel, qui était appelé à disparaître devant le « progrès ». J'aurais dû laisser mes marabouts entre les mains des historiens ou des anthropologues. Les observateurs les plus avertis des affaires sénégalaïses m'accordaient volontiers que l'Islam maraboutique représentait dans ce pays une « force politique », mais de là, comme je le proposais, à faire une lecture de la société politique sénégalaïse à travers la dynamique de l'Islam, il y avait une distance que, me disait-on, il n'était pas scientifiquement légitime de franchir.

Seule ma foi m'a sauvé. Elle s'alimentait de la lecture de l'œuvre pionnière de P. Marty (1) qui insistait, avec tout son savoir d'arabisant et tout son réalisme d'administrateur colonial, sur l'omniprésence de cette religion populaire dans la vie quotidienne des « indigènes » du Sénégal. Or, ce que j'observais autour de moi me permettait d'entrevoir la permanence du phénomène maraboutique, son actualité vivante, plus de cinquante ans après la publication du livre de P. Marty... et dix ans après l'indépendance du pays. En 1969, je me rendais aux grands pélerinages de l'Islam sénégalaïs,

(1) Marty (P.) : *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, Paris : Leroux, 1917, 2 t.

d'abord au *magal* de Touba, puis au *gamou* de Tivaouane, pour sentir l'atmosphère de cette religion populaire. Je n'en retournais guère avec l'impression que ces manifestations tenaient d'un folklore religieux en voie d'extinction ou traduisaient les derniers relents d'une féodalité submergée par l'Histoire. Bien au contraire, je voyais des centaines de milliers de fidèles se presser dans les mosquées et aux portes des résidences de leurs chefs religieux ; je voyais des foules ferventes évoluant dans une formidable fête populaire où les conteurs et les gogotiers, dans une poussière aveuglante et au milieu d'une agitation indescriptible, cherchaient à attirer l'attention des pèlerins. Lourdes et la foire du Trône. Les grands pèlerinages de l'Occident médiéval. L'exubérance et les senteurs d'une fête orientale. Je notais aussi l'empressement des responsables politiques, des hauts fonctionnaires ou des grands commerçants, bref de toute une « élite moderne », à rendre hommage aux marabouts, à se montrer publiquement en leur présence, à faire preuve de zèle à leur égard, à leur apporter des oboles et des cadeaux somptueux. J'étais sans doute très loin de mes manuels de science politique, mais je palpais dans toute son ambiguïté une réalité vivante. Je choisissais l'Afrique vécue contre le futurisme hasardeux des prophètes de l'Histoire ou des théoriciens-idéologues de l'Etat, qui se rejoignaient pour reléguer dans le réduit de la « tradition » des phénomènes sociaux que leurs démarches s'avéraient incapables d'appréhender dans leur dynamisme, qui confondaient « modernisation » et développement selon les modèles des sociétés dites industrielles. Ce qui me frappait au contraire, c'était la façon dont cet Islam maraboutique et populaire s'adaptait aux changements sociaux, économiques et politiques, à tel point qu'il constituait un enjeu pour la classe dirigeante, qui, malgré son discours « développementaliste », cherchait à capter à son profit une religion qui, loin de s'étioler, montrait une vigueur étonnante.

Aujourd'hui, les événements de l'actualité musulmane, au Sénégal comme ailleurs, témoignent de la vitalité des idéologies et pratiques musulmanes. J'admets volontiers que l'activisme et le militantisme islamiques ont progressé dans les pays musulmans, au cours de ces dernières années, de façon spectaculaire, à tel point que se pose aujourd'hui dans ces sociétés une « question musulmane » que l'on ne pouvait guère entrevoir il y a une dizaine d'années ; j'ai aussi le sentiment que cet activisme et ce militantisme sont liés à une crise des valeurs et à une crise hégémonique, dues en grande partie à des contradictions entre la « société politique » et la « société civile », entre l'action de l'Etat et les « modes

populaires d'action politique », pour reprendre l'expression, heureuse, de J.F. Bayart (2). Cependant, l'Islam n'exprime ces crises que parce que les idéologies et pratiques islamiques ont travaillé en profondeur et depuis fort longtemps le champ du changement social, qu'elles se sont immiscées dans tous ses interstices, qu'elles en ont façonné les mouvements, et qu'ainsi un nouveau tissu social a vu le jour qui peut éventuellement apparaître comme une alternative sociale et politique. Depuis des siècles se déroule dans le monde musulman un jeu complexe et jamais achevé entre Islam et société. Face à tous ceux qui s'attachent à monter en épingle l'explosion de l'Islam (la « grande peur » de l'Islam destinée à provoquer le « réveil de l'Occident »), il convient de mettre en relief le dynamisme (dont on peut bien sûr discuter les modalités et les finalités) qu'il a manifesté, dans l'ombre ou au grand jour, devant les changements rapides et fondamentaux qui ont traversé les sociétés musulmanes, en particulier depuis la colonisation. Et ce que l'actualité nous met ces derniers mois sous les yeux n'est que l'épisode d'une longue histoire... G.H. Jansen, dans un livre récent sur l'*Islam militant*, a très justement mis l'accent sur la récurrence de tels phénomènes (3). Le Sénégal, plus discrètement sans doute que l'Iran ou l'Afghanistan, est un exemple fort éclairant qui souligne que l'histoire de l'Islam ne saurait être dissociée de celle de la société, qu'au fond le « développement » ou la « modernisation » ne sont guère parvenus à bloquer la vigueur d'une religion plus que jamais populaire.

En 1969, lors de mon premier séjour au Sénégal, l'Islam ne se présentait sans doute pas sous des formes aussi actives que celles qu'il a prises depuis. Il n'y avait pas de « parti de Dieu », les « écoles arabes » n'étaient pas aussi nombreuses qu'aujourd'hui, et l'on n'organisait pas des chants religieux sur le campus de Dakar. Cependant, la vie musulmane était intense ; et au fur et à mesure que mon enquête progressait mes impressions premières, quant à l'emprise que celle-ci exerçait dans la société en général et dans la société politique en particulier, se confirmaient. Plus j'avancais dans ma recherche, et plus il me semblait légitime, en tant que politologue, d'associer Islam et changement politique. Mais pour que se précisât ma problématique il fallait lever quelques préalables d'ordre méthodologique, historique et culturel ; et ces différents éléments me paraissent encore aujourd'hui indispensables à une

(2) Bayart (J.F.) : *L'Etat au Cameroun*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1979.

(3) Jansen (G.H.) : *Militant Islam*, Londres : Pan Books Ltd, 1979.

bonne compréhension du phénomène musulman au Sénégal et de l'approche que j'ai choisie pour l'étudier.

D'abord, il était nécessaire de jeter un regard critique sur toute la littérature, qui commençait à être abondante, issue de la jeune science politique africaniste. Mon propos n'était pas de la rejeter systématiquement, mais plutôt d'expliquer les fausses pistes dans lesquelles elle s'engouffrait. Mon hypothèse sur le dynamisme de l'Islam au Sénégal ne pouvait en effet s'accommorder de l'ethnocentrisme et de l'évolutionnisme qui me semblaient caractériser les analyses politiques de l'Afrique. Ma première tâche consista donc à décortiquer ces théories dominantes et à proposer un cadre conceptuel nouveau pour l'étude des sociétés politiques africaines (4).

Je soulignais notamment que la plupart des auteurs avaient trop tendance à porter leur attention sur le « centre », sur les éléments les plus apparents et les plus formels du politique. Tout se passait comme si les institutions de l'Etat, l'élite « moderne », les partis et leur idéologies avaient le monopole du politique. Dans cette perspective, tout le reste apparaissait comme résiduel, comme condamné par le « développement », ou comme obstacle à la « modernisation ». Cela revenait, en somme, à prendre le langage de l'Etat et de ses « modernisateurs » nationaux ou étrangers pour argent comptant. « Trop souvent, comme H. Bienen l'a fort bien expliqué, les phénomènes politiques des nouveaux Etats furent décrits comme si les intentions étaient des faits, comme si le verbe s'était fait chair » (5). Cette perspective télologique, qui tendait à surévaluer « le pouvoir du pouvoir », a marqué non seulement et très naturellement la démarche institutionnaliste, pour laquelle l'Etat est l'élément constitutif du politique, mais aussi celles, certes plus novatrices, des théoriciens du « développement politique » qui virent les seules forces et idéologies « modernisantes » dans les élites et les structures sociales issues de la culture occidentale. Une telle science politique est trop élitiste et ethnocentrique pour être à même de saisir les mécanismes sociaux et politiques dans toute leur complexité (6). Elle correspond parfaitement à l'idéologie dominante de nos sociétés « modernes » selon laquelle toute

(4) Cf. Coulon (Ch.) : « Système politique et société dans les Etats d'Afrique noire : à la recherche d'un cadre conceptuel nouveau », *Revue française de science politique*, vol. XXII, no 5, 1972, pp. 1049-1073.

(5) Bienen (H.) : *Tanzania : Party Transformation and Economic Development*, Princeton : Princeton University Press, 1970, p. 5.

(6) Pour une critique récente de la science politique africaniste, voir l'article de J. Copans : « A chacun sa politique », *Cahiers d'études africaines*, vol. XVIII, cahiers 1-2, 1978, pp. 93-113.

évolution et tout progrès doivent être impulsés et organisés par un « centre », une « avant-garde », une « bureaucratie rationnelle ». L'analyse marxiste n'est pas toujours exempte de ces travers. Si elle a eu l'immense mérite de souligner l'importance de la dépendance et des transformations que celle-ci induisait dans les sociétés néo-coloniales, elle n'a par contre pas vu que la domination n'impliquait pas que les sociétés africaines soient immobilisées, gelées, arrêtent leur histoire. D'autre part, l'évolutionnisme, voire le prophétisme historique dont le marxisme, notamment dans sa version stalinienne, a été imprégné, a amené celui-ci à négliger l'étude des mouvements sociaux qui ne se situaient pas dans le giron des « classes fondamentales ». Les sociétés paysannes, et plus globalement tout le champ de ce que l'on a appelé un peu vite « la tradition », étaient perçues comme des forces statiques et conservatrices, incapables, par nature, de porter le changement. Quant aux initiatives populaires que cette « société traditionnelle » était susceptible de porter, notamment par les mouvements religieux, l'approche marxiste, et cela depuis la célèbre étude de F. Engels sur *la guerre des paysans en Allemagne*, si elle reconnaissait la dimension politique de tels phénomènes, les réduisait souvent à une sorte de langage piégé, fruit d'une « conscience fausse ».

Devant ces différentes versions de l'ethnocentrisme sociologique, je pense qu'il est important d'affirmer, à la suite de pionniers comme G. Balandier, que les élites « éclairées » et les institutions centrales n'ont pas le monopole, loin s'en faut, du changement, et que les « sociétés traditionnelles » sont en perpétuelle mutation. Elles sont créatrices d'histoire. L'Islam maraboutique du Sénégal se présente bien comme un champ authentiquement politique dans lequel viennent s'investir des actions et des groupes sociaux différents, voire antagonistes. C'est que le champ religieux est un lieu de pouvoir et de résistance, d'intégration et d'autonomie. Loin de pouvoir être considéré comme une « réserve ethnologique » ou « archaïque » il est associé depuis des siècles à l'histoire des peuples sénégalais. La colonisation et la décolonisation n'y ont rien changé.

Cette profondeur historique de l'Islam au Sénégal est un point de référence important pour qui veut comprendre sa situation dans la période contemporaine.

L'Islam est en effet présent au Sud du Sahara depuis près de dix siècles. Il a fortement marqué les modes de vie des populations qu'il a atteintes. L'Islam d'Afrique noire n'est pas la religion importée et superficielle que toute une littérature simpliste présente. Il n'est pas douteux que l'Islam se soit accommodé de formes culturelles et sociales anciennes. Mais cette adaptation, qui est le propre

de toutes les situations de changement, ne signifie pas que la religion nouvelle ait été absorbée par la société « animiste ». Il y a eu dépassement, innovation. Partout où l'Islam a durablement pénétré, il a donné naissance à une société nouvelle, à un autre style de vie, à de nouvelles solidarités sociales. Il en est ainsi arrivé à devenir une sorte de cadre de référence, un langage à travers lequel la société pense, agit, se transforme.

Il convient toutefois de reconnaître que ce cadre de référence ne s'est mis en place que très lentement, ne serait-ce que parce que certaines sociétés sénégalaïses, comme les Sérère ou les Diola, ne se sont converties en masse à l'Islam qu'assez récemment. Pendant des siècles l'Islam fut d'abord la religion des princes. Si les historiens signalent sa présence depuis le xi^e siècle sur les rives du Sénégal, notamment au Fouta-Toro, il faut attendre la fin du xvii^e siècle et surtout du xviii^e siècle pour que s'amorce un véritable mouvement populaire en faveur de l'Islam, et cela dans des conditions politiques bien particulières. Il ne s'agit plus en effet d'un Islam venu d'en haut, mais au contraire d'un Islam de révoltés, lié à des protestations populaires contre les aristocrates en place. Il s'agit donc alors d'un Islam qui exprime et canalise un mécontentement social et politique et qui se retourne contre les autorités en place, même si celles-ci s'attachent à le récupérer à leur profit. Ce mouvement continua avec la colonisation. D'abord, bien sûr, au niveau des conversions, au point qu'aujourd'hui on peut raisonnablement estimer qu'environ 85 % de la population sénégalaïse est d'obédience musulmane. Mais la religion musulmane progressa aussi à un niveau social et politique ; car, de façon plus ou moins sourde et implicite, elle délimita un champ social particulier relativement (peut-être faussement) autonome, relevant des initiatives propres des sociétés indigènes, des « dominés ». Le colonisateur, et plus tard la classe dirigeante sénégalaïse, le compriront fort bien et c'est pourquoi ils s'efforcèrent avec tant de détermination à amener ce champ religieux dans le giron de leur action, à l'institutionnaliser.

Cette dimension populaire de l'Islam sénégalaïs tient en grande partie aux caractères soufi, confrérique et maraboutique qui sont les siens.

L'Islam sénégalaïs en effet n'a pas grand chose à voir avec l'Islam légaliste et rigide des *ulama*, des docteurs de la loi. Il existe certes au Sénégal un courant religieux de ce type, issu de la *Salafiyya* et de la *Wahhabiyya*. Mais l'immense majorité des fidèles ne se reconnaît guère vraiment dans cet Islam d'intellectuels. Les musulmans sénégalaïs demeurent avant tout attachés au culte des

saints, aux confréries et aux marabouts. Cet Islam là ne fait pas principalement appel à la connaissance rationnelle, aux textes sacrés comme tels, encore que le savoir soit prisé, mais plutôt au cœur et au geste, aux miracles et aux « guides », aux thaumaturges, voire aux *mahdis*.

L'Islam soufi, c'est bien sûr d'abord la recherche mystique des grands initiés s'abandonnant à la contemplation et à l'ascèse ; mais pour le fidèle ordinaire, le novice, le *murid*, (aspirant), c'est surtout la croyance aux vertus charismatiques des saints, c'est l'invasion du surnaturel dans le quotidien, c'est l'intense convivialité des grands rassemblements religieux comme les pèlerinages, c'est l'émotion extatique des séances de chants religieux ou de la récitation du *dhikr* (7), lorsque (...) « les yeux demi-clos, le chapelet roulant lentement entre le pouce et l'index, ils invoquent l'être suprême, demeurent attentifs aux palpitations de leur cœur, comme s'ils attendaient une manifestation spirituelle, un sentiment intime susceptible de dévoiler à leurs sens la présence de l'esprit divin... un commencement de la vision béatifique qui inondera de lumière leur conscience... » (8).

On peut dire avec H.A.R. Gibb que la force du soufisme « repose dans la satisfaction qu'il donne aux instincts religieux du peuple, instincts qui étaient dans une certaine mesure découragés et retenus par les enseignements abstraits et impersonnels des orthodoxes et qui furent soulagés par l'approche religieuse plus directement personnelle et émotionnelle des soufis » (9).

Mais le succès populaire de l'Islam soufi tient aussi pour beaucoup à la critique implicite ou explicite qu'il effectue du pouvoir et de ses détenteurs. Parce qu'il fait du salut une affaire moins institutionnelle (respect de la loi musulmane) que les *ulama*, parce qu'il prône un certain détachement vis-à-vis des « fausses joies » que procure le monde terrestre, et que donc il tend à établir une distance (qui peut aller jusqu'à l'hégire ou à la révolte) à l'égard du pouvoir et de sa loi, il suscite la méfiance du prince, plus enclin tout naturellement à s'appuyer sur la religion plus légalitaire des savants et des juriconsultes musulmans. Il n'est donc pas étonnant que le soufisme, comme le dit J. Chevalier, « ait inquiété théologiens, juristes,

(7) *Dhikr* : Invocation individuelle ou collective du nom de Dieu. Les formules d'invocation peuvent varier en fonction de la confrérie ou du degré d'initiation, mais commencent en général par le premier membre de la *Shahada* (profession de foi) : « La ilah illa Allah » (point de divinité excepté Dieu).

(8) Depont (O.) et Coppolani (X.) : *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger : A. Jourdan, 1897, p. 156.

(9) Gibb (H.A.R.) : *Islam. A Historical Survey*, Oxford University Press, 1978, 3^e édition, p. 92.

possédants et policiers, tous les cuistres de la lettre et tous les tyranneaux du pouvoir » (10).

En Afrique de l'ouest, et plus particulièrement au Sénégal, l'écho qu'a rencontré et que rencontre toujours auprès du peuple la parole des marabouts soufis provient pour une bonne part du fait qu'elle a exprimé, de manière plus ou moins confuse (trompeuse diraient certains), le malaise et les aspirations des « dominés ». Cet Islam là représente donc une culture politique populaire authentique, que bien entendu la classe politique dirigeante va tâcher d'investir afin d'en annihiler les potentialités subversives, en s'assurant la collaboration de ces véritables chefs de communautés que sont les marabouts.

Ces communautés, que sont-elles au juste ? Lorsqu'on parle d' Islam soufi on pense surtout aux congrégations, aux confréries, appelées *turuq* (sing *tariqa*), qui sont souvent apparues aux observateurs comme de véritables gouvernements occultes. Elles se sont développées dans tout le monde musulman à partir du XIII^e siècle. Selon F.M. Pareja, on en compterait aujourd'hui deux cents environ (11). Certaines d'entre elles ont près de huit siècles derrière elles et des millions de fidèles épars à travers plusieurs continents. Cependant, la plupart de ces confréries n'ont aucune organisation centralisée et sont éclatées en de multiples branches souvent indépendantes, voire quelquefois opposées les unes aux autres. Au Sénégal, la plus ancienne de ces confréries est la *Qadiriyya* qui joua un rôle important dans l'islamisation des populations d'Afrique au sud du Sahara, grâce notamment aux marchands et aux savants de Tombouctou. A l'heure actuelle, les fidèles sénégalais de la *Qadiriyya* sont partagés entre plusieurs centres religieux ou *zawiya* (12) dont les principaux sont ceux de Boutlimit et de Nimjatt en Mauritanie et de N'Diassane (près de Tivaouane) au Sénégal. La popularité de la *Qadiriyya* est toutefois en déclin. Des régions entières, comme le Fouta-Toro, autrefois sous son obédience, sont passées presque totalement depuis le siècle dernier à une confrérie plus dynamique, la *Tijaniyya*. Celle-ci fut fondée à la fin du XVIII^e siècle par Ahmed al Tijani, originaire du sud algérien. La voie tidjane fut introduite au sud du fleuve Sénégal par les tribus

(10) Chevalier (J.) : *Le soufisme et la tradition islamique*, Paris : Retz, 1974, p. 191.

(11) Pareja (F.M.) : *Islamologie*, Beyrouth : Imprimerie catholique, 1964.

(12) *Zawiya* : littéralement « angle » ou « coin », et par extension monastère ou hospice. Ce mot désigne plus largement un centre religieux confrérique, avec tout son complexe intellectuel, social et administratif.

maures. Son succès au Sénégal et au Soudan vient surtout de ce qu'elle a su exprimer, mieux que la vieille *Qadiriyya*, confrérie établie et conservatrice, les aspirations populaires face aux classes dirigeantes traditionnelles et au colonisateur.

Actuellement, la *Tijaniyya* semble la plus importante confrérie du Sénégal de par le nombre de ses adeptes. Mais, comme la *Qadiriyya*, elle se trouve divisée en plusieurs groupements dont les principaux sont celui dirigé par les descendants d'El Hadj Omar, particulièrement bien implanté auprès des Toucouleur, celui de Tivaouane (sans doute le principal centre tidjane au Sénégal), celui de la famille Niass à Kaolack, celui des Haïdara en Casamance et celui, le plus récent, de Medina Gounass (dans l'est du pays) qui est en extension constante.

Mais il y a aussi au Sénégal des confréries musulmanes locales.

La plus importante est la confrérie mouride, dont le fondateur, Amadou Bamba (1850-1924), fut le principal instigateur de l'Islam en pays wolof au moment de la colonisation. La *Muridiyya* était à l'origine très liée à la *zawiya* qadir de Cheikh Sidia de Boutlimit, mais elle est devenue complètement indépendante. Elle a son propre *wird* créé par son fondateur. Au moment de l'indépendance, on estimait que les mourides représentaient près de 20 % de la population musulmane. L'absence de statistiques concernant l'appartenance confrérique ne permet pas d'apprécier avec exactitude sa situation actuelle. On peut cependant, sans grands risques de se tromper, affirmer qu'elle s'est développée de façon considérable au cours de ces vingt dernières années, au point, disent certains, de talonner la *Tijaniyya*. C'est que la *Muridiyya* est une confrérie fort dynamique et relativement unie, malgré les dissensions qui sont apparues entre les successeurs de Cheikh Amadou Bamba. Il reste toutefois que l'autorité centrale du *khalife* de la confrérie coexiste avec des *zawiyas* locales fort puissantes, dont la plupart sont dirigées par des parents de celui-ci.

Enfin, deux autres groupes confrériques de bien moindre importance sont à signaler, celui des *layennes* de la région du Cap-Vert, fondé à la fin du siècle dernier par Limanou Laye et qui réunit quelques dizaines de milliers de fidèles, principalement les Lebou de Dakar et de ses environs, et les *hamallistes*, dissidence de la *Tijaniyya*, qui semble aujourd'hui sur le déclin.

Les *turuq* néanmoins ne sont guère des organisations qui mobilisent directement les *taalibe* (fidèles). Ceux-ci sont surtout attachés à la personne du *cheikh* ou marabout qui a la mission de leur montrer la « voie ». Cette présence du « guide » est très typique de l'Islam soufi. C'est le *cheikh* qui doit prendre en charge le disciple

afin de le faire progresser vers le stade suprême de la « perfection ». En fait, le marabout n'est pas seulement un guide spirituel, mais aussi un « maître » intervenant à tous les moments et dans tous les aspects de la vie quotidienne. Depont et Coppolani ont très bien remarqué cette omniprésence maraboutique dans leur étude sur l'Islam en Algérie.

« Partout, et en toute circonstance, l'intervention du marabout se fait sentir, débonnaire, capricieuse et parfois arbitraire. Elle répond à tous les besoins, guérit tous les maux, favorise toutes les entreprises, même les plus téméraires, donne du bonheur aux méritants, élève les humbles à la foi robuste, protège les grands, comme elle provoque toutes les catastrophes, occasionne les accidents, fait naître les épidémies, vole aux peines éternelles les impurs, fait échouer les meilleurs désseins, est l'arbitre des batailles, dirige les expéditions. De son sanctuaire, le marabout ruine le puissant, indifférent aux choses de Dieu, voit tout, entend tout, connaît tout ; son action se manifeste en tous lieux et dans toutes les particularités de la vie. » (13).

Ces observations peuvent parfaitement s'appliquer au Sénégal. F. Carrère et P. Holle notent de leur côté en 1855 que les marabouts tentent de « perpétuer à leur profit une société séparée (...) ». Et ils ajoutent :

« Ils prennent le noir à sa naissance, le suivent quand il grandit, l'assistent lors de son mariage, et ne l'abandonnent que lorsqu'ils ont confié à la terre sa dépouille mortelle. » (14).

Il faut donc partir de ce lien personnel étroit entre le *cheikh* et son *taalibe* pour saisir l'Islam sénégalais dans sa réalité sociale et politique. P. Marty l'avait bien compris lorsqu'il définissait en ces termes la religion des musulmans sénégalais :

« Les noirs du Sénégal se classent d'eux-mêmes, et sans exception, sous la bannière religieuse des marabouts et ne comprennent l'Islam que sous la forme de l'affiliation à une voie mystique, ou plus exactement de l'obéissance à un « serigne » ou à un « tierno ». Leur grand titre de gloire et leur profession sont d'appartenir à un marabout. A toutes les questions, ils répondent, invariablement et d'un seul jet : « Je suis musulman et mon marabout est un tel ». L'un ne va pas sans l'autre. Etre musulman c'est obéir aux ordres de son marabout et mériter par ses dons et son dévouement de participer aux mérites du Saint-Homme. » (15) (16).

(13) Depont et Coppolani, *op. cit.*, pp. 132-133.

(14) Carrère (F.) et Holle (P.) : *De la Sénégambie française*, Paris : F. Didot, 1855, p. 359.

(15) Marty (P.), *op. cit.*, t. 1, p. 8.

(16) Le terme de marabout vient de l'arabe « ribat », sorte de monastère ou d'établissement religieux et militaire. Les « murabit » étaient les occu-

Ces termes et hypothèses étant sommairement définis, il est maintenant possible d'entrer dans le vif du sujet.

Dans une première partie, je soulignerai la « distance » existant entre le pouvoir maraboutique et le pouvoir central. Nous verrons comment le pouvoir maraboutique s'est constitué face aux changements économiques, sociaux et politiques qu'a connus le Sénégal, surtout à partir du XVIII^e siècle. Dans certains cas les marabouts tenteront une véritable « reconstruction » politique, dans d'autres ils s'attacheront plutôt à fuir dans une sorte de société parallèle. Mais l'idée d'un contre-pouvoir sera toujours présente dans ces entreprises. Celles-ci donneront naissance à une véritable société maraboutique qui se perpétue jusqu'à nos jours de façon fort vivante. Les marabouts, en effet, se sont fort bien accommodés d'une « modernisation » qui a laissé relativement intacte leur emprise sur les masses musulmanes. Mais une telle évolution passait nécessairement par l'établissement de relations avec le pouvoir central.

Ces relations feront l'objet de la deuxième partie dans laquelle j'étudierai l'interdépendance des sociétés maraboutiques et du centre politique, à l'époque coloniale et depuis l'indépendance. Je montrerai comment les marabouts sont devenus des intermédiaires dans le système politique sénégalais. Mais j'insisterai aussi sur les difficultés du pouvoir central à institutionnaliser cette relation, sur la relative autonomie de l'Islam maraboutique, sur le populisme qu'il véhicule et qui fait qu'il demeure, sous certains aspects, un contre-pouvoir.

pants des « ribat », combattants de la foi, moines-soldats de l'Islam. Avec le développement du soufisme, le mot « murabit » en arrivera à désigner, surtout en Afrique du nord, les « saints » autour desquels se groupaient des communautés de fidèles (voir H.A.R. Gibb et J.H. Kramers : *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden : E.J. Brill, 1974, pp. 325-326).

PREMIÈRE PARTIE

LE PHÉNOMÈNE MARABOUTIQUE COMME RECONSTRUCTION SOCIALE ET POLITIQUE

(1) Les marabouts sont des hommes qui ont une connaissance approfondie de la nature humaine et qui sont capables d'assurer l'application de la science, de réduire les malédictions et qui possèdent un caractère très honnête, courtois, honnête, pacifique et très indulgent envers les personnes dans des états de désespoir, malheur ou de peine qu'il appelle les « malades mentaux ». (2) Ils ont une grande influence sur les personnes égarées ou dérangées par leur condition sociale. Ils sont également des personnes très pieuses, généreuses et aimantes. Ils sont également des personnes qui sont très respectueuses des autres personnes. Ils sont également des personnes qui sont très respectueuses des personnes qui sont malades. Ils sont également des personnes qui sont très respectueuses des personnes qui sont handicapées. Cela est aussi fait à partir de l'ordre religieux protestant duquel ils sont issus.

(1) See, for example, *The Pursuit of Millenium*, New York : Harper & Row, 1963, p. 81.

(2) See, for example, W.H. The Great Society : Structure and Anti-Society, Ibadan, 1969 ; Cornell University Press, 1969.

(3) See, for example, H. Anthologie des marabouts, Paris : Gallimard, 1966, p. 120.

PREMIÈRE PARTIE

LE PHÉNOMÈNE MARABOUTIQUE
COMME RECONSTRUCTION SOCIALE
ET POLITIQUE

L'originalité du pouvoir maraboutique tient en grande partie aux conditions historiques qui ont marqué son développement. La structure actuelle des « communautés » maraboutiques, leur organisation et leur idéologie ne se comprennent que par référence à ce passé, marqué par l'action de ces grandes figures « messianiques » que furent, par exemple, El Hadj Omar ou Amadou Bamba.

Les marabouts furent les figures de proue de véritables mouvements sociaux qui virent le jour dans des situations de domination et de changements intenses. Ces mouvements constituent autant de réactions et de réponses aux mutations que connurent alors les sociétés sénégalaïses. Ils doivent être vus comme des tentatives de reconstruction sociale et politique, comme des initiatives populaires de bâtir d'autres sociétés ou microsociétés dans « un temps présent détestable », comme le disait A. Bamba.

A bien des égards, les mouvements maraboutiques rappellent ces mouvements messianiques et millénaristes qui sont le propre « des masses déracinées et désespérées », selon l'expression de Norman Cohn (1). Ils visent à créer de nouvelles « communautés », pour reprendre le langage de V. Turner, contre les « structures » existantes. La « structure », explique V. Turner, est un ensemble de relations s'organisant autour de réseaux, de statuts, de rôles, d'offices. La « communauté » est un système de « relations entre individus concrets, historiques, particuliers ». Ces individus ne sont pas segmentés dans des rôles et des statuts, mais sont liés entre eux par ce qu'il appelle des « identités humaines » (2). Et cet idéal communautaire est un des thèmes typiques du soufisme : « Toute communauté soufie constitue une fraternité indivisible : le murid, le disciple est appelé « fils du Cheikh ». Les disciples se considèrent entre eux comme des frères, qui s'aiment les uns les autres pour l'amour de Dieu » (3). C'est là sans doute un modèle idéal, jamais réalisé ; mais il représente l'idéologie propre, explicite ou sous-jacente, de ces mouvements maraboutiques. Ceux-ci entendent sortir de l'ordre existant jugé oppressif et s'ériger en « contre-

(1) Cohn (Norman) : *The Pursuit of Millenium*, New York : Harper Torch Books, 1961, p. 31.

(2) Voir Turner (V.) : *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Ithaca, New York : Cornell University Press, 1969.

(3) Vitray-Meyerovitch (E. de) : *Anthologie du soufisme*, Paris : Sindbad, 1978, p. 201.

sociétés » « qui défendent ouvertement d'autres valeurs et prétendent instaurer, tout au moins en leur sein, un ordre nouveau » (4).

Mais à qui s'attaquent nos marabouts ? Pas seulement, comme on l'a dit trop souvent, au pouvoir colonial en lui-même. Ces mouvements ne sont pas uniquement de nature nationaliste. Ils peuvent certes exprimer une opposition à la présence étrangère et chrétienne, mais plus largement ils manifestent un refus du pouvoir oppressif d'où qu'il vienne. Ils portent en eux, implicitement, la méfiance envers le prince, qui me paraît être un trait essentiel de la culture politique des sociétés anciennes de l'Afrique de l'ouest (5). Plus que des « prophètes nationaux » luttant contre l'envahisseur, les marabouts sont les censeurs du prince, que celui-ci se présente sous les traits du chef africain ou de l'administrateur européen ; et cette philosophie politique traditionnelle ne pouvait que s'accorder avec l'anti-institutionnalisme soufi dont j'ai parlé plus haut. « Un roi n'est pas un parent » aimait à dire le philosophe wolof Kothie Barma, qui est resté célèbre dans la tradition orale pour s'être opposé à la tyrannie du *damel Daw Demba* (xvii^e siècle). C'est pour avoir représenté auprès des masses l'idéal de cette sagesse populaire que les marabouts ont été suivis avec autant d'enthousiasme. Les mouvements et communautés maraboutiques sont donc le fruit d'une étrange rencontre entre le soufisme et la philosophie politique africaine. Cette rencontre ne date pas de la colonisation. L'histoire sénégalaise est riche en épisodes dans lesquels les marabouts ont fait figure de champions de la liberté contre la tyrannie des princes africains. Ainsi, « la guerre des marabouts », à la fin du xvii^e siècle, mit en jeu toute une conception du pouvoir, comme l'a bien remarqué Labat :

« (...) Ils (les marabouts) commencèrent à blâmer l'empire absolu que les rois africains avaient sur leurs sujets et leurs biens, ils les traitèrent à la fin de tyrannie, et firent concevoir à ces peuples que le plus grand de tous les dieux était la liberté (...). » (6).

La pénétration et la domination coloniales susciteront de la même façon un élan religieux populaire, d'autant plus ample que les changements sociaux qu'elles provoquèrent furent d'une grande

(4) Baechler (Jean) : *Les phénomènes révolutionnaires*, Paris : P.U.F., 1970, p. 71.

(5) J'ai développé cette argumentation dans mon étude : *Le marabout et le prince (révolution islamique et pouvoir en Afrique occidentale)*, présentée au colloque « Sacralité, pouvoir et droit en Afrique », Paris, Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, janvier 1980, à paraître aux éditions du C.N.R.S.

(6) Labat (J.B.) : *Nouvelle relation de l'Afrique occidentale*, Paris : Cavelier, 1728, t. 3, pp. 85-86.

envergure. Dans ces conditions les mouvements islamiques qui virent le jour au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle au Sénégal exprimèrent, de manière plus ou moins confuse, un refus de l'ordre européen et une volonté de se démarquer de lui.

Dans un certain nombre de cas, ces mouvements prirent la forme d'une résistance active et armée. Ce fut notamment le cas au Fouta-Toro que toute une tradition islamique préparait à de telles entreprises. Mais là encore, il faut noter que les *jihads* s'attaquèrent tout autant aux hiérarchies indigènes qu'au pouvoir colonial. Dans d'autres parties du Sénégal, et notamment en pays wolof, les messianismes musulmans furent de nature plus pacifiques. S'ils ne se manifestèrent pas dans l'ensemble de façon active dans la lutte contre la pénétration coloniale, qui s'organisa plutôt sous la direction des chefs traditionnels, ils mobilisèrent par contre la population wolof une fois que le pouvoir colonial fut installé ; et le phénomène maraboutique est davantage lié en pays wolof aux transformations sociales et politiques profondes dues à l'introduction de la culture de l'arachide, à l'urbanisation et au vide politique que la défaite des princes amena, qu'à une résistance anticoloniale à proprement parler.

Les « communautés » maraboutiques actuelles sont issues de toutes ces histoires.

CHAPITRE I

LES PROPHÈTES ARMÉS DU FOUTA-TORO

Le Fouta-Toro est situé dans le nord du Sénégal, le long des rives du fleuve du même nom. Ses habitants, Toucouleur et Peul principalement, ont été pendant des siècles en contact permanent avec le monde arabe et plus particulièrement avec les Maures et les Marocains. Il en est résulté des vagues successives d'islamisation dont la plus ancienne remonte au xi^e siècle.

La tradition musulmane est en effet un des traits caractéristiques de la société toucouleur, dont l'histoire est étroitement mêlée aux vicissitudes de l'Islam dans cette partie de l'ouest africain. Il n'est donc pas étonnant que les mouvements de cette société se soient exprimés principalement selon un code culturel islamique. Cela se vérifie particulièrement au moment où les Français s'installent au Fouta. Mais le rôle de la colonisation dans l'apparition de mouvements islamiques de type prophétique ne doit pas être surestimé. Elle ne fit que précipiter, que souligner les problèmes internes que connaissait alors le Fouta. Ces deux facteurs, comme nous le verrons, sont d'ailleurs étroitement liés.

I

LA SOCIÉTÉ TOUCOULEUR AU MOMENT DE LA PÉNÉTRATION FRANÇAISE

Le Fouta-Toro avait connu à la fin du xvii^e siècle une grande révolution musulmane qui avait donné une nouvelle vigueur au pays toucouleur. Cependant, cette poussée réformatrice s'essouffla rapidement, de telle sorte que le régime en place ne put faire face

efficacement au défit colonial. Dès lors, comme cela se produit souvent dans les sociétés bloquées et divisées par des luttes intestines, la solution aux contradictions sociales et aux pressions extérieures émergea sous la forme de mouvements prophétiques.

A) La révolution *tooroodo*

La révolution des « pieux musulmans », les *tooroBe* (sing *tooroodo*), s'était faite contre le régime peul *denyanke*. Celui-ci était jugé antireligieux par les *tooroBe*. En réalité, les *denyanke* n'étaient guère « païens » comme le prétendaient les *tooroBe*, mais leur Islam était plus un « Islam de cour » qu'un Islam militant. Il s'accommo-dait, en outre, du maintien de croyances ancestrales. A y regarder de plus près, la faiblesse ou la faillite religieuse du régime ne fut pas la raison principale du soulèvement qui porta les « vrais musulmans » au pouvoir. La révolution *tooroodo* fut surtout la réponse à la tyrannie d'un régime qui faisait le jeu des chefs maures et marocains et notamment des razzias qu'ils effectuaient pour obtenir des esclaves. Les *denyanke* ne protégeaient plus leurs sujets, mais profitaient au contraire des incursions étrangères ; ils apparaissaient comme des « collaborateurs ». On leur reprochait aussi de ne rien faire pour s'opposer au commerce des esclaves auquel s'adonnaient les Européens. De plus, l'instabilité politique chronique du régime, ainsi que les misères provoquées par plusieurs années de sécheresse, précipitèrent la chute des *denyanke*.

La révolution musulmane fut donc avant tout la révolte des opprimés et des « sans pouvoirs ». Il est d'ailleurs significatif que les *tooroBe* fussent qualifiés de « fils de crève-la-faim mendiants » par les dirigeants peul (1).

C'est donc à tous ces maux que voulurent s'attaquer l'instigateur du mouvement, Souleymane Bâl, et son successeur, Abdul Kader, qui prit le titre d'*almami* (2). A l'oppression et à la tyrannie, ils entendaient substituer une morale et un ordre politique nouveaux basés sur la *sharia*. Mais cette loi musulmane nouvelle, notamment dans ses modalités politiques, ne sera pas sans rappeler le vieux fond culturel traditionnel qui voulait que le chef soit contrôlé dans tous ses actes. L'image idéale de l'*iman*, de l'*almami*, est donc

(1) Cf. Abbas Soh (Siré) : *Les chroniques du Fouta sénégalaïs*, Paris : E. Leroux, 1913, p. 144.

(2) *Almani* vient de *al-imam*, chef de prière et plus largement de la communauté des croyants.

en complète opposition avec la réalité du pouvoir des derniers *denyanke*. Les qualités requises pour assumer ces fonctions sont autant de garanties contre l'absolutisme et la tyrannie. Le leader de la révolution *tooroodo*, Souleymane Bâl, se serait adressé en ces termes à l'assemblée des musulmans :

« Je vous recommande de vous conformer aux directives suivantes pour élire un *iman* :

- Choisissez un homme savant, pieux et honnête, qui n'accapare pas les richesses de ce bas monde pour son profit personnel ou pour celui de ses enfants ;
- Détrônez tout *iman* dont vous voyez la fortune s'accroître et confisquez l'ensemble de ses biens ;
- Combattez-le et expulsez-le s'il s'entête ;
- Veillez à ce que l'imamat ne soit pas transformé en une royauté héréditaire où seuls les fils succèdent à leur père ;
- L'*iman* peut être choisi dans n'importe quelle tribu ;
- Choisissez toujours un homme sérieux et travailleur ;
- Fondez-vous toujours sur le critère de l'aptitude. » (3).

Le pouvoir des *tooroBe* évolua finalement vers une sorte « d'oligarchie théocratique », comme l'écrivit G. Mollien en 1920 ; mais cet auteur ajoute justement que malgré cela, au Fouta, le peuple exerce une grande influence (4). *L'almami* était choisi par un collège de grands électeurs (*JaggorDe*). Son pouvoir n'avait rien de celui d'un monarque autoritaire ; à la moindre bêvue, ou dès que le pays était en état de crise, il était impitoyablement renvoyé. En 114 ans de régime *tooroodo* la fonction d'*almami* fut remplie cinquante trois fois, et très souvent le choix des grands électeurs se portait plus volontiers vers un personnage insignifiant que vers un individu apte à exercer un leadership fort. L'absence de capitale administrative et le refus de mettre sur pied une armée permanente sont aussi très significatifs de cette volonté d'établir des garde-fous contre tout danger de centralisation du pouvoir politique ; et si les *tooroBe* n'ont pas érigé au Fouta-Toro un régime fort et centralisé, ce n'est pas, comme le suggère D. Robinson, parce qu'ils ne l'ont pas pu, mais surtout parce qu'ils ne l'ont pas voulu (5).

(3) D'après un texte arabe de Cheikh Moussa Camara, cité par E.H. Rawane M'Baye : *L'Islam au Sénégal*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Faculté des lettres et des sciences humaines de Dakar, 1978, p. 153.

(4) Mollien (G.) : *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*, Paris : Imprimerie Vve Courcier, 1820, t. 1, p. 278.

(5) Robinson (D.) : *Chiefs and Clerics. Abdul Bokar Kan and Futa Toro 1853-1891*, Oxford : Clarendon Press, 1975, p. 18.

B) Clivages sociaux et rapports de domination

Cette « démocratie » politique n'empêcha cependant pas le régime *tooroodo* de devenir synonyme d'inégalité et de domination. Il est significatif qu'à l'origine les *tooroBe* se recrutaient dans les couches les plus diverses de la population et ne constituaient pas un groupe fermé. On appelait *tooroodo* tout musulman fervent. Cependant, « assez vite, comme l'écrit P. Diagne, l'élan réformateur résorbé s'efface devant la lutte pour l'accaparement de l'appareil politique et des priviléges » (6). « Le régime de l'*almamiat* du Fouta-Toro s'est rapidement mué en un régime d'exploitation consciente » (7). Non seulement les *tooroBe*, catégorie sociale il est vrai fort nombreuse, finirent-ils par former une véritable caste, mais, plus important encore, au sein de ce groupe *tooroodo* se dégagea une petite minorité qui peu à peu monopolisa pouvoir et richesse.

L'Islam, qui avait été à l'origine l'idéologie mobilisatrice du mouvement de Souleymane Bâl, devint la simple justification du système social et politique dominant. Les « grandes familles » *tooroBe* firent appel pour légitimer leurs pouvoir et priviléges à leur « mission historique » (l'islamisation du Fouta) et à leur maîtrise des sciences religieuses. Souvent aussi, ces élites dirigeantes, afin d'asseoir leur autorité sur une base religieuse et historique plus sûre, s'appliquaient à se trouver une origine arabe et faisaient même remonter leur généalogie au Prophète ou à ses compagnons. Tout un système de croyances et de représentations tendait donc à marquer la suprématie sociale (*bural*) des groupes dominants et sa reproduction. Cet arsenal idéologique et symbolique permettait à l'oligarchie *tooroodo* de détourner à son profit certaines institutions musulmanes comme l'*assakal* (le *zakat* arabe, dîme destinée en principe à être redistribuée aux nécessiteux) (8) et les terres *bayti* (en principe terres de la communauté).

Enfin, ces « grandes familles » trouvaient dans l'appartenance à la *Qadiriyya*, confrérie très hiérarchisée à laquelle appartenait à l'époque, plus ou moins directement, la majorité de la population toucouleur, un moyen supplémentaire d'assurer leur hégémonie.

(6) Diagne (P.) : *Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale*, Paris : Présence africaine, 1967, p. 202.

(7) *Ibid.*, p. 214.

(8) Sur l'idéologie et la pratique du système de domination de l'oligarchie *tooroodo*, je renvoie le lecteur à mon étude : « Pouvoir oligarchique et mutations sociales et politiques au Fouta-Toro », in Balans (J.L.), Coulon (Ch.), Gastellu (J.M.) : *Autonomie locale et intégration nationale au Sénégal*, Paris : Pedone, 1975, pp. 22-80.

Cette domination de l'oligarchie toucouleur apparaît nettement dans l'appropriation des terres qui, comme dans toute société paysanne, était un élément déterminant du pouvoir.

Les terres les plus fertiles de la région, en particulier celles qui se trouvent en bordure du fleuve Sénégal (appelées terres *waalo*) ont été de tout temps les plus convoitées et attribuées par les souverains du Fouta en guise de récompense à ceux qui leur apportaient leur appui.

Les souverains *denyanke*, et notamment le *satigui* N'Diaye, qui régna au début du XVIII^e siècle, avaient fait d'importantes donations à certaines familles influentes, moyennant un cadeau (*madodi*) et un tribut annuel. Les *almamis* pratiquèrent la même politique. Abdoul Kader, le premier *almami*, divisa le pays en vastes domaines qu'il confia à ses plus fidèles lieutenants et confirma dans leurs possessions les familles *denyanke* qui avaient accepté de se soumettre à son autorité.

Ainsi, les grandes familles *tooroBe*, « maîtres de la terre », percevaient sur la masse des cultivateurs des redevances importantes comme l'*assakal*, le *ndioldi* (droit annuel de culture) ou le *tiottigu* (droit d'héritage du droit de culture).

Les cultivateurs qui ne bénéficiaient pas d'un droit de culture permanent pouvaient louer des terres. C'était le cas notamment des terres en *rempetien*; mais ce système coûtait fort cher puisque le « locataire » devait donner la moitié de la récolte au « maître de la terre » ou au titulaire du droit de culture.

Il est donc clair que l'organisation sociale toucouleur reposait sur la domination d'un groupe privilégié, détenteur à la fois du pouvoir politique et des moyens de production. On a décrit et analysé la structure sociale toucouleur à partir de la division en ordre souvent appelés castes (9); mais la hiérarchie des castes ne nous semble pas la clé de voûte du système. Selon nous, le clivage fondamental est celui qui différencie les « grandes familles » de la masse de la population. Si la quasi totalité des « grandes familles » était *tooroBe* l'immense majorité de ceux-ci, malgré leur statut social élevé, ne participait pas à l'exercice du pouvoir et n'était guère plus riche que les membres des ordres inférieurs.

(9) Les principaux ordres sont :

- les *tooroBe* : nobles.
- les *rimBe* : hommes libres parmi lesquels on distingue les *seBB* (guerriers), les *jaawamBe* (courtisans), les *subalBe* (pêcheurs).
- les *ngeenyBe* : artisans, comme les *walilBe* (forgerons) ou les *awluBe* (griots).
- les *maccuBe* : esclaves.

SÉRIE AFRIQUE NOIRE

1. **Etudes d'économie africaine**
(Y. PEHAUT et J.M. FONSEGRIVE)
2. **Les décolonisations est-africaines**
(Cl. HORRUT)
3. **L'Administration publique du Zaïre**
(MPINGA KASENDA)
4. **Cinéma et développement en Afrique noire francophone**
(P. POMMIER)
5. **Autonomie locale et intégration nationale au Sénégal**
(Jean-Louis BALANS, Christian COULON, Jean-Marc GASTELLU)
6. **L'Etat et le développement économique de la Côte d'Ivoire**
(J. DUTHEIL de la ROCHEÈRE)
(épuisé)
7. **Les systèmes constitutionnels en Afrique noire : Les Etats francophones**
(D.G. LAVROFF)
8. **Aux urnes l'Afrique ! Elections et pouvoirs en Afrique noire**
(C.E.A.N. et C.E.R.I.)
9. **Les entreprises publiques en Afrique noire**
I. Sénégal - Mali - Madagascar.
10. **La politique africaine du général de Gaulle**
1958-1969

I.S.B.N. 2-233-00100-1

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE



3 7502 04300984 6

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en vertu d'une licence confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

