École Doctorale
Sciences Sociales et Humanités-E.D. 481

THÈSE DE DOCTORAT

EN ETHNOLOGIE-ANTHROPOLOGIE

Les « ibadou » du Sénégal.

Logiques religieuses, logiques identitaires

Présentée publiquement le 19 Décembre 2018 par

M. MANÉ Idrissa

Jury de soutenance

M. AMSELLE Jean-Loup, Directeur de recherche, EHESS-Paris
Mme BA Mame Penda, Professeure, LASPAD, Gaston Berger, Saint-Louis du Sénégal (rapporteure)
Mme BAVA Sophie, Chargée de recherche, LPED, AMU/IRD, Aix-Marseille
Mme KOTOBI Laurence-Donia, Maître de Conférences HDR, Université de Bordeaux (rapporteure)
M. SECK Abdourahmane, Docteur en anthropologie, Université Gaston Berger, Saint-Louis
M. JULLIARD André, Chargé de recherche –HDR, CNRS, Co-directeur de thèse, (France)
M. KOUVOUAMA Abel, Professeur des Universités, UPPA, Co-directeur de thèse, (France)

Dédicace

À mon frère Kéïta Mané †

À mon beau-frère Séco Sadjo †

Tous deux, arrachés trop tôt à notre affection.

Remerciements

Je commencerai par adresser mes sincères remerciements à mes deux directeurs de thèse, Abel Kouvouama et André Julliard qui ont accepté de diriger cette recherche et qui, tout au long de sa construction, m'ont orienté et soutenu. J'espère qu'elle ne déçoit pas la confiance qu'ils ont placée en moi.

J'adresse aussi mes remerciements à toute l'équipe du laboratoire ITEM (Françoise Duplaa, Mélanie Le Couédic, Joelle Saucès, Philippe Chareyre, Laurent Jalabert, Marie-Paule Lavergne, Patricia Casteret) et de l'école doctorale ED SSH 481 (Jean-Yves Puyo, Jacques Jaussaud, Marie-Josée Joubert).

Ma pensée va aussi naturellement à ma famille de Saré Bacary Binta (mes parents, ma grand-mère, mes frères, sœurs, neveux et nièces).

Tous mes remerciements à ma famille Sadjo de Paris (Aramata, Séco †, Dafé, Gnambaye, Ducor), à ma famille Mané de Clamart (Umaro, Awa, Malang, Philippe et Siaka), à ma famille Mané de l'Essonne (Ibrahima, Madeleine), et à la famille Danfa d'Issy-Les Moulineaux.

Je remercie aussi ma compagne Mathilde Leclercq et sa famille de Vic-en-Bigorre, son père Alex, sa maman Lolé, son frère Julien et notre papy José.

Un grand merci à Kémo, Dian, Khalil, Selbé, Fatou, Sagaye, Bassirou et la SolES-Pau.

J'ai une pensée toute particulière pour mes amis et collègues de tous les jours, avec qui j'ai partagé une bonne partie de ma vie sociale, intellectuelle et mes inquiétudes de doctorant en fin de thèse. Je veux nommer Dominique, Rémy, Mathilde, Alain, Cacau, Léticia, Marie-Josée, Aubin, Joadel, Saturnin, Sylvain.

J'associe à ces remerciements mes amis Carminia, Arnaud, Benjamin A., Benjamin C., Tiphaine, Kildine, Romain, Vanessa, Milo, Txomin, Orianne, Mélanie, Charles, Julie, Geoffroy, Babacar, Cheikh, Aziz, Reem, Caroline, Tobias, Anaïs, Céline, Lionel, Sarah, Julien, Elsa.

Je dédie aussi ce travail à mes amis de la famille Cunchinabe notamment à Domie, Tomas, Mayana et Françoise.

Que tous ceux qui, de près ou de loin, ont été présents à l'une des étapes de ce travail de thèse et de ma vie mais, qui ne sont pas nommément cités, reçoivent aussi mes chaleureux remerciements.

Résumé

Au Sénégal, l'essentiel de la population musulmane est affilié au soufisme. Quatre principales confréries soufi, dont la tajaniyya, la mouridiyya, la qadiriyya et la layiniyya, organisent la vie islamique et définissent, en partie, l'identité du musulman sénégalais. Mais, depuis la fin des années 1970, des sénégalais revendiquent d'autres façons d'être musulman hors du soufisme et de ces confréries tout en restant sunnites (il existe une petite minorité de chiites).

Ils s'organisent en associations et mouvements islamiques très dynamiques. Leur rigorisme les mène à catégoriser les croyances et pratiques d'islam au Sénégal en orthodoxes (les leurs) et hétérodoxes (celles des soufi). Ainsi, ils se coupent de toute filiation confrérique soufi, critiquent des croyances et pratiques soufi et affichent leur différence par des codes vestimentaires, des pratiques islamiques, des comportements sociaux, etc. Ces logiques religieuses et identitaires les font appeler d'abord « arabisants » (par opposition aux sortants de l'école français, européenne) puis « ibadou », en référence au nom choisi, pour leurs membres, par les fondateurs de l'association *Jama'atou Ibadou Rahmane* (JIR).

Dans cette thèse, nous avons essayé de montrer en quoi les « ibadou du Sénégal » nous renseignent sur les croyances et pratiques actuelles d'islam puis en quoi ils rendent compte des crises de l'islam dans ce contexte de globalisation marqué, depuis le 11 septembre 2001, par la médiatisation de l'islamisme radical et du terrorisme.

Summary

This doctoral dissertation investigates, and aims at highlighting, the ways in which the «ibadou of Senegal» account for the current Islamic practices and beliefs in Senegal and how they cope with the predicaments of Islam in the context of a globalizing world, mainstreamed ideas of radical Islam and terrorism, of which 11th of September 2001 has been a historical landmark.

In Senegal, the majority of the Muslim population is affiliated to Sufism. Four main Sufi groups, namely the tajaniyya, the mouridiyya, the qadirriya and the layiniyya, organize the Islamic life and define the identity of the Muslim population in the country. However, since the late 1970s, some Senegalese people pursued other ways of practicing their religion, outside of Sufism while remaining Sunnis (with a minority of Chia Muslims).

They organize themselves in communities with highly dynamic Islamic movements. Their religious rigorism mas made them categorize their Islamic faith and practices as Orthodox, and that of others as Heterodox (The Sufi Muslims). Furthermore, with an outright different dress code, they segregate themselves from the Sufi group by criticizing their beliefs and practices and promoting Islamic practices and social conduct of their own. They were, first, called "Arabist" by training and by their very religious and identity logics, (in opposition to those affiliated with the French schooling system) then now are known as « ibadou », in reference to *Jama'atou Ibadou Rahmane*, a name chosen for the members, but by the founders, of the Association.

Sommaire

Dédicace 2
Remerciements 3
Résumé 4
Sommaire 5
Glossaire 7
Abréviations et acronymes 9
Avant-propos 11
Introduction générale 14
1. De l'islamisation au réformisme ibadou 16
2. Réforme de l'islam : continuité et rupture 30
Première partie Du terrain aux pratiques méthodologiques 43
3. Aux origines de cette recherche 44
4. Terrain et méthode de recherche 51
5. L'enquête en pratique 58
6. Outils, matériaux et modèle d'analyse 68
Deuxième partie L'identité des ibadou : du texte au terrain 76
7. Les ibadou du texte coranique 77
8. Les ibadou du terrain 90
9. Essai d'analyse du paraître ibadou au féminin 116
10. Lecture du paraitre ibadou au masculin 139
Troisième partie L'islam ibadou, caractéristiques et expressions 149
11. L'islam ibadou : représentations et expressions 150
12. Musique et islam ibadou 173
13. La mosquée ibadou 185
14. Les djinns, la maladie et la mort 220
Quatrième partie Situation internationale, sensibilité ibadou et mobilisations islamiques 240
15. Échos du monde et militantisme islamique 241
16. Problématique du terrorisme dans le débat sur l'islam au Sénégal 273

17. Ibadou et actualités de l'homosexualité et de la franc-maçonnerie 301

Conclusion 329
Bibliographie 337
Webographie 354
Liste des entretiens retenus 372
Annexes 376
Table des illustrations 381
Table des matières 382

Glossaire

‘*abd*, « esclave » (pl. *abid*)

‘ibâda qui veut dire « adoration » d’Allah

‘ibâdât : conduite religieuse du musulman encadré par le dogme

ahl al-sunna wal jama’a : Gens de la tradition et du principe communautaire sunnite

aïd : fête ; renvoie aux deux fêtes islamiques *aïd al-fitr* (petite fête), *aïd al-kabir*

ālim (sing. *ulama*) : au Sénégal, on parle de *ouléma*

assoufour : non voilement des femmes

awrah : renvoie aux parties du corps à couvrir par pudeur

baraka : bénédiction

batin : caché, ésotérique ; en parlant de savoirs

bid’a : innovation, généralement, dans le sens d’hérésie

ceddo : terme non arabe, désigne les adeptes des religions du terroir

cheikh : maître, enseignant, marabout ; titre qu’on peut recevoir par initiation

chirk : associer à Allah des saints ou d’autres divinités

choumouliya : globalisme, principe selon lequel la religion doit régir tout

da’wa : Prédication, prosélytisme, appel à l’islam

daara : l’école coranique

dahira : groupe d’adeptes de la même *tarîqa* et ayant le même guide spirituel

dikhr (*wîtr*): invocation, remémoration ou oraison

jihad : effort, lutte, combat

fiqh : compréhension de la charia, système juridique traditionnel

hâl, jadh : l’extase, état mystique

hijra : hégire, émigration, voyage

hizb : parti (*hizulallah*, parti d’Allah ; *hizb ul-chaytân*, parti de Satan)

hutba : prône, prêche du vendredi ou des aïds (par exemple)

Iblis : démon, chaytân

ijaza : diplôme, certificat, au Sénégal. En milieu wolof, on parle de *lidjassa*

ijtihad, effort d’interprétation

jahiliyya : période préislamique dite de l’ignorance des révélations divines

kemtaan : miracles en wolof, mystère

khalwa : retraite spirituelle, méditation ; on en parle souvent pour les mystiques soufi

ma'moun : porte-voix de l'imam, répète à voix haute certaines formules dite par l'imam
mahrâm : un proche parent avec qui il ne peut y avoir de mariage ou rapports sexuels
makruh : détestable
minhaj al-salaf : voie des pieux devanciers
mu'âmalât : rapports sociaux, conduite sociale du musulman régie par la loi islamique
mu'minun (Les croyants)
mut'ah : mariage « temporaire » admis dans le chiisme
ndigueul : consigne, autorisation
Oumma : Communauté des croyants (musulmans)
oustaz : enseignant d'arabe et de religion, prédicateurs
qamis : longue tunique traditionnelle des pays du Golfe
sahîh : authentique, en parlant de *hadith*
salaf : ancêtre, devanciers dans la foi
serigne : équivalent de *cheikh*, guide religieux. C'est parfois aussi un prénom masculin
silsila : chaine initiatique ininterrompue ; permet de vérifier l'authenticité d'un hadith
sunni : partisan de la sunna ; en général, les *salafi* et *wahhabi* se disent *sunni*
taalibe : au Sénégal, l'apprenant de l'école coranique ou le disciple
taqlid : imitation stricte qui s'oppose à l'*ijtihad*
tarîqa (pl. turuq) : Voie mystique, initiatique ; désigne les confréries soufi
tassawouf : dérivé de soufi (pl. soufiya), qui renvoie à mystique ; d'où les voies mystiques
ulamas : pluriel de Alim, lettré musulman, imam, érudit, savant, etc.
wadj : visage, en référence au visage d'Allah (sens métaphorique)
wali-Allah : ami d'Allah (saint homme)
wassila : guide
wird : formules ou prières surérogatoires ; dans le sens de méditer avec chapelet, méditation
zakat : aumône légale
zawiya : fondation religieuse (édifice) où l'on célèbre les saints
ziara : visite (à un saint)
zuhd : renoncement au monde matériel

Abréviations et acronymes

AEEMCI : Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire

AEEMS : Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Sénégal

AEMUD : Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Dakar

AIOS : Association des Imams et Oulémas du Sénégal (obédience soufie)

AIS : Association Islamique pour servir le Soufisme

ANCP : Alliance Nationale pour la Cause Palestinienne

APIJ : Association de Prédication Islamique pour la Jeunesse

APPI : Association pour la Paix et la Protection du Patrimoine Islamique (soufie)

ASECNA : Agence pour la sécurité de la navigation aérienne en Afrique et à Madagascar

BADEA : Banque arabe pour le Développement Économique de l'Afrique

BID : Banque Islamique de Développement

CAIS : Collectif des Associations Islamiques du Sénégal

CAMIS : Collectif des Associations et Mouvements Islamiques du Sénégal (ibadou)

CICAD : Centre International de Conférences Abdou Diouf de Diamniadio

CICES : Centre international du commerce extérieur du Sénégal

CIPACS : Centre Islamique Pour l'Appel au Coran et à la Sounah (ibadou)

CIS : Cercles des intellectuels soufi

CMD : Coordination des Musulmans de Dakar (organe ibadou qui scrute la lune)

CONACOC : Commission Nationale de Concertation sur le Croissant lunaire

CPMAM : Conférence des Puissances Maçonniques Africaines et Malgaches

DEM : *Dahira* des Étudiants Mourides (mouridiyya)

DMWM: Dahiratoul Moustarchidin Wal Moustarchidati (tijaniyya)

FASA : Fonds Arabe Spécial pour l'Afrique

FAATAA : Fonds Arabe d'Assistance Technique aux pays Arabes et Africains

FC2R : Front des Citoyens pour la Refondation de la République

FPU : Fédération pour la paix universelle

GODF : Grand Orient De France

ISESCO: Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization

JIR : Jam'atou Ibadou Rahmane

LGBT : Lesbienne, Gay, Bisexuel, Transsexuel

LIPS : Ligue des Imams et Prédicateurs du Sénégal (obédience ibadou)

MEEJIR : Mouvement des Élèves et Étudiants de la JIR

MRDS : Mouvement de la Réforme pour le Développement Social

MUJAO : Mouvement pour l'unicité et le jihad en Afrique de l'Oues

OAI : Organisation de l'Action Islamique (ibadou)

OCI : Organisation de la Conférence Islamique

ONG : Organisation Non-Gouvernementale

OPEP : Organisation des Pays Exportateurs de Pétrole

OUA : Organisation de l'Unité Africaine (aujourd'hui, Union Africaine)

PME : Partenariat Mondial pour l'Éducation

RADDHO : Rencontre Africaine pour la Défense des Droits de l'Homme

REHFRAM : Rencontres humanistes et fraternelles Africaines et malgaches

RFI : Radio France Internationale (de France Médias Monde)

RIS (al-Wahda) : Rassemblement Islamique du Sénégal (al-Wahda, ibadou)

UCAD: Université Cheikh Anta Diop

UCM: Union Culturelle Musulmane

UNESCO: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

WAMY: World Assembly of Muslim Youth

Avant-propos

L'islam est, avec la colonisation et l'esclavage, l'un des sujets qui ont le plus intéressé les chercheurs au Sénégal. Les recherches, surtout historiques, politiques et anthropologiques, etc., ont produit dans le domaine des études musulmanes une masse importante de savoirs sur lesquels il est possible de s'appuyer pour traiter de bien des questions portant sur l'islam d'hier à aujourd'hui.

En outre, même s'il ne s'agit pas d'études proprement dites, c'est au Moyen-âge que remontent les premières mentions sur la présence de l'islam en Afrique de l'ouest. Dans des territoires situés au Nord de l'actuel Sénégal, les récits de voyageurs arabes ou arabophones comme al Bakri (XIe siècle) mentionnent des conversions à l'islam et/ou l'existence de populations islamisées au sein d'empires ou de royaumes majoritairement peuplés d'adeptes des religions du terroir comme au Tékrour, Ghana, Mali, Songhay...

À ces récits du Moyen âge, succèdent des textes de voyageurs européens, surtout portugais, qui permettent une lecture historique de la diffusion de l'islam entre les XV et XVIIIe siècles. Mais, c'est à partir du XIXe siècle, époque où l'administration coloniale française redoutait ce qu'elle a appelé « le panislamisme[1] », qu'on note un véritable intérêt pour la recherche, qui se voulait scientifique, sur l'islam et les sociétés musulmanes du Sénégal. La raison est simple à comprendre comme l'écrit Henry Laurens dans l'extrait ci-après.

> « La colonisation, elle, implique la constitution d'un savoir pragmatique de gestion de population par la connaissance de leurs structures sociales et de leurs modes d'organisation juridique. (…) La science coloniale est avant tout un savoir pragmatique et gestionnaire qui associe des connaissances juridiques à l'élaboration d'une sociologie de terrain à vocation administrative[2] ».

Au Sénégal, parmi les orientalistes qui ont contribué à faire évoluer les connaissances sur l'islam nous pouvons citer, entre autres, Octave-Victor Houdas, Ernest-François Maurice Delafosse, Henri Gaden. Mais, celui dont les travaux étaient surtout commandés par les

[1]BINGER, Louis-Gustave, *Le Péril de l'islam*. Comité de l'Afrique Française, Paris, 1906.
[2]LAURENS, Henry, « L'orientalisme français : un parcours historique ». Dans COURBAGE, Youssef et KROPP, Manfred (dirs.), *Penser l'Orient*. Beyrouth, Institut français du Proche-Orient / Orient Institut (Beirut) (« Contemporain publications », n° 16), 2004, [En ligne], mis en ligne le 08 octobre 2008, Consulté le 17 septembre 2012. URL : http://ifpo.revues.org/206.

impératifs coloniaux et qui a influencé les décisions politiques sur les questions islamiques reste Paul Marty.

Fort de ses connaissances en arabe et sur l'islam acquises en Algérie (où il est né) et de sa longue présence en Afrique du nord, il dirige le service des Affaires musulmanes à partir de 1913 et reste à Dakar comme conseiller à la politique musulmane jusqu'en 1921[3]. En résumé, de nombreuses monographies sur les sociétés musulmanes d'Afrique, en général, et du Sénégal, en particulier, ont été faites pendant toute la période coloniale.

À ces monographies, il faut rajouter la masse de rapports et correspondances d'administrateurs et services de renseignement qu'on trouve stockée dans les archives nationales de Dakar et en France. De cette documentation riche et variée sur l'islam, on notera un focus sur les ordres confériques soufi dont les propriétés intrinsèques ont laissé penser à un « islam noir [4]», qui n'aurait que peu de choses en commun avec l'islam d'Afrique du nord ou de l'Orient musulman. Cette différence, comme l'écrit Amar Samb, résulterait du fait que :

> « En Afrique, l'Islam a, par exemple, enrichi le panthéon nègre des *djinns*, à côté des génies, des esprits, des totems, auxquels les Noirs attachent une grande importance. Il en va de même pour les amulettes écrites, avec des versets coraniques, à côté des gris-gris traditionnels. C'est ainsi que le " maraboutage " pratiqué dans la "*khalwa*" ou retraite spirituelle, est venu se greffer sur la sorcellerie purement négro-africaine[5]».

Paul Marty disait à ce propos que « (…) *dans l'extrême occident de l'Afrique, cet islam si simple, propagé parmi les peuples noirs dont la mentalité diffère essentiellement de celles des races Sémites est adopté sans difficulté mais transformé, déformé plutôt, aussitôt qu'adopté* [6]». Ce caractère à la limite exotique de « l'islam noir » a suscité une curiosité intellectuelle qui a survécu, d'une certaine façon, jusqu'à nos jours et qui marque les études musulmanes au Sénégal.

En effet, nombre de chercheurs de l'époque postcoloniale ont axé leurs travaux sur les ordres confériques soufi autour desquels s'organise la vie religieuse de la majorité des

[3] On retiendra les deux tomes de sa monographie sur l'islam publiée au début du 20ème siècle. Il s'agit d'*Études sur l'islam*. Tome 1 : *Les personnes* ; tome 2 : *Les doctrines et les institutions*. Collection de la *Revue du Monde musulman*. Paris, Ernest Leroux, 1917.
[4] MONTEIL, Vincent, *L'islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique. Paris,* Seuil 3° édition 1980 (1ère éd. 1964), *Collection* Esprit.
[5] SAMB, Amar, « Islam arabe et islam noir ». Dans *Ethiopiques*, N°2, avril 1975. Lire l'article en ligne sur http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article248#nb2. Consulté le 18 septembre 2012.
[6] MARTY, Paul, *Op.cit.* Tome 2, p. 3.

musulmans du pays. Qu'ils soient Américains[7], Français[8] ou Sénégalais[9], ils sont auteurs d'une importante contribution sur l'islam au Sénégal, sur les marabouts et leurs relations avec leurs disciples et avec les pouvoirs politiques du Sénégal précolonial, colonial et indépendant[10].

Quoique les autorités coloniales aient signalé, à partir de la fin du XIXe siècle, l'introduction des idées « d'orthodoxie musulmane » dans « un islam » d'Afrique de l'ouest essentiellement soufi et « tranquille », cette « nouvelle forme d'islam » et les représentations qui l'accompagnent n'ont, pour autant, pas attiré l'attention d'un grand nombre de chercheurs. Même si l'orientation est plus large en ce sens que l'objectif était de couvrir toute l'Afrique subsaharienne, c'est en 1993 que des chercheurs, à travers l'ouvrage dirigé par René Otayek, ont posé le débat[11]. D'autres travaux laissent croire que les études du « réformisme » ou « radicalisme islamique » vont s'accentuer ces années à venir dans la mesure où il gagne en visibilité[12].

En choisissant de travailler sur l'islam en général et particulièrement sur les ibadou, nous entendons apporter notre modeste contribution dans la constitution de savoirs sur les sociétés musulmanes actuelles du Sénégal. Mais, contrairement à ce que les précédentes lignes peuvent laisser croire, cette étude ne veut pas historique même si, comme nous le préciserons dans le prochain chapitre, l'histoire occupera une partie essentielle. Elle s'inscrit plutôt dans une perspective d'ethnologie dynamique.

---

[7] David Robinson est un historien américain, spécialiste des études africaines et musulmanes au Michigan State. Il a consacré de nombreuses années à l'étude de l'islam confrérique soufi sénégalais en collaboration avec des chercheurs sénégalais de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD) et des spécialistes français de l'islam.

[8] Ils sont très nombreux, vu les liens historiques entre les deux pays. Nous ne citerons que Vincent Monteil, Christian Coulon (anthropologie et sciences politiques) et Jean-Louis Triaud (historien). Il y a une nouvelle génération de chercheurs français et sénégalais qui renouvelle les études musulmanes.

[9] Nous retenons ici Mamadou Diouf, spécialiste de l'islam et de la société wolof, et Cheikh Anta Mbacké Babou qui enseignent aux Etats-Unis d'Amérique, Ibrahima Thioub de l'UCAD, etc.

[10] Il inutile de citer des œuvres, un simple clic sur les moteurs de recherche suffit pour se faire une idée de la place occupée par l'islam confrérique et les marabouts dans la recherche scientifique.

[11] OTAYEK, René (dir.), *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*. Paris, Karthala-MSHA, 1993.

[12] GOMEZ-PEREZ, Murielle (dir.), *L'islam politique au Sud du Sahara. Identité, discours et enjeux*. Paris, Karthala, 2005 ; KANE, Ousmane et Truaud, Jean-Louis, *Islam et islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998 ; OTAYEK, René et al. (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA/Karthala, 2005 ; DIOUF, Mamadou et LEICHTMAN, Mara A., *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power and Feminity*. New York, Palgrave Macmillan, 2009.

Introduction générale

Entre les années 1950 et 1970, l'un des axes majeurs des discussions théoriques et méthodologiques en ethnologie portait sur la place de l'histoire. C'est dans cette perspective que Joseph Tubiana invitait l'ethnologue à ne « *pas hésiter à aborder ses problèmes sous l'angle historique* » même s'il *« s'attache à décrire le présent des sociétés actuelles…*[13]». Malgré les interrogations récentes sur les « nouvelles convergences[14]» entre histoire et anthropologie, il est admis, depuis la fin des années 1970, que les objets auxquels il s'intéresse sont le produit de l'histoire et en rendent surtout compte. Le recours à l'histoire est donc un allant de soi pour rendre intelligible tout discours ethnologique dont celui que nous envisageons ici sur la catégorie de musulmans que les Sénégalais nomment les « ibadou ».

Il y a, en fait, deux obligations majeures, pour l'ethnologue, à penser tout phénomène humain (qu'il soit religieux, économique, etc.) en tenant compte de sa dimension historique. La première se trouve, comme l'indique Marc Augé, sur le fait que « *l'anthropologie est dans l'histoire parce que ses problèmes, ses intérêts et ses tentations participent de ceux de l'époque* » et, qu'en fonction, elle prend en compte « *les rapports de force et de sens par lesquels chaque jour davantage, les uns s'opposent ou s'imposent aux autres* [15]». Cela transparait, pour ce qui nous concerne, derrière le regain d'intérêt pour les études islamiques, en général, et pour l'islam radical, en particulier. Par exemple, si nous consacrons ce travail au phénomène ibadou, c'est parce qu'il bouleverse depuis quelques décennies le paysage islamique sénégalais en modifiant les logiques religieuses et identitaires dans le pays.

Dès lors qu'il se présente en « vrai et authentique islam », il est interprété comme une remise en cause de l'islamité des voies soufi auxquelles les musulmans sénégalais adhèrent dans leur grande majorité. Une telle situation lui confère un caractère polémique qui fait que ses contempteurs le rapprochent de certaines mouvances islamiques extérieures qui, autant qu'elles alimentent fréquemment les pages de l'actualité internationale, attirent l'attention de chercheurs de plus en plus nombreux. Les ethnologues sont parmi ces spécialistes que ce

[13]TUBIANA, Joseph. « Moyens et méthodes d'une ethnologie historique de l'Afrique orientale ». *Cahiers d'études africaines*. Vol. 2, N°5. 1961. p.8.
[14]Allusion à la table-ronde à laquelle ont pris part les historiens et anthropologues Philippe Minard, Jocelyne Dakhlia, Serge Gruzinski, Jean-Clément Martin, Michel Nassiet et Michel Naepels. Voir la synthèse dans MINARD, Philippe et *al*. « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Paris, Belin, 2002/5 (n°49-4bis), pp.81-121.
[15]AUGÉ, Marc, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*. Paris, Hachette, coll. « L'Esprit critique », 1979, p.22.

phénomène intéresse même si leur tradition disciplinaire avait historiquement tendance à les éloigner de ce genre de problématiques.

La seconde obligation qu'il y a, pour l'ethnologue, à appréhender son objet d'étude dans sa dimension diachronique se situe, selon Marc Augé, dans le fait que « *les sociétés changent et que les raisons et les modalités de ce changement font en elles-mêmes problème* [16]». Par exemple, en tant que signe des mutations en cours dans les sociétés musulmanes du Sénégal, le phénomène ibadou s'inscrit dans l'histoire globale de l'islam. Il pose, d'un point de vue anthropologique, la question des réactivations et réinventions contemporaines d'anciennes oppositions doctrinales relativement bien documentées dans les études musulmanes[17].

Il s'agit, en partie, de l'une des conséquences du renversement des « rapports de forces et de sens » intervenu dans l'histoire de la *Oumma* et qui a amorcé des réinventions et une diffusion de certaines doctrines islamiques longtemps restées dans les marges et circonscrites dans des contextes sociaux précis. On le comprend mieux en partant de la naissance et l'affirmation de pétromonarchies riveraines du golfe persique (dont l'Arabie Saoudite et le Qatar) qui ont non seulement modifié la situation géopolitique, mais ont permis la diffusion, jusqu'en Afrique subsaharienne, de courants d'islam d'inspirations chafiite et hanbalite[18]. En reproduisant le rigorisme réinventé de ces écoles dans un contexte sénégalais où prévalent la doctrine malikite et le dogme acharite, les ibadou réactivent localement les anciennes oppositions doctrinales des VIIIe-IXe siècles.

C'est pour toutes ces raisons, que nous entendons amorcer l'étude du phénomène ibadou par un rappel de l'histoire de la diffusion de l'islam au Sénégal en scrutant, dans ce passé, les éléments qui pourraient permettre de le situer en continuité ou en rupture par rapport à d'antérieurs mouvements ouest-africains de réforme de l'islam. Puis, à la lumière des permanences et ruptures, nous aborderons la question du « terrain ibadou » pour restituer,

---

[16] Marc Augé estime que c'est là la preuve que « *l'histoire est dans l'anthropologie* ». AUGÉ, Marc, *Ibid.*, p.26.

[17] Ce sont les quatre principales écoles d'interprétation du corpus coranique et du hadith dont chacune porte le nom de son théologien et jurisconsulte fondateur. Il s'agit du malikisme de Malik ibn Anas (≈711-795), du chafiîsme d'al-Chafiî (767-820), du hanbalisme d'ibn-Hanbal (780-855) et du hanafisme (696-767). Voir CORBIN, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*. *Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (595-1198)*, Paris, Gallimard, Coll. « Idées », 1964.

[18] À la différence du malikisme et du hanafisme, ces deux doctrines portent un dogmatisme rigoureux qui refuse toute innovation en religion, met l'accent sur le *taqlid* (imitation stricte qui s'oppose à l'*ijtihad*, effort d'interprétation), préconise un recours exclusif au corpus coranique et à la tradition observée par la Prophète et ses compagnons. Les courants contemporains d'islam qui en sont issus sont connus sous les appellations de salafisme et de wahhabisme dont l'une des principales différences se situe au niveau de la conception de l'État et des rapports au souverain.
MANTRAN, Robert, *L'expansion musulmane : VIIe-XIe siècle*. Paris, PUF, 6e édition, coll. « Nouvelle CLIO », 2001.

au mieux, les situations de la collecte et de traitement des données qui ont présidé à la réalisation de cette étude.

Dans cette optique, il nous a paru pertinent de nous interroger sur nous-même, c'est-à-dire, sur notre subjectivité de chercheur intéressé par un phénomène qui nous est à la fois familier (nous l'avons vu se diffuser) et extérieur (nous n'en faisons pas partie). En situant notre subjectivité, nous espérons réduire les travers auxquels bien souvent on s'expose dans une étude portant sur l'islam dans un contexte où groupuscules, qui s'en réclament, posent des actes de violence médiatisés au point de nourrir l'idée que l'islam serait une religion violente, totalitaire. Ce n'est qu'après cette étape que nous essaierons de caractériser l'ibadou en partant, autant que faire se peut, des données d'entretien recueillies sur le terrain et des textes écrits. Dans cette caractérisation, nous verrons en quoi il est possible de parler d'islam ibadou. Dans cette perspective, nous interrogerons le rapport à la transcendance, les manifestations extérieures (signes matériels) de cette relation à Allah sur les corps, dans les pratiques et les lieux et dans le rapport aux questions existentielles. Un autre volet de ce travail a consisté à situer les problèmes posés par la présence et l'activisme ibadou en contexte d'altérité avec les confréries soufi. Dans la dernière partie, nous avons voulu montrer la position des ibadou par rapport aux récurrentes polémiques portant sur des questions de moral puis leur place dans les mobilisations islamiques locales en rapport avec l'actualité internationale relative à l'islam.

1. De l'islamisation au réformisme ibadou

L'arrivée de l'islam sur le territoire devenu « Sénégal », est, comme dit dans l'avant-propos, pluriséculaire. Très lente et hésitante pendant une très longue période, sa diffusion rapide à partir de la fin du XIXe siècle coïncide avec l'expansion et la consolidation de l'entreprise coloniale[19].

En fait, après avoir écarté ou renversé les aristocraties traditionnelles, le pouvoir conquérant français de l'époque décline une politique musulmane qui va contribuer à répandre indirectement l'islam par la nomination de chefs de cantons musulmans comme nous l'avons constaté dans nos recherches antérieures sur le groupe ethnoculturel Baynounk de Casamance[20].

[19] Voir la synthèse de GRANDHOMME, Hélène, « La politique musulmane de la France au Sénégal (1936-194) ». Dans *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 38, n°2, 2004, pp.237-278.

[20] Nous avons retrouvé dans des rapports d'administrateurs coloniaux des recommandations faites aux chefs de cercles de favoriser l'émergence de personnages musulmans pour servir de modèles aux populations adeptes des

Ainsi, à partir de sa version malikite, l'islam va engendrer des personnages religieux charismatiques dont la notoriété dépasse leurs contrées immédiates et fait agglomérer autour d'eux de nombreux disciples d'extraction sociale diverse. C'est ainsi que se constitueront peu à peu ce que l'on appelle « confréries musulmanes » au Sénégal dont chacune a à sa tête un « calife général » en charge de perpétuer la voie théologique (*silsila*) tracée par l'ancêtre fondateur ou continuateur. Ces confréries se révèlent comme de véritables piliers de l'islamisation des populations sénégalaises mais aussi de puissants partenaires des pouvoirs politiques. Mais, certaines croyances et pratiques islamiques qui en sont issues et les connexions entre marabouts et les pouvoirs politiques favorisent l'émergence de discours et de formes d'islam porteurs d'un réformisme de type nouveau.

1.1. Des débuts timides de l'islamisation

Il est connu qu'après sa naissance dans le Hedjaz, en Arabie, au VIIe siècle, l'islam a gagné l'Afrique du nord un siècle après pour entrer en contact avec les Africains au sud du Sahara appelés *Sudān*, notamment entre les IX-XIe siècles. Ce sont des caravaniers, surtout chameliers, sillonnant le Sahara jusqu'au Sahel dans le cadre du commerce transsaharien qui ont été les premiers vecteurs de cette nouvelle religion. On apprend des chroniqueurs arabes ou berbères, dont beaucoup de leurs textes ont été rassemblés par Joseph Cuoq[21], que les principales villes de l'empire du Ghana (Koumbi Saleh, Awdaghost), les cités du Tékrour dans la vallée du fleuve Sénégal (Takrour, Silla, Barisa), les villes de l'empire du Mali (Niani, Tombouctou, Gao) et du Songhay (Koukia, Gao), etc., ont été les points de chute des caravaniers et les lieux à enregistrer les premières conversions à l'islam en Afrique noire occidentale[22]. À ce stade, l'islam n'avait pas encore gagné les chefferies même si on apprend que Canmer, le fils du roi Béci de Koumbi Saleh, s'était converti mais cachait sa nouvelle religion[23]. Pour ce qui concerne le Sénégal actuel ce sont logiquement des populations de la vallée du fleuve Sénégal qui seront les premières à être au contact de cette religion. D'après

religions du terroir qui, selon les mêmes rapports, seraient réfractaires au progrès économique (refus de cultiver les produits commerciaux) et empêcheraient la pacification par leur esprit belliqueux dû aux abus de boissons enivrantes dont le vin de palme. MANÉ, Idrissa, *Le mythe de Ngana Sira Banna Biaye de Casamance (Sénégal) : lecture d'anthropologie historique*: Mémoire de master d'anthropologie, UPPA, 2012.

[21]CUOQ, Joseph, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIème au XVIème siècle*, Paris, CNRS, 1975.

[22]Koumbi Saleh et Takrour étaient constituées, d'après la description d'al Bakri, d'un quartier musulman (avec ses douze mosquées pour Koumbi) et d'un autre peuplé de non-musulmans qui abritait aussi les palais des rois.

[23]NIANE, Djibril Tamsir, « Le Mali et la deuxième expansion mandé ». Dans KI-ZERBO, Joseph et NIANE, Djibril Tamsir, (*Dir) Histoire générale de l'Afrique. Tome IV. L'Afrique du XIIème au XVIème siècle. Paris, Edition abrégée, Présence africaine/ Edicef/ Unesco,* p. 101.

les chroniques, War Diaby, souverain du Tékrour, se convertit au XIe siècle et son fils Labi rejoindra Yahya Ben Omar, le chef militaire des Almoravides[24]. Cet événement marque les débuts de la diffusion de l'islam dans le Tékrour. Ce pays, renforcé par les profits qu'il tire du commerce transsaharien et de ses liens désormais privilégiés avec les émirs du Trarza et du Brakna (dans l'actuel sud-ouest mauritanien), accentue son indépendance acquise vis-à-vis de l'empire du Ghana dont les souverains étaient jusque-ici non islamisés[25].

Mais, malgré ses progrès non négligeables, symbolisés au XIe siècle par les conversions des chefs du Tékrour et d'une partie de ses sujets, l'islam n'a pas réussi à effacer les croyances et pratiques locales. Au contraire, il va s'en accommoder au point de créer ce qu'on a appelé, faute de mieux, un syncrétisme. Cette appropriation-réinterprétation de l'islam par des populations locales avait même été considérée comme une déviance blasphématoire et combattue par une alliance militaire almoravido-tékrour à partir de 1054[26]. Ce sont là, les premières tentatives réformistes dans l'histoire de l'islam en Afrique de l'Ouest. Le mouvement Almoravide, d'obédience malékite, parti de l'Adrar mauritanien et allié aux forces du Tékrour, a assiégé, d'après al Bakri[27], la ville de Koumbi Saleh. Il va se positionner comme seule force musulmane dont la mission serait de répandre l'islam alors qu'en réalité, il voulait s'imposer politiquement et économiquement du Soudan à l'Espagne musulmane et du Maroc à l'Égypte.

Quoi qu'il en soit, l'islam de rite malékite, né des débats théologiques des VIII-IXe siècles et des rapports de force politique, gagne du terrain en Afrique de l'ouest. Depuis le Tékrour, dans la vallée du fleuve, l'islam s'étend progressivement dans ce qui deviendra le Sénégal[28]. Les théocraties maures du Trarza et du Brakna seront les véritables soutiens à l'islamisation de la région. Constant Hamès a souligné le rôle important des tribus nomades dans la diffusion de l'islam sunnite malikite en Afrique de l'ouest saharien. Il note que beaucoup de chefs des confréries sont issus du nomadisme et donne l'exemple du cheikh Sidi Moktar al-Kounti (mort en 1811), fondateurs de la branche Kounta de la Qadiriyya qui a

[24] NIANE, *Ibid*, p. 96.
[25] CUOQ, Joseph, *Op.cit*, 1975, pp. 95-108.
[26] http://www.universalis.fr/encyclopedie/almoravides/ consulté le 15/09/2012.
[27] CUOQ, Joseph, *Ibid*, 1975, p. 90 et 97.
[28] Lorsque le Mali s'est affaibli à partir de la mort de Kankou Moussa en 1337 (il régnait depuis 1312), les petits États occidentaux se libérèrent puis se constituèrent en empires. C'est le cas du grand Diolof que les voyageurs e négociants portugais ont relativement bien décrit dans leurs chroniques. Cet empire wolof va se désintégrer lorsque le Cayor, le Baol, le Walo, le Sine et Saloum prirent leur autonomie grâce aux biens matériels tirés du commerce transatlantique.

nomadisé au nord de Tombouctou et a fondé plusieurs *zawiya*[29]. Dans les formations politiques wolof, l'influence des maîtres coraniques (au début maure, puis soninké, peul, toucouleur et enfin wolof) puis celle des commerçants musulmans itinérants venus de la vallée du fleuve et des États maures diffus l'islam dans les masses populaires même s'il faut attendre le XIXe siècle pour voir tous les chefs des États wolof et une grande partie de leurs sujets se convertir à la religion d'Allah[30].

L'esclavage et la traite atlantique, qui se sont substitués à l'esclavage et la traite arabe via les pistes transsahariennes, ont installé une situation trouble marquée par la recrudescence de guerres pour le contrôle des avantages du commerce avec les marchands Européens sur les régions côtières[31]. Du Fouta Toro au nord jusqu'au Gabou au sud, les pouvoirs dits *ceddo* (des religions du terroir) bénéficiaires des échanges du commerce atlantique se renforcent et finissent par installer un « système de prédation » violent pour accroître le nombre de captifs et, par conséquent, le profit[32].

Les petits foyers d'enseignement coranique qui se sont implantés dans bien des endroits s'agrandissent et deviennent de véritables écoles ou « universités » d'enseignement des sciences islamiques et du Coran dès lors qu'ils s'érigent en protecteurs des populations converties à l'islam[33]. Les maîtres de ces écoles deviennent de grands dignitaires et symbolisent, pour les populations victimes du système de prédation des forces aristocratiques non-musulmanes, des guides en matière religieuse mais, surtout, des protecteurs, des refuges en ces temps très troubles. En fait, la plupart des premiers chefs religieux musulmans sont issus des écoles du Trarza et du Brakna et, au sortir de leur formation, ils ont acquis le titre de *Cheikh* ou *Moqadem*, c'est-à-dire, autorisés par leurs maîtres à répandre l'islam hors de leurs territoires et à le défendre avec, parfois, les armes. Ces missionnaires forment au fil du temps un réseau complexe et dynamique de prosélytes musulmans aptes à arracher le pouvoir des mains des aristocraties « non-musulmanes ».

---

[29] HAMÈS, Constant, « Islam et urbanisation dans l'espace nomade ouest-saharien ». Dans PIGA, Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme,* Paris, Karhala, coll., « Hommes et Sociétés », 2003, pp.198-199.

[30]Cela ne signifie pas qu'ils aient tous été à la marge de cette islamisation jusqu'au XIXe siècle. Les renseignements du portugais Almada font état de princes musulmans au sein des familles aristocratiques du Djolof. C'est le cas d'Amad Maliq, fils du roi du Djolof, qui est musulman d'après la description faite par Almada alors que son père ne s'était pas converti à l'islam. Lire DE ALMADA, André Alvares, *Brief treatise on the rivers [or kingdoms] of Cape Verdean Guinea,* P. E. Hair & Jean Boulègue, University of Liverpool, 1984, p. 9.

[31] Voir BARRY, Boubacar, *La Sénégambie d XVème au XIXème siècle. Traite Négrière, islam et conquête coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1988, pp. 127-159.

[32]BARRY, Boubacar, *Ibid*, 1988, p. 128.

[33] On peut citer les cas de Pire dont l'école coranique (*daara*) aurait été fondée en 1611 et celle de Cokki qui aurait été créée en 1730. C'est dans ces écoles qu'ont été formés Souleymane Baal et Abdoul Kader Kane, dont nous parlerons dans les prochaines lignes. Voir BARRY, Boubacar, *Ibid*. p. 155.

Ainsi, au XVIIIe siècle, un parti musulman réussit à renverser la dynastie des Dénianké fondée au XVIe siècle par un conquérant (de parents peul et malinké) Koli Tenghéla[34]. Au XVIIe siècle, Thierno Souleymane Baal et son « lieutenant » Abdoul Kader Kane installent au Fouta Toro, après avoir évincé les Dénianké, une théocratie fondée musulmane. C'est l'une des deux plus vieilles théocraties islamiques de la région avec celle du Boundou fondée par Malick Sy vers 1690[35]. Le mouvement du prédicateur Nasr el-Din qui avait apporté un soutien décisif aux Toroodo (parti des marabouts du Fouta Toro) s'était ligué avec plusieurs marabouts pour combattre les rois esclavagistes[36].

Dans un tel contexte, les progrès de l'islam se trouvent justifiés. Incarnant le rôle de protecteurs des musulmans contre les régimes violents et « prédateurs » des aristocraties traditionnelles, les marabouts bénéficient d'un fort « capital symbolique[37] » renforcé par le mysticisme caractéristique des postures religieuses des marabouts de l'islam soufi. Ainsi, les *cheikhs*, pourtant de modestes maîtres coraniques (même si certains, au-delà de cette fonction religieuse, étaient de vrais chefs de guerre), deviennent des références pour les populations qui voient désormais en l'islam une voie pour la liberté[38]. Même si elles ont réussi à diffuser l'islam et à bâtir des écoles coraniques dont certaines ont survécu jusqu'à aujourd'hui, les « forces musulmanes » ont échoué dans leur tentative d'instauration d'États théocratiques indépendants et durables.

1.2. Le système maraboutique, un pilier de l'islamisation

Quand, à partir de Saint-Louis, les autorités françaises commencent à dérouler le projet de colonisation vers 1850, elles rencontrent rapidement l'obstacle Omar Tall. Elles ont, à travers Faidherbe, choisi de neutraliser les forces rebelles dont celles dirigées par ce marabout

[34]WANE, Baïla, « Le Fuuta Tooro de Ceerno Souleyman Baal à la fin de l'almamiyat (1770-1880) ». Dans *Revue Sénégalaise d'Histoire*, n°1, vol.2, 1981, pp. 38-50.
[35]BARRY, Boubacar, *Op. cit*, 1988, p. 143.
[36]Lire BADJI, Mamadou, *Droit naturel, Droits de l'Homme et esclavage dans le contexte socio-historique sénégambien. L'exemple du Sénégal. Analyse historique du XVIIème siècle à l'indépendance.* Thèse de Doctorat en Droit (Régime unique) présentée le 27 avril 1998 à Grenoble II, pp. 62-64.
[37]Dans le sens de bourdieusien de « n'importe quelle espèce de capital (économique, culturel, scolaire ou social) lorsqu'elle est perçue selon les catégories de perception, des principes de vision et de division, des systèmes de classement, des schèmes classificatoires, des schèmes cognitifs, qui sont, au moins pour une part, le produit de l'incorporation des structures objectives du champ considéré, c'est-à-dire de la structure de la distribution du capital dans le champ considéré. […] Le capital symbolique est un capital à base cognitive, qui repose sur la connaissance et la reconnaissance ». BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp.160-161.
[38]Ce n'est pas un secret que les marabouts du Trarza et du Brakna ont aussi alimenté le commerce des esclaves. Mais, la plupart des captifs étaient des prisonniers de leurs « guerres saintes » contre ceux qu'ils considèrent infidèles et idolâtres.

peul[39]. C'est l'exemple de beaucoup d'autres marabouts « djihadistes », chefs maures au nord du fleuve Sénégal et guerriers peul, malinké, wolof, etc., de la rive Sud du fleuve jusqu'en Casamance et de la presqu'île du Cap-Vert à l'Ouest jusqu'au Soudan français à l'Est[40]. L'administration française signe des traités qui placent sous protectorat les terroirs dirigés par les aristocraties locales.

La pression des marabouts, la conquête française et les progrès de l'islam au sein des masses populaires poussent nombre de ces aristocraties à se convertir pour conserver la parcelle de pouvoir qui leur restait. Au début du XXe siècle, Paul Marty note que « *autant pour conserver leurs sujets* badolos [hommes libres] *acquis aux marabouts que pour pouvoir soutenir la lutte contre les Français, Damels et Teignes* [respectivement, titres des chefs du Cayor et du Baol] *se jettent dans les bras de l'islam. Les Bours du Rip* [bour = roi, chef] *sont enfin détrônés par des marabouts qui prennent leur place avec le nom d'almamy*[41]». Craignant le « péril panislamique » (l'agitation des marabouts semblait grande), l'administration coloniale encourage et s'appuie, tout en les contrôlant, sur les « mystiques » ou ascètes musulmans peu enclins à contester avec une violence physique l'ordre politique. Elle tente de les « utiliser » comme courroies de transmission de ses messages auprès des disciples et des musulmans en générale. Mais, le système colonial et son cortège de travaux forcés, les impôts obligatoires dont les populations ne percevaient pas systématiquement l'intérêt, les campagnes quasi forcées de recrutement militaire (surtout pendant les guerres), les efforts de guerre en nature, les arrestations, exils et emprisonnements souvent arbitraires (basés sur le soupçon), etc., sont autant de facteurs qui n'ont point facilité la collaboration active et sincère entre le pouvoir colonial et les marabouts. Mais, depuis la défaite d'el-Hadj Omar Tall face aux forces de Louis Faidherbe en 1863, les marabouts ont dû comprendre qu'il n'existe qu'une infime chance de faire partir les colons. Les rapports de force disproportionnés les conduisent, quel que soit le nombre de leurs disciples, à accepter la présence étrangère et à envisager la vie sous ses ordres. Le *djihad* contre la présence française continuera, à défaut de s'exprimer par les armes, sous une forme de repli sur soi et vers Allah,

[39] Lire SAINT-MARTIN, Yves, « Les relations diplomatiques entre la France et l'Empire toucouleur de 1860 à1887 ». Dans *Bulletin de l'IFAN*, tome XXVII, série B, n°1-2, 1965, pp. 182-222.

[40] Tels Mamadou Lamine Dramé du Boundou, tué en 1887 par les troupes françaises à Toubacouta (frontière gambienne), Fodé Kaba Doumbiya tué en 1901 à Mandina (Kombo, Basse Casamance), Maba Diahou Ba tué à Somb en 1867 par les Sérères, il s'était fait *almamy* (commandeur des croyants) du Rip et a converti à l'islam les rois Lat Dior Ngoné Latyr Diop et Alboury Ndiaye, etc. Ils sont nombreux ces marabouts qui ont fait la guerre pour répandre l'islam. Mais, ils ont presque tous péri dans les mêmes circonstances c'est-à-dire tués par l'armée coloniale ou ont été tués par d'autres chefs non-islamisés comme pour Maba Diahou, tué par le roi du Sine Couma Ndofène Diouf.

[41] MARTY, Paul, *Etudes sur l'islam*. Tome 1 : *Les personnes*. Collection de la *Revue du Monde musulman*. Paris, Ernest Leroux, 1917, p. 7.

un *jihad* de l'âme comme l'appelle Cheikh Anta Mbacké Babou[42]. Ainsi, Malick Sy, fondateur de la tijaniyya à Tivaoune, Ahmadou Bamba (au départ, qadir) père de la muridiyya, Bounama Kounta, continuateur de la qadiriyya et Mouhammadou Limamou Laye de la layiniyya dans la presqu'île du Cap-Vert (en pays Lébou) vont polariser autour d'eux l'essentiel des musulmans sénégalais qui trouvent en eux, selon Paul Marty, des guides spirituels et des protecteurs devant qui les populations même « idolâtres » s'inclinent[43].

Le point commun à tous les marabouts postérieurs à el Hadj Omar Tall reste l'acceptation de vivre physiquement dans l'espace colonial et de jouer bien subtilement le jeu de l'administration tout en y tirant un certain bénéfice (prestige auprès des populations). En ce sens, ils ont participé par leurs prêches et *fatwa* à faire régner la paix, donc, à la consolidation du régime colonial. Seydou Nourou Tall a été très en avant dans cette collaboration active avec l'administration coloniale et avec le pouvoir postcolonial de Léopold Sédar Senghor[44]. Cette nouvelle attitude des marabouts est appelée par David Robinson le parcours d'accommodation[45]. Le pouvoir colonial acceptait de rehausser l'image des marabouts par des distinctions, des cadeaux, des visites de courtoisies, etc. Le système avait l'air de tellement bien fonctionner que le régime colonial enrôlera dans les effectifs de l'administration des subalternes (traducteurs, collecteurs d'impôts, chefs de cantons, etc.) et des militaires dont l'écrasante majorité est constituée de musulmans (dont des fils des chefs maraboutiques ont servi d'exemple pendant les deux Guerres) ; ce qui lui vaut l'appellation de politique islamophile comme on peut le lire dans cet extrait du texte de Paul Marty[46] :

> « Par sa politique militaire et diplomatique, Faidherbe avait asssuré, dans une certaine mesure, dès 1860, la pacification de la Basse-Mauritanie et du Fouta. C'est dans ces deux régions, les plus islamisées de notre empire ouest-africain, c'est dans ces peuples intelligents et batailleurs que lui et ses successeurs immédiats puiseront longtemps leur personnel d'administration et de diplomatie de l'expansion sénégalaise. La conquête de la colonie est partie de Saint-Louis, ville très islamisée, débouché des Musulmans maures de la rive droite et

[42]BABOU, Cheikh Anta Mbacké, *Le Jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal, Paris, Karthala, Coll. Hommes et Sociétés, 2011.*
[43]MARTY, Paul, *Op.cit*, 1917, p. 4.
[44]GARCIA, Sylvianne, « Al-Hajj Seydou Nourou Tall, "grand marabout" tijani. L'histoire d'une carrière (c. 1880-1980) ». Dans ROBINSON, David et TRIAUD, Jean-Louis (Dirs.), L*e temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française vers 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, pp. 247-276.
[45]ROBINSON, David, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie 1880-1920. Parcours d'accommodation.* Paris, Karthala, 2004, 414 pages.
[46] MARTY, Paul, *Ibid*. 1917, t.1, pp.9-10.

> toucouleurs de la rive gauche et c'est ce qui a trompé longtemps le commandement supérieur sur l'état religieux de l'intérieur. On a cru son degré d'islamisation l'égal de celui de la capitale ; on a abondamment usé d'auxiliaires maures, et surtout de leurs élèves et disciples toucouleurs et ouolofs ; on a conduit une politique outrancière d'islamophilie. Hier encore n'usait-on pas en Casamance des services des Mandingues musulmans pour administrer et assouplir les anarchiques et fétichistes Diolas ! ».

Confrontés à « l'insoumission » des populations majoritairement non-islamisées de Casamance, les administrateurs de la région, sous la bénédiction des gouverneurs, encouragèrent l'immigration de musulmans mandingues pour, disaient-ils, faire « évoluer » les populations qu'ils trouvaient « abâtardies par l'alcoolisme qui fonde leur personnalité rebelle [47]». Le choix de musulmans comme chefs de cantons en pays où l'islam était en situation très minoritaire rentre dans la même logique. La France a préféré faire la promotion de l'islam dit modéré en Casamance et a contribué, même si son succès est relativement récent, à islamiser une bonne partie des populations adeptes de religions du terroir.

En outre, les épreuves auxquelles sont soumis certains marabouts jugés plus ou moins réfractaires au système colonial n'ont fait qu'accroître « leur capital symbolique ». Par exemple, les deux exils de Ahmadou Bamba en Mauritanie et au Gabon ont nourri plusieurs légendes qui fondent les croyances et l'activisme mourides en ce sens qu'elles le rapprochent des prophètes, précisément de Mohamed lui-même[48].

Lorsque le Sénégal devient indépendant en 1960, le même système expérimenté par l'administration coloniale, qui s'est huilé au fil des temps, a été reconduit par le président Léopold Sédar Senghor.

---

[47]Les différents administrateurs de Basse et Moyenne Casamance ont eu du mal à se faire respecter par certaines populations. Jusque vers la fin de la deuxième Guerre mondiale, l'autorité française était mise à rude épreuve dans la région difficile d'accès où commencent les Rivières du sud.

[48] Beaucoup de Mourides croient que Bamba a prié sur la mer. Une légende dit qu'au moment de son exil vers le Gabon, il aurait installé sa natte sur l'océan et y aurait prié puisque le capitaine du navire lui aurait refusé la prière par-dessus bord. Ensuite, d'autres récits rapportent que les gardes pénitentiaires ont essayé de l'assassiner en l'enfermant dans une cellule de la prison de Mayombé (Gabon) avec un lion et un serpent qui, au lieu de s'en prendre à lui, devinrent inoffensifs. Ces récits s'inscrivent dans le cadre général de la production mythologique de personnages religieux, de héros fondateurs, etc. En Afrique de l'ouest, on rencontre des récits apparentés au sujet de personnages légendaires, mythiques ou de chefs religieux musulmans. Le personnage doit avoir vaincu des obstacles les plus féroces pour s'ériger au rang de héros civilisateur. Voir MANÉ, Idrissa, « Construction de l'autochtonie par la pensée symbolique : le cas du mythe baynounk de Ngana Sira Banna Biaye de Casamance (Sénégal) ». Dans DAUMAS, Maurice, *L'autochtonie. Figures et perspectives.* Presses Universitaires de Pau. 2015, pp.143-164.

1.3. Un soufisme porteur de dissidences

Les croyances et pratiques d'islam héritées des traditions ascétiques et mystiques appelées soufisme et réinterprétées par des cultures locales ont, en partie, favorisé l'émergence d'une autre voie notamment celle des ibadou du Sénégal. En fait, le soufisme a initié une démarche intellectuelle et spirituelle qui consiste, pour le musulman, à atteindre un niveau de perfection et de sainteté par le renoncement au monde matériel (*zuhd*) et par l'extase (*hâl, jadh*). Étant donné que les retraites de Mohamed au mont Hira (dans le Hedjaz) rapportées par les textes ne sont pas considérées comme des pratiques soufi, les chercheurs les font commencer au VIIIe siècle avec des précurseurs comme Hasan al-Basri (642-728) et Malik ibn Dinar (mort entre 744 et 748), etc.[49].

Après cette première génération de mystiques et ascètes, plusieurs autres figures apparaissent en tant que personnages clés du soufisme au-delà même des frontières du monde arabo-musulman donc en Afrique. Qu'ils aient fondé (ou pas) des écoles de jurisprudence ou des ordres religieux structurés dits confréries soufi, la démarche spirituelle et les écrits de chacun d'entre eux furent interprétés (de son vivant ou après sa mort) comme une voie qui conduit l'adepte vers Allah.

Ainsi, une véritable dévotion et des formes de culte entourent chacun des illustres personnages qui acquirent, pour certains, le statut de saints fondateurs de confrérie soufi ou *tarîqa*. Pour cela, des mausolées, bien souvent érigés pour recouvrir leurs tombes, font l'objet de visites (*ziara*) d'adeptes qui témoignent, par cette occasion, reconnaissance et fidélité au saint et rappellent, par leur pèlerinage en ces lieux, toute l'importance qu'ont ses enseignements et sa vie pour le musulman. Hormis les mausolées, tous les lieux de séjour réels (pendant des pérégrinations) ou supposés de ces saints deviennent des lieux de *ziara*.

Par ailleurs, si le système a eu le succès qu'on lui reconnait dans l'islam, c'est parce que, comme l'a noté Dermenghen[50], des recueils hagiographiques (sources écrites dont des traités de *tassawouf* et récits oraux) couvrent le saint d'un manteau prophétique. Il n'est jamais représenté comme un être ordinaire de par le fait qu'il ait triomphé face à de multiples adversités dont les plus fréquentes sont les tentations du monde matériel, les pièges d'*Iblis* et la férocité de certains animaux (lions, serpents, etc.).

[49] CHEBEL, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Paris, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, 2001 (1995), p. 395.
[50] DERMENGHEN, Émile, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, coll. L'Espèce humaine, 1954, pp.57-58.

Certains récits rapportent des rencontres du saint avec le prophète Mohamed mais aussi des voyages mystiques pour accomplir des prières à la Mecque ; parfois ils racontent qu'il a marché ou prié sur l'eau, etc.[51]. Tous les saints auxquels on attribue la fondation de tel ou tel autre *tarîqa* avaient un modèle en la personne même du Prophète de l'islam. Leurs continuateurs s'efforcent de leur ressembler et donc d'être comme le Prophète dont les hagiographies établissent qu'ils descendent du Prophète ou de sa famille. Ce faisant, ils renvoient à leurs adeptes une image de prophète et de sainteté mais parfois de faiseurs de miracles (en wolof, *kemtaan*).

Ainsi, dans le monde musulman, la figure du saint se diffuse. Au Sénégal, on en arrive à penser que la sainteté pourrait se transmettre par la filiation. Autour du saint « fondateur » de l'ordre (le cheikh des cheikhs), gravitent une figure principale souvent connue sous le nom de calife (général, s'il y a des califes de foyers secondaires) et des cheikhs secondaires, parfois semi-autonomes, qui reçoivent du calife la *baraka*, le *wird* (dans le sens de chapelet) et la mission de propagation des enseignements du fondateur. Par exemple, les grandes confréries soufi du Sénégal sont organisées, comme l'a montré Birane Wane, autour de quatre familles dont chacune descend du calife fondateur (pour la mouridiyya) ou continuateur (pour la tijaniyya et la qadiriyya) de la *tarîqa* qui est rattaché à la descendance de Mahomet[52]. Chaque famille entreprend une diffusion de la *tarîqa* par le biais de *cheikhs* eux-mêmes, à quelques exceptions près, descendants de la famille (proche ou élargie) du fondateur ou continuateur et donc dépositaire et distributeur de *baraka* (bénéfices religieux, bénédiction). Autour de la structure *tarîqa* fourmille une masse de disciples qui sont, eux, issus de toutes les couches sociales et caractérisés parfois par un attachement zélé au marabout (*cheikh*) et à aux enseignements du cheikh fondateur qui se confondent parfois aux œuvres du prophète Mohamed[53].

---

[51] Au Sénégal, on attribue à Ahmadou Bamba et à Seydina Limoulaye nombre de ce type de récits. Dans un texte fort intéressant, Amar Samb décrivait le pèlerinage mouride à Touba. Il releva des propos « de quelques fanatiques mourides ». « *Y a-t-il, demanda le marabout, parmi le genre humain l'égal de celui dont l'exil a duré 7 ans, 7 mois, 7 semaines, 7 jours, 7 heures, 7 minutes ? Bien sûr que non ! Ce saint marabout, ce Dieu du nom de Mbacké, dénoncé aux Toubabs (…) par un pauvre type fut convoqué un matin à Saint-Louis avec d'autres soi-disant marabouts par l'administration. Le gouverneur les réunit et les somma de quitter leur religion et d'abjurer leur foi. Tous, voyant les sévères gardes du gouverneur prêts à dégainer contre eux baïonnettes, obtempèrent aux ordres des autorités excepté Khadim Rassoul, serviteur de l'apôtre, qui refusa catégoriquement. Mais son refus lui fut dicté par l'ange Gabriel qui désormais ne le quittait plus jamais et qui l'assistait dans toutes ses épreuves* ». Lire SAMB, Amar, « Touba et son *magal* », *BIFAN*, tome XXXI, Série B, n°3, 1969, p.745.

[52] WANE, Birane, *L'islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle*. Thèse soutenue à l'Université Paris-Est, 2010, p. 3.

[53] Aujourd'hui encore, par de nombreux récits et croyances, les membres de la famille des cheikhs sont considérés comme descendants de la famille de Mohamed. Le président Senghor s'était attaché les faveurs de la confrérie mouride tout en montrant une sympathie pour les califes de la tijaniyya surtout par son amitié avec

Une telle organisation, outre le fait qu'elle a engendré des califats autonomes (foyers confrériques de moindre envergure comme Médina Gounass, Médina Baye…) au travers des querelles de succession au califat, est assise sur un système de relations sociales de dépendance entre le marabout (le guide spirituel et accessoirement temporel) et le *taalibe* (l'apprenant ou le disciple). Le *taalibe* doit faire montre d'une discipline exemplaire, d'un respect scrupuleux et d'une obéissance profonde à son marabout qui, en retour, lui doit bénédiction, protection (par la prière et contre l'État) et parfois nourriture mais, surtout, lui garantir la rencontre avec le saint fondateur qui est déjà dans les grâces d'Allah[54].

Par ailleurs, la descendance du saint fondateur ou continuateur de la confrérie soufi empêche l'accès au titre de calife aux *taalibe* qui ne sont pas issus de sa lignée sans que cela n'altère les relations de dépendance (*taalibe*-marabout) qui donnent corps à la structure confrérique soufi. L'idéologie de la confrérie en question, l'ésotérisme qui accompagne les pratiques d'islam des marabouts et les récits hagiographiques développés autour du saint fondateur qui font de lui un homme hors du commun et ami privilégié d'Allah, ont contribué à créer une croyance en l'existence de savoirs islamiques qui ne seraient réservés qu'aux mystiques et ascètes c'est-à-dire, aux grands cheikhs. Le *dikhr* (invocation, remémoration ou oraison) ou *wird* (temps de méditation, formules ou prières surérogatoires) mais aussi le respect d'un certain nombre d'obligations dont la fidélité aux enseignements du cheikh, le renoncement aux choses mondaines (par une forme de retraite spirituelle) ne semblent donc pas suffire pour être un *wali-Allah* (ami d'Allah, saint homme) et même pour être cheikh dans les confréries soufi au Sénégal.

Par conséquent, l'ésotérisme, les retraites spirituelles, les chants religieux, le culte des saints qui caractérisent les croyances et pratiques soufi ont créé dès les origines du soufisme des querelles et des mises à mort d'ascètes et de mystiques dont la plus célèbre des victimes connues est Mansour al-Hallaj, exécuté (au nom de l'orthodoxie islamique) pour hérésie en

---

Seydou Nourou Tall. Malgré quelques relations heurtées entre le pouvoir de Senghor et Cheikh Tidiane Sy, puis de Diouf et Moustapha Sy, tous deux petit-fils de Malick Sy « calife continuateur » de la tijaniyya au Sénégal, les rapports entre le pouvoir socialiste de Senghor puis de Diouf sont restés pacifiques à tel point qu'entre les deux tours de l'élection présidentielle de 2000, le calife général Cheikh Ahmed Tidiane Sy appela les disciples de sa confrérie à voter pour le Président-candidat Abdou Diouf.

[54] Jean Schmitz identifie deux formes de « manipulation symbolique de la parenté ». La première est « la substitution du maître (*ceerno* en pulaar)- enseignant coranique puis *cheikh al-tarqiya*- au père biologique qui lui confie son enfant en vue de son apprentissage coranique. À travers le long parcours de l'apprentissage et de l'initiation, le maître opère une sorte de procréation spirituelle du disciple, où la femme est absente, et qui est symbolisée par le souffle ou la salive. La seconde, qui concerne l'alliance et peut se penser en continuité avec la première, est la transmission de la *baraka* du guide spirituel, ou *shaykh al-tarqiya*, à son disciple préféré à qui il donne sa fille en mariage. Dans ce cas, l'alliance supplante la filiation naturelle puisque, devenu beau-fils, le disciple se substitue au(x) fils biologique(s), ce qui provoque rivalité et souvent haine entre eux. » Lire SCHMITZ, Jean, « Cités incomparables : polis, médina, cités-États africaines. Dans PIGA, Adriana (dir.), *Op.cit.* 2003, p. 53.

922 sous les ordres du calife abbasside de Bagdad al-Muqtadir[55]. La quête d'une vie spirituelle débordant d'un amour divin (Ghazali, mort en 1110) ou d'une contemplation des signes de Dieu jusqu'à l'extase (Ibn Arabi, mort en 1240), ou encore la fusion avec Dieu (al-Hallaj, tué en 922) ont été qualifiées d'hérésies par des califes influencés par les débats doctrinaux portant sur la question du retour à l'orthodoxie[56].

Les querelles théologiques et politiques des IX-XIIIe siècles ont eu des prolongements dans le temps et influencent, d'une façon ou d'une autre, les actualités d'islam. Au Sénégal, pays où le soufisme s'est bien installé en donnant naissance aux confréries, les querelles ont pris la forme de critique contre, non seulement, les fondements mêmes du soufisme mais surtout contre les pratiques et le fonctionnement des confréries qui s'en réclament. Les termes *bid'a* (innovation blâmable) et *chirk* (associer à Allah les saints ou des divinités autres que lui) sont connus depuis quelques années comme marqueurs de cette critique de l'islam des confréries soufi par d'autres musulmans qui, tout en remettant à l'ordre du jour les débats théologico-juridiques des premiers moments de l'islam, s'affichent ouvertement comme non ou anti-soufi. À ces griefs sur les fondements de l'islam chez les soufi, il y a d'autres éléments à prendre en compte pour comprendre l'apparition et l'affirmation au Sénégal d'un islam contestant les confréries soufi. Il s'agit des relations entre les cercles politiques et les marabouts.

1.4. Du rapport au politique à l'anti-soufisme

Il règne une certaine confusion entre des marabouts censés incarner un désintérêt pour le monde matériel et des décideurs politiques. En effet, la politique inaugurée par l'administration coloniale pour vivre en bonne intelligence avec les dignitaires musulmans a été certes redéfinie, mais perpétuée dans son esprit, après l'indépendance par les nouvelles autorités politiques du Sénégal. Ainsi, dans l'État sénégalais déclaré laïque, les relations entre le spirituel, qu'ont en charge les marabouts, et le temporel, dont la gestion échoit à des professionnels de la politique, ont certes parfois connu des frictions mais elles ont été, d'une façon générale, empreintes d'un pacifisme et d'une collaboration voire même d'une complicité dans laquelle Daniel Cruise Obrien et nombre d'observateurs de la vie politique et

[55] MASSIGNON, Louis, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975. Voir aussi AYOUCH, Soraya, « La passion de Husayn Mansûr Al-Hallaj », *Topique,* « L'Esprit du temps », 2010/4 (n° 113), pp. 133-147. Consulté le 20 février 2017. DOI 10.3917/top.113.0133.

[56] MBACKÉ, Khadim, *Orthodoxie et Hétérodoxie dans la pensée religieuse de l'islam*. Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2014.

sociale voient les fondements du contrat social sénégalais[57]. Abdou Salam Fall voit à travers ces types de relations entre confréries suffi et pouvoirs politiques une forme de compromis où les parties trouvent leur compte. Les pouvoirs politiques se consolident avec la paix sociale que leur garantissent les marabouts et ces derniers gagnent en prestige auprès de leurs disciples.

> « La logique clientéliste qui caractérise ces communautés religieuses et culturelles justifie le fait que les *xalif* des branches confériques se mettent au premier plan face au pouvoir étatique afin de monnayer, […] leur représentativité et leur influence sur leurs *taalibe*. Ainsi, ces marabouts collaborent sans intermédiaires avec l'État, accroissant leurs ressources et offres à l'intention de leurs disciples. Le pouvoir étatique favorise la multipolarité confrérique qui est un des moyens efficaces de contrôle sur les groupes socioculturels et religieux, partenaires de choix dans l'optique de la préservation de l'ordre social dominant, compromis urbain garant de son pouvoir hégémonique [58]».

Pour illustrer ces liens, on pourrait prendre, à titre d'exemple, quelques appels spectaculaires de grands marabouts à voter pour tel ou tel autre candidat aux élections présidentielles ou locales. Le Président Senghor s'était, par exemple, attaché les faveurs de la confrérie mouride tout en montrant une sympathie pour les califes de la tijaniyya surtout au travers de son amitié avec Seydou Nourou Tall. Les moments de heurts entre le pouvoir de Léopold S. Senghor puis de Abdou Diouf respectivement avec Cheikh Tijan Sy et Moustapha Sy, tous petit-fils de Malick Sy, « calife continuateur » de la tijaniyya au Sénégal, n'ont pas coupé les liens entre le pouvoir politique socialiste et le califat tijane[59]. De même, les distances prises par le Président Abdoulaye Wade à l'égard de cette même famille religieuse au profit de l'affichage ostentatoire de son affiliation à la mouridiyya ont certes installé un malaise mais n'ont pas conduit à des conflits ouverts entre le calife et le président.

Mais, si les élites politiques et les marabouts en tirent un profit, comme nous venons de l'évoquer, les relations clientélistes ont des conséquences non négligeables sur le champ islamique. En effet, le soutien de marabouts à tel ou tel autre homme politique, l'implication

[57] CRUISE-OBRIEN, Daniel, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve ». *Politique Africaine*, n°45, avril 1992, pp. 9-20.
[58] FALL, Abdou Salam, « Les liens religieux confériques, réseaux privilégiés d'insertion urbaine à Dakar ». Dans Piga, *Op.cit*, 2003, p.330.
[59] SAMSON, Fabienne, *Les marabouts de l'islam politique : le dahiratoul Moustarchidina wal moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique*. Paris, Karthala, coll. Hommes et sociétés, 2005.

de certains jeunes marabouts en politique, le silence assourdissant des califes généraux lorsqu'une bonne partie des Sénégalais attend qu'ils se prononcent sur des sujets politiques graves, les revirements de certains d'entre eux lorsque le candidat soutenu perd le pouvoir comme, en 2000, le cas du calife général de la tijaniyya Mansour Sy (qui avait appelé ses disciples à voter pour le Président candidat Abdou Diouf), les enveloppes d'argent qui sont distribuées par les politiques lors des nombreux événements religieux, etc., sont autant d'éléments qui ont de fil en aiguille conduit nombre de Sénégalais à formuler des critiques ouvertes à l'égard des ordres soufi et à se montrer favorables à un autre type d'islam. L'alternance politique connue par le Sénégal en 2000, la démarche « wadienne » qui avait presque fait de Touba le lieu des décisions d'État et l'apparition dans le champ politique de nombreux marabouts politiciens ont écorné l'image du guide religieux soufi auprès d'une frange instruite de la population. Cette confusion accentuée entre politiques assimilés à des prédateurs de ressources publiques et religieux soufi dont certains affichent un luxe ostentatoire au milieu d'une population de disciples majoritairement pauvres, alors qu'ils n'exercent pour la plupart aucune profession pourvoyeuse d'aussi conséquentes fortunes, a donné une légitimité aux discours islamiques dissidents et favorisé l'affirmation de mouvements anti-confréries soufi dont les ibadou.

Notons que l'alternance politique est précédée d'une ouverture au « multipartisme intégral » décrété par le Président Diouf en 1993 et d'un élargissement de certaines libertés notamment pour la presse. Ainsi, les émissions religieuses s'ouvrent à des prêcheurs qui n'appartiennent pas aux cercles soufi même s'ils ne lancent pas systématiquement de diatribes contre les marabouts[60]. En résumé, le contexte était favorable à la diffusion d'un autre islam, celui que portent ceux que les Sénégalais appellent ibadou.

Au-delà de cette tendance anti-confrérie soufi, il y a ce que Fabienne Samson[61] identifie, en partant de la « défaite des *ndiguel* », à des processus d'individualisation politique des disciples; donc de distinction du politique et du religieux et de renvoie des religieux à la stricte mission spirituelle des marabouts.

[60] Nous reviendrons sur ce point dans les développements ultérieurs.
[61] SAMSON, Fabienne, *Op.cit*, pp. 326-343.

2. Réforme de l'islam : continuité et rupture

De l'intérieur des religions, lorsqu'il est question de réformes, c'est rarement pour traduire un effort d'adaptation des principes religieux, et des pratiques rituels qu'ils commandent, aux évolutions sociales caractéristiques de la modernité. Il s'agit bien souvent d'un retour à un ordre religieux et moral antérieur que les porteurs de la réforme se représentent plus conforme à la parole divine, aux enseignements de leur prophète.

Sous cet angle, l'idée de réforme comme invitation au retour à l'orthodoxie traverse toutes les religions à des époques diverses dès lors que le repère (l'âge d'or) et les contenus religieux à réformer peuvent être fixés de l'intérieur par les porteurs du projet. Mais, il arrive que ceux qui appellent à un retour à l'orthodoxie n'appartiennent pas (ou plus) à la communauté qu'ils rappellent à l'ordre en critiquant la doctrine, les croyances et pratiques religieuses qu'ils se représentent (désormais) comme hérétiques ou égarées.

Au Sénégal, la réforme de l'islam dont les ibadou sont, à l'évidence, porteurs n'est pas la première tentative d'impulsion d'une orthodoxie islamique dans l'histoire sous-régionale. Mais, elle se matérialise par une remise en cause radicale de nombre de croyances et pratiques d'islam consacrées dans le soufisme et dans les confréries musulmanes locales qui s'en réclament.

À travers ce chapitre, nous tenterons d'aborder la question de la réforme en remontant brièvement l'histoire ouest-africaine afin de voir les lignes de continuité et de rupture. Puis, nous essayerons de montrer des profils d'acteurs du réformisme islamique avant de relever les conséquences des idées de réforme ibadou sur l'islam des confréries soufi.

2.1. Réformer l'islam dans l'histoire ouest-africaine

Dans le territoire de l'actuel Sénégal, des tentatives de réforme de l'islam ont eu lieu antérieurement à la seconde moitié du 20e siècle ; période communément retenue comme ayant vu apparaître le réformisme au travers de quelques personnes et de mouvements associatifs contestant des pratiques et croyances musulmanes. Mais, il est difficile de caractériser avec précision ces anciennes tentatives de réforme islamique qui, somme toute, ne semblent pas du même registre que celles d'aujourd'hui si l'on en croit les renseignements tirés des chroniques connues des auteurs arabes ou arabophones et des récits de voyage des navigateurs et commerçants européens.

En plus, deux facteurs rendent complexe l'essai de périodisation et de rapprochement avec le réformisme ibadou. Le premier est lié au fait que l'islam s'est diffusé, comme l'avons déjà souligné, dans une version malékite à partir de laquelle naîtront et se développeront les ordres soufi en Afrique de l'ouest. Le second est relatif au brouillage notionnel qui laisse penser que tous les mouvements confusément qualifiés (ou qui se disent) de djihadistes, islamistes, réformistes, radicalistes, intégristes, salafistes ou encore fondamentalistes renverraient à un seul et même type d'islam ; celui qui s'oppose (ou qu'on oppose) au soufisme et aux voies mystiques qui en sont issues. Or, le mouvement des Almoravides (XIe s.), les partisans de Nasr el-Din (XVIIe s.), les almamy Toroodo (XVIIIe s.), ou encore les djihads du XIXe siècle, etc., avaient pour chefs des soufi d'obédience qadir ou tijane, etc., comme le note Paul E. Lovejoy[62].

> « Nombre de membres de l'élite djihadiste ont beaucoup écrit, étudié, puis enseigné dans des centres d'études islamiques à travers l'Afrique de l'Ouest, qui étaient associés à la confrérie soufi, ou tariqa, soufi de qaadir. Les principaux dirigeants djihadistes de la Sénégambie ont étudié au centre islamique de Pire Saniakhor dans le Cayor, où Demba Fall et ses descendants ont instruit les dirigeants musulmans qui ont mené le djihad dans la vallée du Sénégal et ailleurs[63] ».

De même, les guerres dites saintes d'islamisation (el Hadj Omar Tall, par exemple) et les différents mouvements de résistance, de lutte contre la colonisation ou pour un élargissement des droits des citoyens musulmans n'étaient pas anti-soufi[64].

---

[62] Sous l'impulsion du prédicateur malikite Abdullah ibn-Yassin, les Almoravides conduits par Yahya ben-Omar ont effectué, au milieu du XIe siècle, de nombreuses attaques entre le Sud du Maroc et le Nord du Sénégal. Ils étaient porteurs d'une réforme d'islam par laquelle ils entendaient imposer un retour à l'orthodoxie pour les populations islamisées mais qui, selon eux, s'étaient éloignées de la religion en adoptant des croyances et pratiques imprégnées des religions du terroir. Donc, ces campagnes menées, certes au nom de l'islam, n'étaient pas anti-soufi puisque le prédicateur en question était lui-même un malékite aux orientations soufi. De même, les auteurs de la révolution Toroodo sous l'égide de Souleymane Baal et Abdel Kader Kane n'étaient pas hostiles au soufisme dont ils faisaient partie. Voir les travaux de LEVTZION, Nehemia. *Ancient Ghana and Mali*. Londres, Methuen, 1973; LEVTZION, Nehemia et POUWELS, Randall L. (dirs.), *The History of Islam in Africa*. Ohio University Press, 2000.

[63] LOVEJOY, Paul E. « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIIIe-XIXe siècles », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n°128, 2015. Consulté le 02 décembre 2015. URL : http://chrhc.revues.org/4592

[64] Roman Loimeier assimile ces premiers mouvements au réformisme. Il cite Ahmad Ndiaye Hann, Muhammad Seck et Ndiaye Sarr parmi les personnages qui étaient à l'avant-garde de la lutte pour les droits civils des musulmans dans l'espace des Quatre Commune de citoyenneté française au Sénégal (Saint-Louis, Dakar, Gorée et Rufisque). Ces personnes inspireront ou seront à l'origine de mouvements tels l'Union fraternelle des pèlerins musulmans de l'Afrique occidentale française (AOF) créée en 1922 et la Brigade de la Fraternité du Bon Musulman fondée en 1934. Mais ces personnages et les mouvements qu'ils ont mis place ou auxquels ils ont

Par conséquent, les termes « islamisme », « djihadisme » ou encore « réformisme » posent plus de problèmes qu'ils n'en résolvent lorsqu'il faut distinguer les soufi des partisans d'islam non ou anti-soufi, comme les ibadou du Sénégal. C'est ce que démontre Ousmane Kane dans sa genèse de l'islamisme en Afrique de l'ouest[65].

En résumé, si on considère l'islam non soufi, (que les Sénégalais appellent ibadou) comme relevant du réformisme, alors, il s'agit d'un phénomène qui s'inscrit dans la continuité de mouvements plus anciens que ceux dont nous parlions plus haut. Si, au contraire, nous le prenons pour un islam qui s'oppose au soufisme (ou qui le combat), alors, nous pouvons penser à une tendance plus récente et nous accorder avec quelques chercheurs qui datent ses débuts vers le milieu du XXe siècle. Cette deuxième hypothèse semble mieux rendre compte de la réalité historique; en tout cas, elle fait consensus. La différence s'observe selon que l'appel au retour à l'orthodoxie s'opère de l'intérieur (réformisme soufi) ou de l'extérieur (réformisme ibadou).

2.2. Les précurseurs du réformisme ibadou

La littérature scientifique sur la question ibadou met en lien l'émergence d'un islam anti-soufi et le retour d'étudiants ou de pèlerins subsahariens d'Afrique du Nord ou des États du Golfe, en l'occurrence de l'Arabie Saoudite. Mouhamed Moustapha Kane dit à ce propos que « *durant les années 1930, les autorités françaises avaient senti une influence moyen-orientale, inspirée par le wahhabime, se frayer un chemin en Afrique subsaharienne dont l'islam dit noir était supposé peu dangereux parce que virtuellement séparé de l'influence des perturbations politiques*[66]». Il faut néanmoins éviter toute généralisation qui pourrait conduire à penser que tous les étudiants ayant séjourné dans ces régions ou les pèlerins revenaient convertis à un islam anti-soufi. Nous savons que les confréries musulmanes sénégalaises ont eu une grande partie des quotas de bourses octroyées par les pays du Golfe et d'Afrique du nord. Qu'ils soient rentrés avec des idées réformistes, cela ne fait pas de doute. Mais, pour l'essentiel, ils sont restés fidèles à leurs confréries soufi d'origine (certes, avec des idées nouvelles) alors que d'autres ont rompu radicalement toute affiliation confrérique à leur retour

adhéré ne semblaient pas s'opposer au soufisme ni remettre en cause les ordres confrériques en consolidation. Lire LOIMEIER, Roman, « De la dynamique locale des réformismes musulmans. Études biographiques (Sénégal, Nigéria et Afrique de l'Est) ». Dans GOMEZ-PEREZ, Muriel (dir.), *Op.cit.* 2005, pp.29-47.

[65] KANE, Ousmane, « L'islamisme, d'hier et d'aujourd'hui. Quelques enseignements de l'Afrique de l'ouest ». *Cahiers d'études africaines*, 2012/2 N° 206-207, p. 550.

[66] KANE, Mouhamed Moustapha, « La vie et l'œuvre d'al-Hadjj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la "Révolution al-Fallah" ». Dans ROBINSON, David et TRIAUD, Jean-Louis (éd.), *Op.cit.*1997, p.440.

au Sénégal. C'est de cette dernière catégorie qu'émergent quelques précurseurs de la réforme ibadou de l'islam. Par la création d'associations et de réseaux d'écoles mais aussi la construction de mosquées et une rhétorique différente, ils ont impulsé une dynamique de prédication qui se perpétue en se réinventant jusqu'à nos jours. Nous ne retiendrons ici, à titre d'exemples, que deux d'entre eux, en l'occurrence Mahmoud Ba (1905-1978)[67] et Cheikh Touré (1925-2005)[68].

Le premier, après un pèlerinage par voie terrestre puis maritime (traversée de la mer rouge), a séjourné en Arabie Saoudite de 1928 à 1940; douze années au cours desquelles il fit des études à l'école primaire Al Vorabia puis dans les établissements de l'enseignement supérieur d'Essoli et de Madrasatoul Fallah[69]. De retour d'Arabie Saoudite, selon Mouhamed Moustapha Kane, il a su diffuser les idées d'un islam affranchi de certaines pratiques et croyances de l'islam soufi (nous y reviendrons) dans un contexte politico-religieux hostile à de telles orientations; le pouvoir colonial et les ordres maraboutiques travaillant à consolider l'islam soufi. En introduisant de nouvelles méthodes dans l'enseignement arabo-islamique et en modifiant les rapports de l'apprenant (*taalibe*) au maître coranique, donc au savoir, Mahmoud Ba bouscule des codes et menace les bases symboliques et le système économique qui font la puissance des grands marabouts soufi.

En fait, Mahmoud Ba considère, d'après M. M. Kane, que « *les ulamas sont les héritiers des prophètes et comme tels, leur devoir est de combattre l'ignorance; l'enseignant doit se considérer comme le premier facteur dans l'éducation de l'enfant; enfin, le statut d'apprenant (du coran) est incompatible avec celui de mendiant*[70] ». Suivant cette logique, il déploie son œuvre dans l'enseignement par la création d'un réseau important d'écoles et par la prédication en faisant construire ou en aidant à bâtir des mosquées. La première école, Vorabia (en mémoire à son école primaire d'Arabie Saoudite), est fondée dans son village Djowol Worgo (rive gauche du fleuve Sénégal) en 1941. Deux années après, il la transfère à Dakar sous l'appellation al-Fallah puis il en crée une autre à Kayes dans l'actuel Mali qui deviendra l'épicentre de son activité de prédication et d'enseignement en Afrique de l'ouest

[67] Ce personnage a fait l'objet d'une étude hagiographique et de quelques travaux d'étudiants que Mouhamed Moustapha Kane intègre dans son analyse biographique. KANE, Mouhamed Moustapha, *Ibid*, 2012, pp. 431-465.
[68] LOIMEIER, Roman, « Cheikh Touré. Un musulman sénégalais dans le siècle. Du réformisme à l'islamisme » dans KANE, Ousmane et TRIAUD, Jean-Louis, *Islam, islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala-IREMAM, 1998, pp.155 -168.
[69] Il obtient des diplômes (*ijaza*) en sciences islamiques et en rhétorique et acquière en même temps un statut d'érudit et des compétences de grand pédagogue qui lui confèrent une légitimité et une notoriété dès son retour. KANE, Mouhamed M., *Ibidem*.
[70] KANE, Mouhamed M., *Ibib*, 2012, p. 442.

puis du centre[71]. L'institution al-Fallah sera, malgré les difficultés, un succès remarquable qui lui a permis de créer ou de contribuer à réaliser, d'après les estimations de M. M. Kane, 76 écoles (dont 31 au Sénégal) et 81 mosquées (dont 49 au Sénégal) en Afrique de l'ouest et du centre[72]. À la tête de son réseau d'écoles et fort de son carnet d'adresses où se confondent hommes politiques et mécènes africains et arabes, Mahmoud Ba, devient un pilier de la « prédication wahhabi » qui lui a valu à partir de 1954 des ennuis avec les forces maraboutiques soufi et l'administration coloniale. En 1956, il crée, avec des proches, l'association dénommée Mouvement culturel et social musulman qui deviendra en 1960 le Mouvement al-Fallah pour la culture islamique salafiyya[73]. Dès 1962, il devient un inspecteur de l'enseignement arabo-islamique de l'État mauritanien jusqu'à sa mort. M. M. Kane retient de lui :

> « Un homme qui a consumé ses forces, son intelligence et ses jours à réaliser un idéal avec une abnégation rarement égalée, puisque malgré les sommes énormes de pétrodollars qui lui sont passés entre les mains, il mourut sans laisser de fortune ayant tout investi dans une action culturelle que ses nombreux fils et disciples – auxquels il a légué sa passion – continuent de développer[74] ».

Quant à Cheikh Touré, il a fait ses études entre le Sénégal, la Mauritanie et l'Algérie (où il arrive grâce à une bourse d'étude supprimée juste après)[75]. Même si ses parents étaient affiliés à la confrérie tijane de Tivaoune, il choisit une autre voie après avoir été au contact des idées de prédicateurs comme l'égyptien Muhammad Abdou (1849-1905), l'afghan Jamel Eddine al-Afghani (1838-1897) mais aussi ses enseignants de l'institut d'Abdul Hamid Ben Badis (1890-1940) de Constantine et l'Association des Ulama Algériens qui ont réussi à discréditer les soufi d'Algérie pour leurs liens, supposés ou réels, avec la colonisation française. Il a confié à Loimeier avoir fondé à Saint-Louis sa première « école arabo-islamique » en 1952 après avoir obtenu son brevet d'études franco-arabes à l'Institut d'études islamiques de Boutlimit en Mauritanie[76]. La même année, il transfère ses activités à Dakar

[71] Mouhamed Moustapha Kane, note que le transfert de ses activités à Dakar est lié au fait qu'il avait fini par s'attirer les suspicions du pouvoir colonial par l'accroissement du nombre de ses élèves et par ses méthodes d'enseignement révolutionnaires. KANE, Mouhamed Moustapha, *Ibid*, p. 444.
[72] KANE, Mouhamed Moustapha, *Ibid*, p. 462.
[73] GOMEZ-PEREZ, Muriel, « Associations islamiques à Dakar ». Dans KANE, Ousmane et TRIAUD, Jean-Louis, *Op.cit.*, 1998, p.143.
[74] KANE, Mouhamed Moustapha., *Op.cit*, p. 464.
[75] Voir l'exposé de FROELICH, Jean-Claude, « Le réformisme de l'islam en Afrique noire ». *Revue de la Défense Nationale*, n°187, 1961, pp. 77-91.
[76] LOIMEIER, Roman, *Op.cit*, p. 157.

d'où il partira en Algérie le 1er juin 1952 avec une bourse d'étude. Rapatrié, avec d'autres étudiants (dont Alioune Diouf, premier *amîr* de la Jama'atou Ibadou Rahmane) au Sénégal en Mars 1953, Cheikh Touré fonde la même année, avec de proches amis, l'Union Culturelle Musulmane (UCM) en s'inspirant de modèles associatifs algériens (précisément la Jama'atoul ulama). Il présidera, selon Muriel Gomez-Perez, l'U.C.M. de 1954 à 1959[77]. Comme Mahmoud Ba, Cheikh Touré crée, avec ses amis, un réseau d'écoles disséminées dans le pays (Dakar, Thiès, Kaolack, Saint-Louis) pour l'enseignement arabo-islamique où sciences religieuses, mathématiques, histoire, géographie, sciences naturelles, etc., sont enseignées suivant une pédagogie réinventée et similaire à celle déployée par Mahmoud Ba d'al-Fallah[78]. Il s'attirera la colère de certains cheikhs soufi surtout de la tijaniyya après la publication en 1957 de son livre *Afin que tu deviennes croyant*, réédité en 1990 sous le titre provocateur *Le vrai et le faux, l'islam au Sénégal*[79]. L'U.C.M. eut des sections en Côte d'Ivoire, en Guinée, au Mali, en Haute Volta, au Libéria et au Ghana. Des délégations de ces sections l'ont porté à la tête de l'U.C.M. fédéral au premier congrès fédéral de Dakar (22-25 décembre 1957). Cette dynamique fédérale est sapée par les différents gouvernements au pouvoir à partir de 1960[80]. Comme Mahmoud Ba, Cheikh Touré rentre dans les services de l'État sénégalais grâce au Président d Conseil Mamadou Dia, lui-même favorable à une réforme de l'islam[81]. La chute de ce puissant allié le laisse seul face aux hostilités des marabouts qui ne lui ont visiblement pas pardonné ses critiques et son œuvre de réforme de l'islam au travers d'une orientation non soufi[82]. C'est finalement la politique qui nuira durablement à son action puisque l'U.C.M. du Sénégal va éclater avec la démission collective de la section du Cayor (région de Thiès) qui reprochait à la direction ses accointances avec le pouvoir de Léopold S. Senghor et les marabouts[83].

En résumé, au travers des péripéties, et surmontant les obstacles par la négociation, la ruse ou l'affrontement, Mahmoud Ba et Cheikh Touré ont mis en place une *Da'wa* porteuse au travers d'associations et d'écoles arabo-islamiques. Ces outils (écoles et associations) leur ont servi de tribunes à partir desquelles ils se sont adressés durant toute leur vie militante aux musulmans qui leur étaient proches mais aussi à ceux qui leur étaient hostiles dans les confréries soufi. Les associations al-Fallah et U.C.M. ont connu, malgré tous les obstacles, un

[77] GOMEZ-PEREZ, Muriel, *Op.cit*, pp.138-140.
[78] LOIMEIER, Roman, *Op.cit*, p.159.
[79] LOIMEIER, Roman, *Ibid*, pp.159-160.
[80] LOIMEIER, Roman, *Ibidem*.
[81] DIA, Mamadou, *Mémoire d'un militant du Tiers-monde*, Paris, Publisud. Coll. Les Témoins de l'histoire, 1985.
[82] LOIMEIER, Roman, *Op.cit*, pp.162-163.
[83] Documents personnels offerts en copie par la direction de la JIR à la suite de l'entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Abdoulaye L. et Moussa D.

succès et ont surtout servi de modèles à de nombreux acteurs et mouvements de prédication et de diffusion de l'islam non-soufi plus tard appelé ibadou.

Mais, nous y reviendrons plus en détails, des problèmes internes vont conduire un groupe, surtout de la section Cayor (Thiès) de l'U.C.M., à faire sécession et à créer le mouvement islamique Jama'atou Ibadou Rahmane dont les membres ont choisi de se nommer ibadou. Les succès obtenus par ce mouvement dans l'espace religieux et médiatique sénégalais a fait appeler ibadou tout musulman sénégalais qui affiche des signes apparents (pratiques vestimentaires) et une conduite socioreligieuse (empreinte d'un certain rigorisme) proches de ceux des membres de cette association. Ce faisant, la JIR offre un nouveau souffle à la dynamique de l'islam non-soufi portée par différents acteurs, membres de diverses associations (au-delà de celles déjà citées) qui appellent à une purification de l'islam par un retour ce qu'ils appellent « l'islam authentique ».

2.3. Profils d'acteurs et cadres du travail islamique ibadou

Même si elles ont été mises à l'épreuve par les indépendances des territoires ouest-africains, les luttes internes et les stratégies de récupération politique, al-Fallah et l'U.C.M. n'ont pas disparu du paysage islamique sénégalais[84]. Elles existent encore en tant qu'associations et gèrent des réseaux d'écoles franco-arabes et des mosquées à travers le Sénégal et dans la sous-région. Les innovations introduites par les membres de ces organisations dans le « travail islamique » notamment dans l'enseignement (pédagogie et programme), le prêche, la collecte et la redistribution de la *zakat* (aumône légale), etc., proposent une image d'acteurs au « service exclusif d'Allah » qui s'oppose à celle d'autres acteurs qui profiteraient d'un système qu'ils ont contribué à mettre en place et à pérenniser.

Ainsi, le « travail » pour une « société véritablement islamique » déborde, surtout à partir de la fin des années 1970, les limites de ces deux associations pionnières. On observe, peu à peu, non seulement l'accroissement du nombre d'associations et de militants d'un islam non ou anti soufi mais aussi une diversification du profil des acteurs et des lieux d'organisation et de légitimation de la « *da'wa salafiyya* ». Donc, si, comme nous le faisions remarquer à la suite d'autres chercheurs, que les premières expériences connues de cet islam ont été l'œuvre d'étudiants sénégalais rentrés des pays du Golfe ou d'Afrique du Nord, peu à

[84] Pour FROELICH, Jean-Claude, « les liens qui unissent le réformisme au panarabisme », « l'observation stricte du droit coranique » que prône le réformisme, « le souvenir des raids esclavagistes venus de l'Est ou du Nord », un « certain racisme arabe » et « enfin un sentiment naissant de fierté nationale africaine » ont été les principaux freins aux succès de l'U.C.M. FROELICH, Jean-Claude, *Op.cit.*, p.81.

peu, le milieu engendre d'autres militants à l'image certes des précurseurs reconnus comme Mahmoud Ba et Cheikh Touré mais aux trajectoires différentes. Il est vrai que tous ont des points communs dont le fait d'œuvrer pour l'adoption d'un islam dépouillé des croyances et pratiques soufi.

Mais, à la différence des premiers militants formés d'abord dans les *daaras* soufi au Sénégal puis dans les établissements étrangers, les militants continuateurs de la *da'wa salafiyya* ont pour beaucoup la particularité d'avoir étudié dans les écoles et instituts islamiques sénégalais créés sur des modèles de l'enseignement islamique de certains pays du Golfe et d'Afrique du nord.

En fait, parmi les milliers d'élèves sortants des études primaires et en quête de « savoirs islamiques authentiques », seule une minorité (2% d'après Mouhammad Ahmad Lo[85]), a l'opportunité de partir du Sénégal pour des études supérieures. Donc, à côté d'une minorité de diplômés des pays arabo-musulmans, un nombre important des « Gens de la Tradition et du principe communautaire sunnite » (*ahl al-sunna wal jama'a*) est formé au Sénégal dans les établissements secondaires et supérieurs d'enseignement des sciences islamiques. Et, en tant que produits locaux de la *minhaj al-salaf* (la voie des pieux devanciers), ils offrent un profil de prédicateurs, d'enseignants ou d'agents de services divers qu'il faut distinguer du lot de ceux formés par des maîtres saoudiens, tunisiens, algériens, égyptiens, soudanais...[86]. La multiplication d'écoles qui couvrent tout le cursus, des études primaires à l'enseignement supérieur en passant par le moyen-secondaire, permet aux parents réceptifs aux discours des « *ahl as-sunna* » d'envoyer leurs enfants dans leurs établissements plutôt que dans les écoles coraniques tenues par des marabouts soufi. Cela a permis d'avoir aujourd'hui des personnes qui ne connaissent l'enseignement soufi qu'au travers de ce que leur en disent les textes et l'environnement religieux sénégalais.

Même si cela ne suffit pas à l'expliquer, les attitudes divergentes des ibadou à l'égard des marabouts soufi sont influencées par les écoles fréquentées et le cursus suivi. Tout compte fait, on observe une diversité de profiles d'hommes et de femmes dont certains sont partisans

[85] Nous avons essayé de le rencontrer lors de mon séjour d'enquêtes à Dakar mais, pris par son agenda surchargé, nous n'avons pas réussi à obtenir un entretien. Nous l'avons juste vu dans son université quelques minutes avant qu'il parte à bord d'un véhicule. Nous avons pu retrouver un entretien qu'il a accordé à un animateur du site « Le message de l'islam », un portail internet d'information et de prédication islamique plurilingues basé à Riyad en Arabie Saoudite https://www.youtube.com/watch?v=31VlzNZCOZs Consulté le 15 mai 2016.

[86] Parmi les instituts qui ont fait preuve en la matière nous citerons la Faculté Africaine des Études Islamiques créée en 2001 dont les locaux sont érigés à Pikine (un des quatre départements de la région de Dakar) avec des financements acquis auprès de riches donateurs locaux et saoudiens. Muhammad Ahmad Lo, le concepteur et recteur, retrace lui-même l'historique du projet https://www.youtube.com/watch?v=31VlzNZCOZs. Consulté le 15 mai 2016.

d'un rejet systématique voire d'un combat contre les soufi, d'autres plus conciliants adoptent une posture de négociation et « d'infiltration » des milieux confrériques au travers de leurs mosquées pour transformer « leur islam » de l'intérieur. L'homogénéisation des comportements islamiques par le biais des associations cache mal les différences internes à chaque mouvement. Les associations sont certes des espaces d'encadrement de l'action de la *da'wa* mais certains membres affichent leurs différences par le paraître et d'autres s'illustrent par leurs discours farouchement anti-soufi... Donc, il ne faudrait point penser que les membres des différentes associations[87] agissent en parfaite adéquation avec les orientations de leurs organisations respectives.

En général, comme l'avait aussi remarqué Mahamet Timéra au sujet des « fondamentalistes » soninké immigrés en France, les responsables de la *da'wa as-salafiyya* ont pris en compte les réalités islamiques au Sénégal et modéré leurs discours au profit d'une démarche pédagogique par laquelle ils pensent aboutir aux transformations sociales recherchées[88]. Aujourd'hui, la stratégie et le contexte semblent avoir produit des résultats fort intéressants à observer dans les milieux soufi.

2.4. De la réforme ibadou au réformisme soufi

L'appel des ibadou au retour à un islam dépouillé de toute « innovation blâmable » (*bid'a*) et de toute forme « d'associationnisme » (*chirk*) n'a certes pas ébranlé les confréries soufi mais semble avoir créé ou contribué à une nouvelle dynamique interne de réformes religieuses. Il s'agit d'une forme de néo-réformisme puisqu'il y en a déjà eu dans l'histoire de l'islam soufi. En effet, des mouvements tels celui de la réforme de l'imamat au Fouta Toro ou révolution Toroodo (XVIIIe siècle), le mouvement Nasr el-Dine (XVIIe siècle), etc., sont entre autres les plus anciennes tentatives de réformes d'islam connues en Afrique de l'ouest. Quoiqu'elles remontent à plus de deux siècles au moins, elles semblent avoir eu un impact sur l'islam et les pratiques musulmanes dans la région à cheval entre le centre nord du Sénégal et le centre-sud de la Mauritanie. Même si elles n'ont pas dépouillé l'islam des éléments des religions du terroir, ces réformes ont laissé une démarche soufi méfiante ou mesurée à l'égard

[87] Jama'atou ibadou rahmane (JIR), Union Culturelle Musulmane (UCM), al-Fallah pour la culture et l'éducation islamique, Daroul istiqama, Jamra, Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Dakar (AEMUD), Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Sénégal (AEEMS), Organisation de l'Action Islamique (OAI), Rassemblement islamique (RIS) al-Wahda, World Assembly of Muslim Youth (WAMY), Association de Prédication Islamique Pour la Jeunesse (APIJ), etc.

[88] TIMERA, Mahamet, « Trajectoires du fondamentalisme parmi les communautés soninké musulmanes immigrées en France ». Dans PIGA, Adriana, *Op.cit.*, 2003, p.300.

du culte des saints et des pratiques qui en découlent. Lorsque Cheikh Touré de l'UCM confie à Loimeier que sa famille était certes tijane, mais d'un « tijanisme » du juste milieu et que lui fut très tôt critique à l'égard d'une certaine relation marabout-taalibe, c'est peut-être là une information sur l'impact des anciennes réformes de l'islam puisque pendant son jeune âge, il ne semblait point être en contact avec les maîtres de l'islam non ou anti-soufi qu'il adoptera par la suite.

À partir des années 1950, une autre dynamique de réformisme s'opère sous l'impulsion de mouvements islamiques non ou anti-soufi dont nous avons parlé précédemment. Ce qui distingue ce nouveau réformisme des plus anciennes tentatives c'est qu'il cherche non pas seulement à gommer de l'islam toutes les croyances et les pratiques assimilées aux religions du terroir mais à le sortir totalement du soufisme pour lui re-donner son « authenticité » et sa « pureté originelle ». Il s'agit par exemple comme objectifs de bannir l'usage du chapelet ou du moins en « purifier son usage », de faire abandonner les fêtes musulmanes en dehors des deux *aïds*, de lutter contre le maraboutisme assimilé à du charlatanisme, de briser les liens entre musulmans et chefs spirituels soufi, d'interdire les commémorations des 3e, 8e, 40e, 60e jours après le décès d'un musulman, de lutter contre les griots, d'interdire la musique, les danses, et tout folklore (quel qu'en soit la raison), de mettre fin à l'usage religieux de la cola dans la dote du mariage, d'interdire les castes, etc.[89].

Il est vrai que, par ce biais, ces organisations « néo-réformistes » veulent faire des Sénégalais de « véritables musulmans » et rêvent de transformer le pays en un État islamique mais chacune d'elles s'engage dans le « travail islamique » suivant telle ou telle autre école juridique et suivant ce qu'ont écrit des savants, souvent du monde arabo-musulman, au sujet de la *salafiyya*. C'est ce qui explique que certaines sont plus ouvertement anti-*tarîqa* et évitent tout rapprochement avec les milieux soufi, d'autres sont plus ouvertes mais conditionnent l'adhésion au groupe à l'abandon du *wassila* (guide) et enfin, d'autres groupes, plus soucieux de rassembler les musulmans par-delà les courants, intègrent la dynamique unitaire dans leurs objectifs. Le premier cas est représenté par l'AEMUD, membre de la Fédération Islamiques des Elèves et Etudiants de Dakar (FIEED). L'U.C.M., al-Fallah, la JIR,…incarnent au fil du temps le second exemple qui, prenant en compte le contexte d'islam soufi majoritaire, ont choisi de se rapprocher des califes des confréries soufi soit pour les tenir informés de certains de leurs projets ou pour discuter de sujets sociétaux qui seraient une menace contre l'islam en général (homosexualité, code la famille, …). Enfin, le dernier cas est constitué entre autres de

[89] Nous reviendrons plus loin sur ces aspects importants.

l'AEEMS, du Ris-al Wahda, etc., qui acceptent dans leurs rangs tout musulman, soufi ou non soufi en espérant qu'il adopte à la longue les principes de l'islam ibadou. Toutefois, la dynamique unitaire ne signifie pas pour autant que l'élément non soufi entend laisser le soufi dans sa voie ; au contraire, il s'agit d'une approche pédagogique qui consiste à faire le travail islamique de l'intérieur. Il faut préciser, par contre, que dans chacune des organisations de l'islam non ou anti-soufi, il y a une diversité d'attitudes et de façons de voir les rapports avec les autres musulmans. Bien souvent les dirigeants des associations sont en général plus mesurés, courtois et proches des hauts cadres de l'islam soufi.

Peu importe qu'elle soit ouvertement anti-*tarîqa*, indifférente au soufisme ou conciliante, l'action des militants de l'islam ibadou a conduit les milieux soufi à deux sortes de réactions : le renforcement du fanatisme pour certains adeptes, d'une part, et la recherche de « la vérité » en partant du soufisme, d'autre part.

En effet, s'il est vrai que l'existence du fanatisme dans les confréries soufi n'est pas liée à la critique des partisans d'une tendance opposée d'islam, certaines circonstances peuvent présider à son renforcement et à sa diffusion. Par exemple, entre les XIXe et XXe siècles, le contexte colonial a produit des figures de l'islam qui, en ayant acquis le statut de saints hommes et amis d'Allah (*wali*), ont polarisé autour d'eux un certain fanatisme. Ensuite, de nombreux récits hagiographiques du contexte colonial ont transformé des maîtres coraniques en mystiques ou guerriers de l'islam qui seraient en mesure de garantir le paradis et qui rendent inutile tout effort de recherche de connaissances sur l'islam. Ainsi, de nombreux mourides, tijanes, layènes, qadirs peuvent rester indifférents ou réagir d'une façon modérée à des attaques contre leurs parents, familles, etc., mais leur colère se déchaîne lorsqu'on s'en prend au marabout surtout au saint fondateur de la *tarîqa*. Les exemples d'affrontements ou de manifestations de colère à l'encontre des ibadou sont nombreux. Le plus souvent, tout part d'un prêche à l'issu duquel tel prédicateur ou imam ibadou aurait critiqué telle confrérie, tel marabout ou le système soufi[90]. Ou, parfois, l'histoire peut résulter d'un confit sur le contrôle d'une mosquée, ou sur la façon de prier comme nous le verrons à travers d'autres.

La deuxième réaction qu'on pourrait rattacher, ne serait-ce qu'en partie, à l'influence du réformisme ibadou est l'apparition d'espaces de réflexion, d'études et de vulgarisation de

[90] Il y a eu plusieurs incidents parfois avec une violence physique entre les ibadou et les partisans des confréries soufi. Le 09 décembre 2016, par exemple, un imam de la mosquée al-Fallah a dû fuir et s'enfermer dans l'une des pièces de la mosquée pour échapper aux jets de pierres de fidèles dont il dirigeait l'office après qu'il ait critiqué la célébration de l'anniversaire de la naissance du Prophète Muhammad par les confréries soufi. https://www.dakaractu.com/COLOBANE-L-Imam-de-la-mosquee-de-Al-Falah-critique-le-Gamou-et-se-fait-lyncher_a123015.html. Consulté le 09 décembre 2016.

l'islam soufi au sein des espaces confrériques. Ils sont conçus pour produire un contre-discours islamique qui puisse dialoguer ou se confronter aux critiques formulées par les militants des organisations de l'islam ibadou ainsi que des mouvements marxistes[91].

En effet, outre le fait que l'islam soufi est vu par les ibadou comme une déviation et une œuvre humaine pénétrée par *Iblis*, ils l'identifient à une reproduction ou une marque de la *jahiliyya* ; cette période préislamique dite de l'ignorance des révélations divines et caractérisée par l'existence de divinités païennes vénérées par les Mecquois jusqu'à ce Muhammad et ses partisans viennent les détruire en ne laissant que la Kaaba[92]. C'est surtout les accusations d'ignorance parmi les critiques des ibadou qui ont poussé ou encouragé les musulmans soufi à investir davantage les savoirs islamiques afin de démontrer, en s'appuyant sur les textes du coran et les traditions sunnites mais aussi sur les écrits des savants soufi (dont ceux des califes fondateurs ou continuateurs des confréries), qu'il n'y pas plus musulmans et meilleurs connaisseurs de l'islam qu'eux. Parmi les cadres de contre-production de discours devant servir de répliques ou de riposte face aux critiques ibadou mais aussi de réaffirmation et de diffusion des œuvres confrériques, nous avons, pour ne citer que les plus influents, le *Dahiratoul Moustarchidin Wal Moustarchidati (DMWM)*[93] chez les tijanes de Tivouane et le *Hizbou Tarqiyyah* en milieu mouride. Le premier mouvement est né au début des années 1970 à Tivaoune dans la cour même du calife des tijanes ; les petits-fils de Malick Sy, premier calife de la famille Sy, en font partie dès le départ. Le second pôle est une ancienne *Dahira* des Étudiants Mourides (DEM) créée en 1976 au campus social de l'Université de Dakar rebaptisée *Hizbou Tarqiyyah* en 1992 par le calife général des Mourides de l'époque, *cheikh* Saliou Mbacké. La transformation de la DEM en *Hizbou Tarqiyyah* et la place que cette nouvelle organisation occupera au cours de l'histoire marque comme le dit Jean-Pierre Dozon le « tournant intellectuel et commémoratif de la mouridiyya »[94].

Ces deux mouvements sont de véritables lieux de compilation et de re-production de savoirs d'islam soufi, d'apprentissage, de solidarité, de partage de connaissances mais aussi

[91] L'objectif des organisations de « réveil islamique soufi » était aussi de lutter contre l'emprise du communisme et des mouvements politiques marxistes sur la jeunesse musulmane en formation ou sortant des universités et écoles supérieures. Moustapha Sy, le responsable moral de la *Dahiratoul Moustarchidin Wal Moustarchidati (DMWM)* accusait récemment des pays du Golfe de financer des mouvements pour les « éliminer ». Voir http://www.seneweb.com/news/Societe/serigne-moustapha-sy-ldquo-on-tente-de-nous-eliminer-rdquo_n_170775.html consulté le 12 avril 2015.

[92] Pierre sacrée où les pèlerins musulmans font la circumambulation dans la mosquée de la Mecque.

[93] KANE, Ousmane et VILLALON, Léonardo, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme, les *Mustarchidin* du Sénégal, analyse et traduction du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy Junior », dans « Islam et Sociétés au Sud du Sahara », *Cahiers annuels pluridisciplinaires*, Paris, MSH, n°9, novembre 1995, pp.119-202.

[94] DOZON, Jean-Pierre, « Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, 2010/2 (N° 198-199-200), p. 857-879.

de lieux de re-production (et) ou de contestation du politique, d'encadrement des mœurs, etc. À partir de ces lieux s'est aussi diffusée l'adoption du voile en milieu soufi puisqu'il s'agissait surtout d'un vêtement porté par les femmes ibadou. Ce sont aussi des lieux de critique interne de l'islam soufi. Moustapha Kane a lui aussi noté que Moustapha Sy, le responsable moral des M.W.M. *« puise abondamment dans le registre* salafi *pour critiquer les ''syncrétismes'' locaux*[95] ».

À l'image du DMWM, le *Hizbou Tarqiyyah* se distingue par son intellectualisme à d'autres lieux de re-productions d'habitudes et de pratiques favorisant le fanatisme comme des mouvements dirigés par des personnages tels Modou Kara Mbacké, Dieumb Fall chef des *Baay Fall*, Bethio Thioune guide des Thiantacounes, etc., qui sont les prototypes de ce qui donne une légitimité aux critiques des ibadou à l'égard des confréries soufi.

[95] Préface du livre de SAMSONNE, Fabienne, *Op.cit.*, 2005, p. 8.

Première partie
Du terrain aux pratiques méthodologiques

3. Aux origines de cette recherche

Le choix de tout sujet de recherche a une histoire qui mérite autant d'attention que les développements auxquels il donne lieu. Il est souvent l'expression de préoccupations personnelles du chercheur ou de l'institution, lorsque la proposition relève d'une commande (projet de recherche, organisme public ou privé). Donc, le choix du sujet renseigne sur une part de subjectivité de l'auteur ; d'où l'importance de restituer les raisons qui ont poussé à traiter de la thématique en lieu et place d'une autre. Pour notre part, par exemple, ce sujet ne s'inscrit pas dans la continuité de la thématique sur laquelle nous avions travaillé dans les années précédentes.

Ainsi, dans ce chapitre, il sera question d'exposer brièvement les situations qui ont présidé au choix du sujet sur les ibadou, de montrer en quoi il s'agit d'un champ de recherche à part entière et de justifier la perspective ethnologique dans laquelle nous ancrons une partie de l'analyse des données empiriques recueillies sur le terrain sénégalais.

3.1. Quand on rencontre son sujet

Le vendredi 6 août 2010, comme tous les jours de grandes prières musulmanes, une certaine effervescence s'empare du campus social de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, notamment aux alentours de la mosquée[96]. À partir de 10h, pendant que des haut-parleurs distillent en fond sonore des psalmodies du coran, de jeunes hommes installent des nattes sur l'esplanade de la mosquée qui devient très exigüe compte tenu de la grande affluence de pratiquants, majoritairement étudiants.

Pendant ce temps, les restaurants du campus sont pris d'assaut dès leur ouverture à 11h puisqu'il faut manger tôt pour ne pas rater le grand office du vendredi qui commence toujours par le « *houtba* » de l'imam[97]. Ce jour-là, bien que n'étant pas concerné par la prière, je décide d'aller manger aux premières heures de service du restaurant appelé « Self » situé (à moins de 30 mètres) à l'opposé de la mosquée. En passant devant le lieu de culte, un jeune

[96] Nous utiliserons dans cette partie le « Je » à la place du « Nous » pour mieux rendre compte de notre pratique du terrain.

[97] Il s'agit du sermon de l'imam précédent les grandes prières du vendredi et des *aïds*. C'est une grande dissertation orale de l'imam sur des sujets de sociétés ou de religion. C'est un exercice par lequel, les imams se distinguent les uns par leur grande éloquence et leur maîtrise des techniques de la rhétorique, les autres par une prestation moins captivante. Plus on est éloquent et pertinent, plus on attire du monde dans sa mosquée.

homme qui distribue des prospectus m'en propose[98]. À la lecture, je m'aperçois qu'il s'agit d'une sorte de pamphlet dont l'auteur se dit être un certain Ibrahima Hane[99]. Le texte est, en résumé, une critique d'une virulence rare en contexte sénégalais, à l'égard aussi bien du pape Benoit XVI, des Chrétiens, des Juifs, des Occidentaux, des ordres confrériques soufi et des loges maçonniques. Le caractère polémique et quasi-subversif du propos m'a conduit à me poser un certain nombre de questions. Comment le contexte religieux sénégalais où chrétiens et musulmans négocient très bien la paix et le contrat social a-t-il pu produire des porteurs d'un tel discours ? En quoi, cette forme de dissidence nous renseigne sur les mutations et formes d'islam au Sénégal ? Si le discours contre l'Occident est monnaie courante dans les mosquées et, même, dans les églises, c'est bien la première fois que je tombe sur une diatribe qui met Chrétiens, Juifs et Francs-maçons dans le groupe des « satanistes » qui travailleraient à salir l'islam, aidés en cela par des musulmans, en l'occurrence, les guides religieux soufi et leurs disciples.

Ainsi, puisqu'en laissant son adresse courriel, il offre la possibilité de discuter, j'ai voulu savoir qui est ce « pamphlétaire » si particulier et, surtout, dans quelles logiques il inscrit son discours. Mais, *a priori*, je projette des réponses qui me conduisent à le classer parmi ceux que les Sénégalais appellent ibadou et qui sont représentés comme étant hostiles à l'islam des marabouts et à tout ce qui s'éloigne de leurs vision et pratiques religieuses. Je lui adresse un courriel le 11 août 2010 que j'ai intitulé « construire un monde meilleur ». Mon objectif était double : d'abord, lui demander d'expliciter son propos avec des preuves et, dans une posture de pacificateur inquiet et moraliste, l'emmener à reconsidérer sa critique sur les autres afin d'éviter de créer un déchirement social. Il s'agit aussi d'une stratégie pour provoquer le dialogue et d'une démarche morale que je dissocie de la foi. Il me répond par mail dès le lendemain en joignant deux textes qui sont, pour lui, la preuve de ce qu'il avance. Sur le mail, ces passages ci-dessous ont retenu mon attention[100] :

> « […] Mes écrits s'adressent à des gens doués d'intelligence. […] Le Coran est révélé pour ceux qui raisonnent. Mes écrits aussi s'adressent à ceux qui sont

[98] J'avais gardé le prospectus un temps avant de le perdre. Je n'ai pu malheureusement retrouver que la version en format Word qu'il m'avait envoyée lors de nos échanges de courriels. Nous la mettrons dans les annexes.
[99] Ibrahim Hane est enseignant à l'École Supérieure Polytechnique de Dakar. Il est l'auteur d'autres pamphlets dont celui qui lui a valu d'être violenté et la mosquée dite des ibadou du campus de l'UCAD saccagée par des étudiants mourides intitulé « *Présidentielle2012 : consigne de vote du calife des mourides en faveur de Wade maçon, par pacte avec le diable Soub Hannallah* » http://www.thiesvision.com/Affrontements-entre-Ibadou-et-mourides-a-la-mosquee-de-l-Ucad-Un-pamphlet-a-l-origine-de-la-discorde_a3497.html (consulté le 2 février 2012).
[100] Se reporter aux annexes pour les textes entiers.

doués d'intelligence. En conséquence, il est inutile de répondre si les preuves fournies dans ces deux documents ci-joints ne vous suffisent pas [101]»

Dans l'un des deux textes joints, il reprend plus en détails ce qu'il a écrit dans le fameux pamphlet. Convaincu du complot contre lequel, dit-il, l'islam triomphera, il intitule ce texte :

« Dadjaal, l'Antéchrist, le monstre borgne menteur, la télévision, a trompé le monde, sur le coup du 11 sept 01 contre l'islam, sur les miracles de milliers de *masjides* [mosquées] intactes dans le tsunami en Indonésie « Gog et Magog » et dans le séisme en Haïti, sur Al quaida, une fiction sioniste et sur le brave Ben Laden mort en 2001 Dadjaal, c'est aussi les confréries ».

Dans le second texte joint au mail, il est question du naufrage du bateau « Le Joola » qu'il présente comme « un crime sacrificiel des francs-maçons » dont le président de la république du Sénégal d'alors, Abdoulaye Wade, serait membre[102]. Sur le même texte, on peut lire une copie de mails en date du 20 février 2006 qu'il aurait échangés avec un certain David Maerle qui se présente comme franc-maçon et représentant du Vatican à Dakar. Dans mon envie de continuer la discussion avec Ibrahima, je lui renvoie un autre mail auquel, conformément à son avertissement cité plus haut, il n'a jamais répondu considérant m'avoir fourni toutes « les preuves ». La discussion étant rompue, je me résume à espérer consacrer un jour une étude sur la question que j'ai fini par lier à ce qu'on appelle sous d'autres cieux le « radicalisme islamique ».

Dans ces textes et à travers nos échanges par courriels, j'ai compris que la préoccupation première de mon interlocuteur était de convaincre les étudiants musulmans d'une situation critique du monde d'islam à partir de considérations géopolitiques qu'il interprète sous le prisme de l'eschatologie islamique. Sa démarche est ce qu'il y a d'invariant dans la rhétorique ibadou qui préside aux mobilisations islamiques dont il sera question dans la dernière partie de ce texte.

[101] Le passage, « *Le Coran est révélé pour ceux qui raisonnent. Mes écrits aussi s'adressent à ceux qui sont doués d'intelligence »,* est assez intéressant. En y réfléchissant, on constate qu'il prend le soin de faire un rapprochement entre ce qu'il dit et ce qu'il comprend du Coran. On y reviendra pour montrer qu'il s'inscrit dans une perspective de légitimation de son propos et, ce qui est plus marquant c'est qu'il ne s'émancipe pas des courants mystiques de l'islam dont les confréries soufi sont maîtres.

[102] Le 26 septembre 2002, le bateau qui faisait la desserte maritime Dakar et Ziguinchor chavire au large des côtes gambiennes et fait 1853 morts recensés.

3.2. Un champ de recherche et des interrogations

Lorsque j'entame ce travail, ce qui m'a d'abord interpelé au-delà de mes échanges avec Ibrahima Hane, ce sont les visages émergents du paysage religieux sénégalais en général et, islamique en particulier.

En effet, à partir des ordres confrériques soufi, on a vu naître ou se développer des groupes qui, quoique se disant appartenir à l'une ou l'autre famille des marabouts, réinventent leurs rapports à l'islam et mettent en scène d'autres façons d'être musulman soufi. De ces groupes, je retiens les mouvements que Fabienne Samson qualifie de néo-confréries[103]. Ils sont issus de la tijaniyya et de la mouridiyya, et se veulent, comme je l'évoquais plus haut, des pôles actifs de la « réforme » de l'islam tout en restant soufi. Partant des principes coraniques, ils se remarquent par leur activisme et leurs fréquents appels à un retour aux valeurs de l'islam et aux vraies traditions confériques. Autrement dit, ils reconnaissent l'autorité morale et spirituelle de leurs califes généraux (les grands cheikhs) mais se gardent de leur vouer un culte ou de les diviniser.

Ce faisant, ils s'orientent vers une critique de certains groupes essentiellement mourides qui se caractérisent par un fanatisme marqué dont ils font souvent preuve lorsqu'il s'agit de parler de leurs marabouts. C'est le cas du Mouvement pour l'unicité de Dieu de Modou Kara Mbacké ou le groupe des Thiantakounes de Béthio Thioune, qualifiés parfois de dérives de la *mouridiyya*. Les mouvements dits néo-confériques s'en différencient par leur approche intellectualiste de l'islam soufi. Nous reviendrons plus tard sur ces aspects qui, à mon avis, constituent les preuves du dynamisme de l'islam subsaharien en général et sénégalais en particulier sous l'impulsion de facteurs aussi bien endogènes qu'exogènes.

En outre, il n'est pas besoin d'être spécialiste des sociétés musulmanes du Sénégal pour se rendre compte de l'importance prise, depuis quelques trois décennies, des groupes qui revendiquent et affichent un autre islam hors des ordres confériques soufi. Ces dissidents que les Sénégalais appellent ibadou, tout en partageant le sunnisme avec les autres, s'organisent généralement en associations et se remarquent, en partie, par leur lecture assez rigoriste des textes qui donne lieu à une observance plus stricte et littérale des obligations et recommandations de l'islam[104]. Ils s'affichent avec des codes vestimentaires pour signifier leur différence d'avec les autres musulmans. Cette distinction par le vêtement, le marquage

[103] Nous avons déjà cité les cas du *Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty* née au début des années 1980 et le *Hizbou Tarqiyyah* créé en 1975. Voir SAMSON, Fabienne, *Op.cit*, 2005.
[104] Pour plus de précisions sur ces aspects, je renvoie le lecteur aux trois dernières parties de ce texte.

des corps et les choix de pratiques religieuses constituent une forme de langage qu'il m'a paru important de décrypter. Le « devenir ibadou » m'apparait, au vu des changements qu'il implique chez la personne qui en fait le choix, comme un processus de conversion au sein même de l'islam quoique les éléments de distinction ne puissent, à eux seuls, rendre clairement compte de la figure de l'ibadou.

Enfin, la diffusion du modèle ibadou intervenant dans un contexte international marqué, depuis le 11 septembre 2001, par la surmédiatisation de ce qu'il est convenu d'appeler l'islamisme radical, je ne peux qu'être intéressé par la connaissance du monde des ibadou mais aussi le sens qu'a, pour eux, l'islam ; d'autant plus que Ibrahima Hane, faut-il le rappeler, orientait son discours vers l'international avec une conviction qu'il existe un complot mondial contre l'islam. La question principale que je me pose et qui constitue l'épine dorsale de ma réflexion est la suivante : « en quoi l'ibadou ou l'islam ibadou nous renseigne-t-il sur les pratiques et croyances actuelles d'islam au Sénégal ou ailleurs ? ». En arrière-plan de cette interrogation, j'aimerais savoir en quoi l'ibadou nous renseigne sur les crises des sociétés d'islam aujourd'hui. Pour répondre à cette question essentielle, il m'a fallu trouver une entrée qui passe nécessairement par la formulation d'un sujet de recherche.

3.3. De la formulation du sujet aux ajustements

Dans la perspective de cette étude, mon choix s'était porté sur la « Jama'atou ibadou rahmane : identités, discours et logiques religieuses dans un contexte de globalisation ». Cette formulation était à la fois un choix personnel et un clin d'œil à l'ouvrage collectif dirigé par Muriel Gomez-Perez[105]. Comme l'indique cet intitulé de départ, j'entrevoyais l'étude des ibadou au travers de celle de la JIR.

La principale raison est que mes premières observations et lectures m'ont orienté vers cette association puisque, dans les représentations collectives, tout musulman qui apparait comme ibadou en fait partie. Mais, au fur et à mesure de mes recherches et réflexions, je m'aperçois du caractère fort arbitraire de la démarche qui devait consister à cerner le fait ibadou dans sa totalité en restant uniquement dans le cadre de la JIR.

En effet, il existe de nombreux autres mouvements ou associations qui se réclament de la salafiyya ou qui se disent *sunnis* et qui sont, pour l'essentiel, confondus avec la JIR puisqu'ils apparaissent ou sont vus comme ibadou. Il s'agit, par exemple, de la plupart des membres de l'Association des Étudiants Musulmans de l'Université de Dakar (AEMUD),

[105] GOMEZ-PEREZ, Muriel, *Op.cit.* 2005.

l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Sénégal (AEEMS), du mouvement al-Fallah pour la culture et l'éducation islamique authentique « As Salafiya », de l'ONG Jamra, de la Daroul Istiqama, etc. Tous ces groupes se retrouvent autour de quelques points communs (les invariants) dont la nécessité de bâtir une « société véritablement islamique » sous-entendue dépouillée des « innovations blâmables » (*bid'a*) et de toute forme d'idolâtrie (*chirk*). Il existe bien d'autres groupes ou individus résolument inscrits dans cette perspective « missionnaire réformiste » non soufi qui se déploie sur le territoire national sénégalais.

En outre, mes enquêtes de terrain m'ont, par la suite, permis de rencontrer d'autres musulmans *a priori* classés parmi les ibadou, mais qui ne se reconnaissent dans aucune des associations de la salafiyya et de la wahhabiyya et qui revendiquent plutôt leur appartenance à l'une ou l'autre tendance de l'islam soufi. Il s'agit d'individus gagnés par les idées des membres de ces associations. Cette découverte de l'existence et de l'importance de la dynamique « islamiste » au-delà de la JIR et des cadres de la *salafiyya* ou wahhabiyya m'a conduit à une modification du sujet et à sa reformulation en ces termes : *Les ibadou du Sénégal : logiques religieuses, logiques identitaires.* Cette nouvelle orientation me semblait mieux répondre à mon principal souci méthodologique qui consiste à appréhender l'ibadou à partir des représentations sociales qui le font exister au-delà de l'association JIR.

3.4. Perspective ethno-anthropologique

Je souhaite donner à cette étude sur les ibadou une orientation d'abord ethnologique pour une raison principale. Parce que les mouvements religieux islamiques au Sénégal sont étudiés sous d'autres angles qui ont donné lieu à des constructions intéressantes mais qui font des ibadou tantôt des salafistes, parfois des fondamentalistes, souvent des réformistes, ou extrémistes, etc. tout en insistant sur les aspects géo-politiques. Le contexte géopolitique et les « nouvelles d'Orient » étant favorables à de tels développements scientifiques, certains chercheurs n'hésitent pas à utiliser exactement les mêmes paradigmes qui ont servi ailleurs dans l'étude de mouvements dits islamistes ou terroristes[106].

Par ailleurs, je dois noter que dans cette importante littérature savante, les ethnologues sont peu nombreux à s'interroger sur les sociétés musulmanes contemporaines marquées par l'émergence de formes réinventées d'extrémisme. Pourtant, les mouvements religieux dits du

[106] Mame Penda Ba en a fait une pertinente critique dans son article de sociologie de la connaissance où elle présente les paradigmes qui, à son avis, ont induits en erreur certains chercheurs qui ont travaillé sur les mouvements de la *da'wa*. Lire BA, Mame Penda, « La diversité du fondamentalisme sénégalais. Éléments pour une sociologie de la connaissance ». *Cahiers d'études africaines*, 2012/2 N° 206-207, p. 575-602.

réveil chrétien sont, quant à eux, relativement mieux investis par les ethnologues. Je pense que ce qu'a écrit Jean-Pierre Digard en 1978 à ce sujet reste plus ou moins l'une des explications[107].

En effet, il faisait remarquer que « pour des raisons évidentes de commodités », l'ethnologie religieuse a toujours choisi comme objet « un groupe humain » ou une « communauté de dimensions démographiques relativement restreintes » qui « se reconnaisse et fonctionne comme tel, c'est-à-dire comme une totalité cohérente sinon auto-suffisante » dont les « membres entretiennent entre eux, des rapports de communication directs, fondés sur l'oralité et pas ou peu médiatisés par l'intervention d'une institution de type administration par exemple ».

Puisque les ibadou ne sont pas un *ethnos* et, pour rester dans la logique de Digard, « leur islam » n'intègre pas le « corpus de croyances et de pratiques marginalisé voire rejeté par l'islam majoritaire[108] », il est tout à fait compréhensible qu'ils soient difficiles à ethnologiser.

Je ne propose pas ici de corriger une anomalie notamment le peu d'intérêt des ethnologues pour ces questions. J'admets qu'un certain nombre de constructions scientifiques ont conduit au brouillage épistémique qu'il importe de prendre en considération lorsqu'on étudie des groupes religieux en apparence homogènes mais en réalité très éclatés et très contradictoires pour être communautarisés (homogénéisés).

La perspective ethnologique que j'entends donner à ce travail veut, à mon sens, porter une attention particulière aux éléments inconscients et conscients à partir desquels il est possible de voir, du moins, en partie, ce qui structure l'islam dit des ibadou et ce qu'il veut nous dire sur lui-même et sur les autres formes d'islam. Je ne prétends pas faire ou partir d'une monographie quoiqu'une telle approche soit utile pour mettre à jour d'une façon exhaustive les propriétés constitutives de cet islam[109].

Étant donné que l'ibadou est, à l'échelle locale, constitutif de la société sénégalaise, et, au-delà, s'insère dans un monde en mouvement dont il est à la fois le signe et l'un des acteurs,

---

[107] DIGARD, Jean-Pierre. « Perspectives anthropologiques sur l'Islam ». Dans *Revue française de sociologie*, 1978, 19-4. p. 498. URL : http://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1978_num_19_4_6649. Consulté le 13 mai 2013.

[108] Digard a répertorié un certain nombre de croyances et pratiques que l'ethnologie a étudié dans l'islam : le culte des saints, les sacrifices, les djinns, la magie, la circoncision. Voir DIGARD, Jean-Pierre. *Ibid*, p.511.

[109] Mondher Kilani estime la lecture de monographies est déterminante dans l'initiation en anthropologie puisque « les manuels de méthode et des commentaires sur le travail de terrain » sont insuffisants. KILANI, Mondher. « L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie. Observation, description et textualisation en anthropologie ». Dans, « Questions de méthode ». *Réseaux* volume 5, n°27, 1987. p.49. URL : http://www.persee.fr/doc/reso_0751-7971_1987_num_5_27_1321. Consulté le 13 mai 2013.

la dimension ethnologique ne peut, à elle seule, suffire pour répondre à notre principale interrogation. Ainsi, avons-nous choisi de croiser la perspective ethnologique à l'anthropologie dont la démarche, selon Kilani, « *prend comme objet d'investigation des unités sociales de faible ampleur à partir desquelles elle tente d'élaborer une analyse de portée plus générale, appréhendant d'un certain point de vue la totalité de la société ou ces unités s'insèrent* »[110]. Cette dimension se donne à lire, d'une manière plus évidente, dans la dernière partie de ce travail qui a, au demeurant, nécessité un séjour de collecte de données empiriques sur le terrain sénégalais en début d'année 2014.

4. Terrain et méthode de recherche

Le terrain et la méthode sont deux choses inextricablement liées. Sans le premier, ce travail n'aurait pas été possible et sans la seconde nous n'aurions fait que du tourisme ordinaire. En d'autres termes, le terrain est constitué de la matière première que le chercheur recueille au travers de techniques qu'il bricole ou qu'il emprunte aux devanciers. Les données qu'il en tire ne se livrent qu'au fil de son interprétation par le biais d'une méthode d'analyse adaptée.

Il y a autant de terrains que de sujets de recherche. Chacun a ses spécificités qui sont parfois celles que le chercheur y voit. C'est pourquoi la définition du terrain englobe aussi celle du chercheur et de sa tradition disciplinaire. Par exemple, l'ethnologue ne peut avoir le même terrain que le géographe puisqu'ils ne voient pas les mêmes réalités sociales même s'ils sont sur le même lieu.

Pour toutes ces raisons, nous proposons de rendre compte de ce que nous appelons le « terrain ibadou » et des difficultés qu'il y a à l'inscrire dans une perspective ethnologique classique. De même, nous pensons utile de montrer à quel niveau se joue notre subjectivité d'ethnologue tout en exposant assez succinctement la démarche employée dans la pratique du ce terrain.

4.1. Le terrain, un rite de passage ethnologique

Aujourd'hui, l'idée que le terrain est indispensable en anthropologie et ethnologie ne fait plus l'objet de débats. En effet, depuis Malinowski, et on pourrait même remonter jusqu'à

[110] Kilani, Mondher : *Introduction à l'anthropologie*. Lausanne, Payot, 1992, p. 33.

la fin du XIXe siècle[111], la pratique du terrain est progressivement consacrée comme partie intégrante du processus de production de savoirs scientifiques. Les exemples de Malinowski aux Iles Trobriand en Nouvelle-Guinée entre 1915 et 1918, de Marcel Griaule et son équipe de la mission ethnographique Dakar-Djibouti (juin 1931-mai 1932), de Frantz Boas et ses élèves, de Claude Lévi-Strauss au Brésil, Georges Balandier, louis-Vincent Thomas, Marc Augé en Afrique, etc., ont donné à la présence de l'ethnologue ou de l'anthropologue sur « son » terrain un caractère de « rite » (dans le sens de passage obligé) sans lequel il perdrait toute légitimité pour parler ou produire une vérité scientifique sur les sociétés qui l'intéressent[112].

C'est donc le rapport au terrain qui donne sens aux sciences humaines elles-mêmes et qui marque le passage de ce qu'on a appelé « l'ethnologie de cabinet », faite à partir de données de seconde main, à l'ethnologie de terrain (*fieldwork*) de plus ou moins longue durée faites d'observations, d'entretiens et d'immersion culturelle[113]. Aujourd'hui, de nombreuses réflexions ont été menées et publiées sur la question des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales.

Ainsi, en France par exemple, depuis le *Manuel d'ethnographie* de Mauss[114], une imposante littérature met l'accent sur la place décisive du terrain et propose des méthodes sans prétendre être la solution à tous les problèmes qui se posent en situation de terrain (la méthodosphère). Jean Copans disait, à ce propos, que « le terrain, ne pouvant s'apprendre, ne pourrait être enseigné[115] ». Cette vérité contraint donc chaque ethnologue, tout en s'inspirant des méthodes proposées, à procéder par « bricolages » en fonction des situations et de la nature des contraintes liées à la spécificité de « son » terrain. Par conséquent, dans cette « méthodosphère », les discussions ne portent plus sur le caractère opératoire de telle ou telle autre proposition de méthode mais, comme l'a noté Jean Copans, « ce sont la posture de

---

[111] « *Bien avant Malinowski l'engagement personnel de l'ethnographe sur le terrain était largement pratiqué. Rappelons ici la connaissance directe qu'avait L. Morgan, dans les années I860 déjà, des cultures indiennes qui lui servaient de base pour ses grandes synthèses sur la famille et l'organisation politique, le rôle primordial que jouait la recherche de terrain chez Boas à partir de 1885, l'immersion prolongée de Cushing dans la culture Zuni entre 1880 et 1890, les nombreux et longs séjours effectués à partir de 1890 par Mooney chez les Indiens des Plaines, le survey culturel permanent qu'organisait le Bureau of American Ethnology dès 1879, et surtout le séjour de A.R. Radcliffe-Brown chez les Andaman entre 1906 et 1908, qui inaugura le premier, dès avant Malinowski, l'exigence de l'observation de terrain pour l'anthropologue professionnel* ». KILANI, Mondher, *Op.cit*, 1987, p.42.

[112] Lire les articles de DE L'ESTOILE, Benoît, « L'invention du terrain ». Dans « Anthropologie. Nouveaux terrains. Nouveaux objets ». *Sciences Humaines.* Hors-série, n°23, Décembre 1998/Janvier 1999, pp.12-16. JOLLY, Eric, « La naissance de l'ethnographie française ». *Sciences Humaines.* Ibid, pp.17-18.

[113] COPANS, Jean, *L'Ethnologie*. Coll. Idées reçues. Paris : le Cavalier bleu, 2010, pp. 10-11.

[114] MAUSS, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, (1967), 2002.

[115] COPANS, Jean, *Op.cit*, p.12.

l'ethnologue, le statut de son terrain et surtout de son texte qui sont en cause[116] ». Les questions qui sont posées sont donc relatives non pas forcément au bagage de traditions universitaires de l'ethnologue (sa formation) mais surtout aux thèmes de subjectivité, objectivité, interprétation, surinterprétation, empathie, observation participante, neutralité axiologique wébérienne (qui s'invite en ethnologie), réflexivité, etc. Jean-Pierre Olivier de Sardan le résume bien lorsqu'il dit que ce qui est en cause, c'est « *le caractère souvent opaque ou mystérieux de la production des données de terrain*[117] ».

Mon intention n'est pas de participer à ce débat sur la critique de la méthode ethnologique. Je voulais juste, à travers ce bref exposé, faire un petit rappel sur l'importance du terrain et, donc, des pratiques immersives qui explique, en partie, l'obligation que j'avais, comme tout ethnologue ou anthropologue débutant ou confirmé, à me rendre au Sénégal pour une collecte des données empiriques.

La spécificité du terrain en ethnologie se situe sur sa longue durée qui permet une analyse de l'information recueillie où se mêlent sujet et objet. La revisite est l'occasion pour l'ethnologue de recueillir et de repérer les couches successives des informations provenant d'un même interlocuteur. Ces couches forment le texte, la matière, dont l'ethnologue se sert pour son étude en ne perdant pas de vue qu'il s'agit d'un texte issu d'une parole toujours localisée.

En outre, cette discussion au sein de la « méthodosphère » m'a conduit à me poser quelques questions et à me prémunir de certaines précautions qui ressortiront en filigrane au fur et à mesure dans mon texte. Il s'agit, entre autres interrogations majeures, la question même de la définition du terrain. Par exemple, en quoi puis-je parler d'un terrain ibadou ? Quel est-il ? C'est-à-dire, en quoi est-il lisible, spécifiable ? Par extension, quelle pertinence y a-t-il à le raconter dans cette thèse ?

C'est, en résumé, la question du statut du terrain et celle de la production de savoirs scientifiques sur ce terrain, qui se posent. En fait, parler du terrain, le nommer, c'est le créer, c'est me le représenter en partant de ce qu'on admet aujourd'hui en ethnologie et qui est fort déroutant « la réalité du terrain, c'est la réalité de l'ethnologue ».

[116] COPANS, Jean, *Ibid*, p.7.
[117] DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n°1, 1995, pp. 71-109. Consulté le 02 février 2015. DOI : 10.4000/enquete.263

4.2. Statut du terrain : l'exemple du terrain Ibadou

En revisitant la tradition ethnologique, on se rend bien compte d'un certain nombre de représentations qui ont accompagné l'invention du terrain depuis le XIXe siècle. En effet, définit comme « espace laboratoire[118] » par opposition au « cabinet » des premiers anthropologues, le terrain renvoie d'abord à un territoire aux dimensions du village, du quartier, etc.

Et, dans ce cadre physique, on s'y représente une population homogène, démographiquement peu nombreuse et dont les membres sont soudés par un tissu de solides relations sociales (structures de parenté) où l'individu fait place à une totalité qui porte, selon les cas, les substantifs ethnie, peuple, tribu, ordre, collectivité... Bien souvent, cette totalité a été représentée, suivant la vision évolutionniste, comme les témoins vivants de sociétés prémodernes alors que l'ethnologue, lui, s'inscrit dans la modernité[119].

Même si l'évolutionnisme est désormais un courant dépassé, l'ethnologie classique nous a habitués, du moins les ethnologues, à l'étude de micro-terrains, donc, de microsociétés. Dès l'instant qu'on sort de l'étude de ces petites sociosphères, la nature du terrain et la démarche ethnologique empruntée doivent être expliquées[120]. C'est pour répondre à ces exigences qui mettent à rude épreuve l'ethnographie qu'il me sied de présenter ce que j'appelle le « terrain ibadou ».

En effet, ceux qu'on appelle ou qui se désignent ibadou au Sénégal, ne vivent pas dans un espace aux dimensions d'un village, d'un quartier ou d'une tribu. Ils ne constituent pas une sociosphère isolée et restreinte puis, ils ne fonctionnent pas non plus comme « une totalité cohérente » et « auto-suffisante ».

Certes, ils sont pour la plupart en milieux urbains mais il n'existe pas de ville Ibadou comme pour le cas mouride, tijane ou Layène qui ont respectivement les villes de Touba, Tivaoune, Yoff. Il n'existe pas non plus de quartiers particuliers ibadou à l'image de certaines banlieues dites de l'islam qui ont été désignées comme tel parce qu'en tant que réceptacles

[118] KILANI, Mondher, *Op.cit.*, p. 46.
[119] Cette dichotomie a fait l'objet de critiques dont celles de Bruno Latour qu'il dit que les « natures-cultures » des modernes ne sont « plus sans couture ». LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte, 1991, pp.13-17.
[120] C'est, en partie, pour lever cette contrainte que Lévi-Strauss a importé le terme anthropologie des États-Unis dans les années 1950 pour établir une distinction entre ethnographie, ethnologie et anthropologie en assignant à la première le rôle de collecte de données, à la seconde celui « d'en élaborer la matière à l'échelle de sociétés particulières » et à la dernière la tâche « de mettre en œuvre l'analyse comparée des sociétés et des cultures » en partant de l'unité de l'Homme. C'est ce que nous apprennent BONTE, Pierre et IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Quadrige-PUF, 1991, p.470.

des travailleurs immigrés musulmans à partir de la fin de la seconde Guerre mondiale, elles ont vu se constituer ce qu'on a appelé le communautarisme islamique[121].

Par conséquent, toute application directe de modèles construits sur les terrains des « sociétés primitives » et des banlieues de certaines métropoles en Europe dans le cas ibadou pourrait conduire à une impasse scientifique puisque les situations sont loin d'être les mêmes quoiqu'il s'agisse de l'islam. Dans le même ordre d'idées, s'appuyer sur des considérations matérialistes pour établir des liens directs entre pauvreté et développement des extrémismes religieux en Afrique reste fort critiquable. Dire que les extrémismes seraient plus féconds dans les couches populaires (c'est le discours actuel des politiques au Sénégal) et que, par conséquent, l'Afrique subsaharienne serait un terreau fertile à la diffusion des courants fondamentalistes en général et islamique en particulier relève de cette projection[122]. Bien entendu, les modèles construits ailleurs ont leur pertinence mais ne s'appliquent pas forcément dans le contexte sénégalais et ibadou.

En résumé, le fait qu'il n'existe ni de ville, village ou quartier ibadou, rend compte de la différence entre le « terrain badou » et les terrains traditionnels en ethnologie. Par conséquent, ce que j'appelle « terrain ibadou », ne renvoie pas à un lieu qui serait presque exclusivement habité par les « ibadou » puisqu'ils ne sont pas agglomérés par endroit mais ils sont plutôt présents dans toutes les villes du Sénégal et dans certains villages au travers, ne serait-ce, de l'enseignant, de la sage-femme ou de l'infirmier en poste, etc. Il ne s'agit pas d'un terrain multi-sites dans la mesure où les ibadou sont disséminés dans la société sénégalaise. Ainsi, la présence d'une mosquée dite ibadou ne signifie pas qu'on soit dans quartier ou village ibadou et inversement. Cette spécificité du terrain a exigé des choix assez délicats et parfois arbitraires d'où l'obligation que je me fais d'évoquer la place de la subjectivité dans le travail de recherche.

4.3. De la subjectivité en question

La subjectivité est l'une des réalités qui, par le fait qu'elle détermine l'enquête de terrain, rend possible le travail d'ethnologie. Michel Leiris écrivait après la mission

[121] KÉPEL, Gilles, *Les banlieues de l'islam : Naissance d'une religion en France*. Paris, Éditions du Seuil, 1987.
[122] Gilles Kepel faisait pourtant remarquer que « *les adeptes et les militants des mouvements religieux contemporains, par exemple, ne se recrutent pas principalement dans les couches* obscurantistes *de la population (analphabètes, vieillards, ruraux, et autres…) mais comptent une proportion notable de diplômés du système scolaire séculier, jeunes ou moins jeunes, avec une propension marquée pour les disciplines scientifiques* ». KÉPEL, Gilles, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Editions du Seuil, 1991, p.17.

ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti que c'est « *en portant la subjectivité à son comble qu'on atteint l'objectivité*[123] ». Pour Jean Copans, la présence du sujet « Je » porte sur « *le choix des interlocuteurs, l'attention apportée aux conditions sociales et linguistiques des entretiens, les modalités de l'insertion sociale et personnelle de l'ethnologue et le fait d'en tenir compte, la volonté de valoriser l'ordinaire sur l'exceptionnel et l'exotique, la durée en fin du séjour* [124]». Ainsi, même si le débat sur le niveau d'implication du « Je » en sciences humaines et sociales persiste, il est admis que toute production de discours scientifique objectif passe par des choix qui relèvent indiscutablement du subjectif.

Sur le terrain sénégalais où chaque individu pourrait prétendre à des connaissances, aussi minimes soient-elles, sur le phénomène ibadou, j'ai dû opérer des choix aussi bien sur les lieux d'enquête que sur des informateurs en fonction de ce que je considérais plus susceptible de rendre compte du fait Ibadou. Cette logique subjectiviste est déjà manifeste sur la réorientation du sujet.

En effet, je faisais remarquer, plus haut, que l'objectif principal, au début de cette recherche, était l'étude des ibadou par le biais de la section dakaroise de la *Jama'atou Ibadou Rahmane*. Ce choix obéissait, au-delà des éléments déjà exposés dans la partie « formulation du sujet », à des raisons pratiques de méthode. En choisissant la section dakaroise de la JIR, je ramenais le terrain aux dimensions traditionnelles de l'ethnologie. Ce parti pris pour le terrain dakarois au détriment des autres villes abritant des sections régionales de la JIR pouvait être expliqué par le fait que la capitale concentre plus du tiers de la population du pays mais aussi l'essentiel des activités économiques et des organes de diffusion de l'information islamique qui donnent un cachet particulier à ce que Bourdieu a appelé le « marché des biens symboliques[125]» dont le religieux fait partie intégrante.

C'est après avoir compris que, dans les représentations sociales, l'ibadou n'est pas seulement le membre de l'association JIR et que le choix de cette association, même à travers sa section dakaroise, ne répondait plus directement à mes préoccupations scientifiques, que j'ai choisi d'aller au-delà de cette structure et, donc, du terrain dakarois sans considérer qu'il faille parcourir le Sénégal entier pour les besoins de l'étude.

De même, dans la pratique du terrain, le choix des informateurs et l'intérêt que l'ethnologue accorde à tel détail au détriment d'un autre rentrent dans cette logique de construire un savoir scientifique à partir de données subjectives. Cependant, le caractère

[123] LEIRIS, Michel, *L'Afrique fantôme*. Paris, Gallimard, coll. Tel, 1934, p. 264.
[124] COPANS, Jean, *Ibid*, p.43.
[125] BOURDIEU, Pierre, « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique* (1940/1948-). Paris, PUF, Troisième série, Vol. 22 (1971), pp. 49-126.

subversif de cette subjectivité est nuancé par un exposé au travers duquel il explique ses différents choix et les raisons objectives de sa démarche.

4.4. La démarche

L'enquête sur les ibadou ne repose pas sur une méthodologie préconçue mais plutôt sur une démarche que dicte la spécificité du terrain. En effet, les ibadou étant non agglomérés, donc disséminés au sein de la population sénégalaise, l'important est d'emprunter un chemin qui puisse conduire à leur rencontre. Pour y arriver, je me devais de rentrer dans le « milieu » dit ibadou et dans d'autres pour recueillir, en ce qui les concerne, les représentations les plus diverses possibles. L'objectif principal est de savoir comment se les représentent les Sénégalais de tous les milieux sociaux et religieux et comment ils se voient eux-mêmes.

Atteindre cet objectif requerrait des choix et une démarche qui a consisté à m'entretenir non seulement avec ceux qui sont désignés ou qui se disent ibadou mais aussi avec ceux qui ne le sont pas ou qui refusent d'être appelés ainsi, de même qu'avec des ibadou en devenir… Ces choix, aussi subjectifs soient-ils, s'expliquent par le fait que les représentations concernant l'ibadou changent selon qu'on se dit musulman, chrétien, athée, etc., et selon qu'on se dit musulman chiite ou sunnite ou encore suivant qu'on se considère musulman mouride, tijane, layène, qadir ou ibadou… De même, la figure de l'ibadou peut revêtir d'autres visages suivant le niveau et les types de connaissances qu'on a de l'islam, de la géopolitique actuelle, et en fonction de l'âge, du milieu social… Enfin, les rapports de proximité ou de distance avec l'ibadou peuvent aussi conduire à des différences de représentations.

Pour satisfaire à ce projet de collecte de discours contradictoires sur l'ibadou, j'ai choisi de suivre, dans la mesure du possible, une certaine « géographie religieuse » du Sénégal organisée, pour ce qui est de l'islam, autour de foyers d'islam soufi à partir desquels se produisent et se diffusent des représentations, croyances et pratiques d'islam soufi mais aussi des rapports et façons d'être ou de voir les ibadou.

Ainsi, dans la longue liste des « lieux » qu'il me semblait intéressant à visiter pour les besoins de l'enquête, je n'ai pu me rendre que dans quelques-uns. Il s'agit de Cambérène et Yoff, principaux foyers de la confrérie des layènes, puis à l'intérieur du pays, Mbacké et Touba, deux villes symboles de la mouridiyya, et, enfin à Tivaoune principal centre de la tijaniyya. En dehors de ces quelques pôles de l'islam des marabouts, Dakar, Thiès et Kolda ont eu une place non négligeable dans ma pratique de terrain pour des raisons diverses.

En effet, Dakar offre un contexte très favorable aux différents prosélytismes religieux de par son statut de centre des activités économiques du pays, capitale administrative et économique, creuset de populations et pôle des services de diffusion de l'information et de la communication. Ainsi, les confréries soufi dont les foyers sont à l'intérieur du pays (sauf pour les Layènes) ont investi la capitale par des représentants des califes généraux, de petits *cheikhs* mais aussi des associations religieuses (*dahira*).

De même, les mouvements dits ibadou y font preuve d'un activisme certain pour l'occupation et le marquage de territoires religieux. Quant à Thiès, c'est la ville qui a vu naître la JIR, l'association par laquelle s'est popularisé le terme « ibadou ». Elle abrite des établissements d'enseignement arabo-islamique de la structure. Enfin, le choix de Kolda m'a semblé opportun puisque cette ville, assez décalée des centres des grandes confréries soufi, est, avec Ziguinchor, les deux principales villes de la région naturelle de Casamance qu'on se représente, au Nord du Sénégal, comme zone à islamiser. Les confréries d'islam soufi tentent d'investir cette partie sud du Sénégal de même que les mouvements dits ibadou qui y mènent d'intenses actions missionnaires. Ce sont là quelques raisons qui justifient le choix de ces lieux pour les besoins de l'enquête ethnologique.

5. L'enquête en pratique

L'enquête de terrain s'inscrit dans des temporalités multiples, divergentes et souvent insaisissables. D'une part, il y a celle du chercheur qui obéit, pour le cas d'un travail doctoral, aux exigences du calendrier fixé par l'institution universitaire, au statut même du terrain de recherche et aux conditions matérielles de l'enquête. D'autre part, il y a les temporalités des informateurs, desquelles dépend la réussite de l'enquête, mais qui se dérobent et rendent complexe la saisie de la réalité sociale.

Ainsi, il arrive que le temps de l'enquête subisse les contrecoups de ces temporalités opposées et que les résultats en soient affectés. Mais, quelles que puissent être les situations, ce qui semble plus important, c'est de montrer le rapport au terrain, les conditions de réalisation de l'enquête.

5.1. Problèmes de la présence du chercheur sur le terrain

La longue présence du chercheur sur le terrain constitue, dans les traditions des sciences de l'Homme, une des conditions *sine qua non* de l'ethnologie en ce sens qu'elle

permet d'appréhender, ne serait-ce qu'en partie, la réalité sociale aux fins d'une description ethnographique puis de son analyse. Connue sous l'appellation d'immersion, elle n'est souvent possible que si l'ethnologue cherche et se fait accepter, voire adopter, par les populations auprès desquelles il fait sa collecte de données sur le groupe. Pour ma part, il n'était pas question de rentrer dans une immersion pour une raison principale. La nature du terrain et les contraintes de temps d'une thèse ne le permettent pas.

J'ai donc choisi de mettre à profit ce qu'on pourrait appeler une « expérience native » constituée, dès mon plus jeune âge, à partir de rencontres et fréquentations de personnes qualifiées d'ibadou. En effet, en grandissant en contexte urbain sénégalais (Kolda puis Dakar), j'ai été témoin des mutations qui s'opèrent au sein des espaces religieux, en l'occurrence avec l'apparition et surtout la diffusion du phénomène ibadou. Déjà, dans mon école primaire à Kolda, deux enseignants (et quelques élèves) originaires du Nord du Sénégal étaient qualifiés d'ibadou de par leur style vestimentaire, leur refus de serrer la main aux personnes de sexe opposé et leur rigorisme religieux. Au collège, en 4e au collège, l'un de mes enseignants et sa fille (dans la même classe) étaient aussi identifiés comme tels. À partir du début des années 2000, on pouvait compter un petit nombre d'ibadou dans mon lycée (Alpha Molo Baldé de Kolda). Leurs premiers regroupements se faisaient autour d'enseignants dont certains n'étaient pas des « arabisants ». Ils seront à l'origine de mosquées improvisées d'abord en abri de fortune puis transformées en édifices durables comme celui jouxtant mon ancien collège de Kolda (Collège d'Enseignement Moyen n° II)[126].

Une observation continue *in situ* et une collecte de données ethnographiques sur la longue durée étant impossible pour des raisons déjà évoquées, ma démarche a consisté à croiser cette « expérience native » du terrain avec d'autres. En fait, elle a facilité l'étape de collecte des données sur le terrain physique.

Enfin, la troisième étape est celle d'une interaction à distance avec des informateurs via Skype, téléphone ou internet mais aussi une veille documentaire qui a consisté à recueillir sur des portails d'information web des articles qui traitent du fait ibadou ainsi que ceux qui parlent de l'actualité du terrorisme puisque beaucoup d'entre les commentateurs des articles en lignes font des rapprochements entre les ibadou et les auteurs d'actes de violence revendiqués au nom de l'islam.

[126] L'imam de cette mosquée, Ibrahima Sèye, un professeur d'histoire et géographie au lycée Alpha Molo Baldé (établissement où j'ai fait mes trois années du cycle secondaire) a défrayé la chronique avec son arrestation le 12 octobre 2015 pour « apologie du terrorisme, incitation à la désobéissance militaire et à l'intolérance religieuse ». Il fut jugé le 12 mai 2016 au tribunal régional de Kolda et condamné à cinq ans de prison.

Donc, les deux dernières expériences consistent en une prise d'informations sur le terrain et dans son prolongement; ce qui fait que ma démarche ne relève pas d'une immersion au sens ethnologique mais elle se situe plutôt au milieu de la longue durée en considérant mon « expérience native » de terrain comme point de départ. Puisque ces trois expériences physique et virtuelle me font apparaître au centre de l'action, il me semble utile de dire quelques mots sur la réaction du terrain.

En effet, il y a un certain nombre de réactions que suscite la présence de l'ethnographe sur le terrain, peu importe sa différence ou sa proximité socioculturelle avec le groupe étudié. Il est aujourd'hui admis que l'appartenance ou non au groupe, n'empêche pas que l'ethnographe soit vu comme étrange dès lors, comme disait Jeanne Favret-Saada, qu'il n'est jamais quelqu'un « *qui demande naïvement à savoir pour savoir* [127]», surtout s'il s'agit de sujet sensibles. Il est énigmatique et c'est pour cela que les informateurs se posent toujours la question du devenir de leurs dires.

En outre, lorsque les informateurs parlent à l'ethnographe, c'est comme s'ils se dévoilaient. Par conséquent, le chercheur est sans cesse renvoyé à sa condition d'étranger qui s'intéresse à des choses qui paraissent souvent, aux yeux du groupe étudié, d'une importance vitale qui voudrait que personne n'y enquête. Donc, une sorte de surveillance sociale est exercée sur lui par les membres du groupe en même temps qu'il fait ses observations sur le terrain. En tant que poseur de questions, il est souvent amené à en recevoir de la part de ses interlocuteurs. Tout ethnographe vit cette expérience à des niveaux qui diffèrent selon le type de terrain. Ainsi, lorsqu'on enquête dans une sociosphère groupée, à l'échelle d'un village ou d'un quartier, par exemple, on s'exposera plus au regard, donc au contrôle des hôtes qui voudront savoir ce qui pourrait se raconter à leur sujet dans les autres maisons où l'ethnographe poursuit ses entretiens. En terrain plus dispersé, comme celui des ibadou, l'ethnographe se dérobe au contrôle des informateurs sauf dans le cas d'une enquête en réseau comme lorsque j'ai entamé une série de rencontres avec des membres de la JIR qui se connaissaient entre eux.

Cette méfiance à l'égard des intentions du chercheur se lit au travers d'attitudes diverses qui se traduisent fréquemment par une série de questions et d'exigences auxquelles il doit répondre. En terrain ibabou, par exemple, il m'a été souvent demandé en amont, pendant ou après chaque entretien « *pourquoi tu t'intéresses aux ibadou* ? » ; ou, rarement, « es-*tu ibadou* ? ». Ces interrogations, parmi d'autres, m'ont permis de comprendre, au final, que les

[127] FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard, 1977, p. 26.

interlocuteurs cherchent à se rassurer et à se protéger contre l'effet *boomerang* que pourraient avoir leurs dires d'autant plus qu'il s'agit d'un sujet assez sensible, non pas parce que les ibadou seraient des terroristes mais parce que l'actualité internationale, avec le cas du Mali voisin du Sénégal, conduit à une sorte de méfiance à l'égard de toute personne qui s'intéresse à leurs conception et pratique d'islam[128]. Cette atmosphère de méfiance implique donc le besoin constant de (se) rassurer et exige, dans le cadre de cette restitution, des précisions sur mon rapport au terrain, notamment la question de sensibilité et de distanciation.

5.2. Sensibilité et distanciation

Bien que pouvant apparaitre comme antinomiques, sensibilité et distanciation sont deux éléments liés à la pratique ethnographique et à la construction du discours scientifique. En initiant une démarche d'empathie à l'égard des sociétés qui ont fait l'objet de leur curiosité intellectuelle, les pères des sciences de l'Homme ont créé une tradition qui se traduit par l'art de vivre avec et comme les hôtes[129].

Ainsi, « *l'image première, spontanée, de l'ethnologue en action, est celle d'un chercheur habillé ou déshabillé en costume local en train d'assister à une cérémonie ou à une activité quelconque au milieu des personnes qu'il étudie ou observe et qui cherche semble-t-il, à se faire passer pour l'une d'entre elles*[130] ». Cependant, même si elle est devenue tacitement une des conditions du récit ethnographique[131], cette démarche qui, au demeurant, se voulait empathique n'a pas manqué de susciter un débat sur l'éthique scientifique au-delà de celui, que rappelle Pierre Bonte[132], concernant la transformation de sujets humains en objet d'étude.

Ainsi, selon Mondher Kilani, « *si l'anthropologue se confond avec l'indigène et parle le même langage que lui, il n'est plus en situation de dialogue, en situation de traduire dans*

[128] D'ailleurs, il y a beaucoup d'amalgames, parfois nourris à dessein, puisque les ibadou bousculent des habitudes et dérangent un ordre socioreligieux et politique bien établi.
[129] Ce type de rapport au terrain a conduit certains comme Pierre Verger à devenir prêtre du Candomblé ou d'autres à prendre femme parmi leurs hôtes.
[130] COPANS, Jean, *Op.cit.*, 2010, p.49.
[131] Les cas de chercheurs ayant manifesté une profonde répulsion pour leurs terrains sont assez rares. Nous savons à partir de son *Journal d'ethnographe* que Malinowski ne se plaisait pas trop chez « ses » Argonautes. Voir MALINOWSKI, Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental.* Paris, Gallimard, 1989, et son *Journal d'ethnographe*. Trad. Tina Jolas, « Recherches anthropologiques », Paris, Le Seuil. 1985. Tout récemment, Martina Avanza qui a travaillé sur les groupuscules d'extrême droite assume quant à elle son rejet total de ces mouvements dans « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas « ses indigènes » ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe ». FASSIN, Didier et BANSA, Alban, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, Coll., Recherches, 2008, pp. 41-58.
[132] BONTE, Pierre. « Questions d'éthique en anthropologie ». *Sociétés contemporaines*. N°7, Septembre 1991. « Ethique professionnelle », p.74. Consulté le 18 novembre 2012. DOI : http://doi.org/10.3406/socco.1991.1010.

son propre système, et encore moins en situation de nous rapporter son expérience »[133]. Aujourd'hui, les débats sur le rapport du chercheur au terrain ne se posent plus sous cet angle puisqu'il est désormais admis, comme l'écrit Jean Copans, que « *vivre avec les gens n'implique pas de vivre comme eux*[134] ».

Si j'évoque cette question, ce n'est pas pour entrer dans un débat qui me transporterait hors de mon objet d'étude mais c'est parce que dans ma pratique du terrain ibadou, les problèmes de sensibilité et de distanciation m'ont amplement préoccupés.

En effet, le principe du « vivre avec les gens » sans « vivre comme eux » ne répondait qu'à *minima* à mes préoccupations pendant mon séjour de recherche au Sénégal. S'il me conforte dans mon intention de faire du terrain sans être musulman et, particulièrement sans passer pour un ibadou, ce principe méthodologique ne m'indiquait pas de conduite qui puisse m'aider à contourner les éventuelles invitations à la conversion dans un terrain où le prosélytisme est prégnant, comme c'est le cas dans de nombreux autres groupes religieux des monothéistes. Mon inquiétude principale était de voir les entretiens tourner autour de ma personne au lieu de porter sur le thème des ibadou qui m'intéresse ; même si une telle situation n'est pas sans intérêt pour l'ethnologie.

Cette crainte d'un échec du projet de collecte de données empiriques ne veut en aucune façon dire que j'éprouvais une forme d'apathie à l'égard des ibadou. Au contraire, j'ai un respect pour les croyants qui tentent, au travers de leurs croyances et pratiques religieuses, de trouver des réponses à leurs questions existentielles. Ainsi, même si elle ne m'amène pas à devenir ibadou, cette sensibilité m'a rendu critique à l'égard de chercheurs qui mettent un lien systématique entre Ibadou et mouvements terroristes. Sur le terrain sénégalais, ce même respect m'a conduit à accepter de prier, sans être ibadou, avec deux membres de la direction de la JIR.

Quant à la crainte que les entretiens se focalisent sur ma personne, un certain nombre d'éléments d'identités ont permis de l'éviter dans l'essentiel de mes rencontres avec les informateurs. En effet, mes traits physiques, mon prénom et le fait que je parle couramment plusieurs langues des sociétés islamisées (wolof, peul, manding,…) ont dû persuader nombre de mes hôtes qu'ils avaient en face d'eux un sénégalais de convictions musulmanes.

Ainsi, sauf à de très rares occasions, aucune question sur mon appartenance religieuse ne m'a été adressée ; on se contentait parfois de me demander « êtes-vous *ibadou* ? ». C'est

[133] KILANI, Mondher, « Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie ». *Communications. L'écriture des sciences de l'homme*, Paris, Seuil, 1994, vol. 58, n.1, p. 46. http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1994_num_58_1_1878
[134] COPANS, Jean, *Op.cit.*, p. 50.

dans ce cadre qu'il faut inscrire l'invitation qui m'a été systématiquement faite à accomplir la prière de l'après-midi (*al 'asr*) dite *takkusaan* en wolof.

Puisque ce n'est pas contraire à mes valeurs et que je ne suis pas anti-religions, j'ai accepté l'invitation. J'aurais pu ne pas y prendre part et arguer que je n'ai pas de convictions religieuses. Mais la solennité de l'instant et le respect avec lequel j'ai été accueilli m'interdisaient de décliner la demande. Je m'y serais opposé s'ils m'avaient confié la direction de l'office et j'aurais précisé que mon refus tenait à des raisons de croyances personnelles et de respect du bénéfice qu'ils attendent de la prière. Il ne s'agissait pas de passer pour un musulman (même si je connais toutes les formules de la prière), encore moins un ibadou ; la question d'éthique se serait posée avec pertinence. Cet épisode est l'unique moment où j'ai été dans une sorte d'observation participante qui n'est pas non plus le basculement vergésien puisque cette prière n'a donné lieu ni à une conversion.

En outre, l'islam comme le christianisme catholique m'ont été familiers pour deux raisons. La première, parce que j'ai grandi dans l'Église et, comme tout catholique, j'ai eu droit aux premiers sacrements. La seconde raison est relative à l'islam. Comme l'écrasante majorité des Sénégalais sans distinction d'appartenance confessionnelle, j'ai baigné dans l'ambiance de l'islam depuis mon plus jeune âge puisque mes parents ont toujours fêté les *Aïd* sans aller à la mosquée bien entendu. Puis, pendant cinq des huit années passées à Dakar, j'ai habité dans une famille musulmane dont une partie est constituée d'ibadou. J'ai, par ailleurs, participé à plusieurs reprises aux offices religieux musulmans sans réellement me définir ou me sentir musulman quoique, pour des raisons déjà évoquée, on me renvoyait tout le temps à l'islam[135]. C'est au travers de cette histoire personnelle que s'est jouée la question de la distanciation. Vivre parmi les ibadou sans l'être, participer à des offices religieux musulmans avec eux tout en étant ni empathique, ni apathique, voilà une démarche qui a été complexe mais que j'ai essayé de tenir pour maintenir une certaine distance avec mon objet d'étude. Pour ne pas laisser sans explication l'observation participante que je viens d'évoquer, il est utile de livrer quelques impressions sur ma participation à la prière ibadou.

[135] Gagné par mes interrogations sur l'idée de Dieu, sa place dans la vie des humains et l'usage qu'ils en font, je me suis éloigné progressivement des religions et donc des deux monothéismes.

5.3. Faire la prière : quel intérêt ethnographique ?

Passer de l'observation à la participation est un acte auquel nombre de chercheurs ont sacrifié sur le terrain ethnographique. Appelée « observation participante », cette démarche n'a d'intérêt que si l'ethnographe en tire des éléments qui rendent intelligibles la pratique à laquelle il a pris part et, en général, la culture du groupe humain auprès duquel il séjourne pour les besoins de son enquête[136]. Il ne s'agit pas de prétendre en tirer une explication d'ordre psychologique puisqu'il n'est pas dans ses compétences de déterminer l'état d'esprit qui habite ses coparticipants à la prière. Les circonstances de sa participation, ses intentions, le déroulement du culte et l'expérience personnelle qu'il en a tirée sont parmi les seules rares choses dont il est en mesure de rendre compte en tant qu'ethnologue.

Pour ma part, étant donné que ma dernière participation à la prière ibadou (lors de mon séjour de terrain) n'est pas ma première, il me parait utile de décrire en quoi elle est différente de celles antérieures et en quoi elles sont déterminantes dans cette étude.

En effet, mes prières antérieures avec les ibadou m'ont, non seulement, permis de connaître la plupart des formules rituelles, les gestes à accomplir et les croyances qui les structurent. Prier avec les ibadou m'étant donc familier, je voudrais juste relever que ma participation à cet acte cultuel lors de mon séjour d'enquête m'a amené à prendre conscience de choses auxquelles je n'avais jusque-là jamais prêté attention. Cette expérience confrontée aux prières canoniques auxquelles j'ai pris part dans les milieux soufi m'amène à relever l'existence de différences structurantes sur lesquelles je reviendrai plus en détail.

Retenons pour l'instant, qu'elles ont trait à l'organisation même de la prière, à son déroulement et à son contenu. Par exemple, le recours ou non au *ma'moun* (un porte-voix qui seconde et reprend à haute voix certaines formules dites par l'imam), l'importance accordée à la disposition des fidèles dans les rangées lors de l'office, la posture de l'orant, le recours ou non aux prières méritoires à la fin de la *salat*, la nature du prône, etc.

De même, cette dernière prière avec les membres de la JIR a été une occasion pour mesurer l'importance qu'on accorde en milieu ibadou à la maîtrise de l'arabe, du coran et des textes connexes mais aussi à la rigueur avec laquelle on s'en tient strictement aux *hadiths* considérés comme authentiques au dépens des textes produits par les érudits locaux. La façon

[136] Pour Philipe Laburthe-Tolra, il s'agit pour le chercheur de « (…) ne plus se contenter de travaux de seconde main mais à s'immerger lui-même, à s'intégrer dans ce qu'il appelle son terrain, son champ d'observation. Il y mène autant que possible la même vie que les membres du groupe qu'il étudie, quelquefois en tentant d'y éprouver le grand nombre de situations possible, de façon à en acquérir une connaissance sinon exhaustive, du moins complète que faire se peut ». LABURTHE-TOLRA, Philipe C*ritiques de la raison ethnologique*. Collection « Ethnologies-Controverses », Paris, PUF, 1998, p. 26.

de conduire la prière, les dispositions prises, la durée de l'office, etc., renseignent, ne serait-ce qu'en partie, sur le type d'islam et sur l'obédience du groupe qui la pratique.

Enfin, j'ai noté que certains signes utilisés comme distinctifs des ibadou n'étaient pas valables. C'est le cas, par exemple, de l'usage du chapelet ou de la prière avec les bras croisés, *qabd*. Le vice-président de la JIR avait un chapelet, or sur le terrain, mes informateurs m'ont rapporté qu'un ibadou n'utilise pas de chapelet puisqu'il serait une innovation blâmable en islam, *bid'a*.

La participation à la prière est donc un moyen parmi d'autres de créer une confiance avec les interlocuteurs et d'avoir, de « l'intérieur » et par l'expérience, de la matière ethnographique. Elle peut aussi conduire à être pris pour témoin d'une vérité.

5.4. Quand l'ethnologue est pris pour témoin

Dans le marché des biens spirituels, la compétition autour de la constitution et de l'occupation de l'espace religieux conduit à l'adoption d'attitudes diverses qui transforment l'ethnologue non pas seulement en individu à surveiller mais en témoin d'une vérité qui n'est pas la sienne mais qui est celle de ses informateurs.

Pour ma part, les enquêtes de terrain m'ont plongé dans un environnement à forte compétition autour de la vérité islamique. En effet, la structure du paysage islamique au Sénégal exige que toutes les obédiences d'islam soient prises en compte dans la recherche d'informations ethnologiques sur les ibadou. Ainsi, si tous mes interlocuteurs ont voulu s'assurer de mes bonnes intentions puisque je suis énigmatique à leurs yeux (comme tout enquêteur sur son terrain), certains ont tenté de me prendre pour témoin de leur vérité islamique.

Il ne s'agissait pas forcément de faire de moi un témoin de leur identité religieuse mais d'une vérité. Il était question de me persuader qu'il n'y en a qu'une seule ; celle que l'interlocuteur revendique en l'inscrivant dans son groupe d'appartenance (soufi ou ibadou) et qu'il dénie aux autres.

Ainsi, dans les milieux d'islam soufi, on cherche plutôt à me montrer que le marabout est un simple guide et non une idole et que les prières qui sont faites dans les mausolées ne sont pas destinées à demander une intercession du défunt cheikh mais pour que âme repose en paix et qu'il rentre dans les grâces d'Allah. C'est là, une réponse aux critiques ibadou visant la relation marabout-disciple et les prières dans les mausolées. On s'efforce de m'expliquer que tout repose strictement sur ce qui est permis en islam d'après les textes alors que dans les

milieux ibadou, on essaie de me démontrer le contraire c'est-à-dire que le système confrérique soufi tel qu'il est organisé au Sénégal n'est pas conforme à l'islam et relève d'une innovation blâmable. Chaque camp, sans attendre forcément de moi que je sois un disciple ou l'arbitre des différences doctrinales qui l'opposent à l'autre, s'affaire à me montrer sa vérité, la seule qu'il conçoit comme étant la vérité. La confrontation des textes issus des différents exercices déployés pour me montrer « la vérité » me permettent d'accéder, ne serait-ce que partiellement, à la réalité de l'islam au Sénégal et, donc, à sa version ibadou[137]. Par exemple, dans un contexte d'accusations et de suspicions d'accointances avec le terrorisme islamiste, les ibadou peuvent espérer que les chercheurs qu'ils reçoivent puissent démontrer le caractère infondé de ces allégations.

Il arrive aussi que le chercheur soit averti des conséquences de la « mauvaise » utilisation qu'il pourrait faire des informations qu'il recueille. Ainsi, à la fin de notre long entretien, les deux membres de la JIR ont émis le souhait de lire mon texte avant toute publication[138]. Ils justifient leur demande par le fait qu'une chercheure française avait été reçue, dans le passé, par un des précédents *amîr* (commandeur) de l'association qui, à la fin de l'entretien, lui a demandé de relire ses notes. Une fois la relecture terminée, l'amîr se rend compte que la chercheure avait noté tout le contraire de ce qui lui avait été dit. L'amîr s'énerva et lui demande de tout corriger puisqu'elle allait écrire des contrevérités qui pourraient contribuer davantage à ternir l'image des ibadou. À la différence de cette chercheure française, mes interlocuteurs ne m'ont pas demandé de leur relire mes notes. L'anecdote leur servait, selon ma compréhension, à attirer mon attention sur le fait qu'il y aurait des chercheurs malintentionnés qui travestissent leur vérité pour des raisons idéologiques. En me demandant de leur envoyer mon texte avant toute diffusion, c'est peut-être là l'équivalent de l'exercice de contrôle immédiat auquel l'amîr avait soumis la chercheure en question.

L'ethnologue ne peut être pris pour témoin d'une « vérité » que dans le cadre de ses interactions avec des informateurs. Les rencontres se font par les biais du hasard ou, d'une façon formelle, lorsqu'il rentre dans des réseaux de relations sociales. Il recueille ses données empiriques au grès de ces rencontres formelles ou informelles et par le biais de diverses pratiques de terrain dont la déambulation.

[137] Nous y reviendrons plus loin.
[138] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Moussa D. et Abdoulaye L. de la direction de la JIR.

5.5. La déambulation comme pratique du terrain

Aussi bien à Dakar que dans les autres lieux où je me suis rendu pour cette recherche, la déambulation apparaissait comme le moyen le plus adéquat pour mener les enquêtes. Elle consistait à partir avec ou sans destination précise mais toujours avec l'objectif de collecter de la matière ethnologique à partir d'observations de lieux (mosquées, écoles), de modes vestimentaires (port du *qâmi*, du *hijab*, du *jilbeb*, de la *burqa*,…) et d'entretiens avec des personnes rencontrées au hasard ou recommandées parce qu'elles auraient quelque rapport avec les ibadou ou sauraient mieux en parler.

Ainsi, les données tirées d'observations ou d'entretiens réalisés au cours de mes déambulations relèvent d'un choix qui a consisté à privilégier le hasard. Ce choix ne veut pas dire que j'avais des difficultés à rencontrer des ibadou ou d'autres informateurs qui pouvaient m'en parler. Au contraire, rien de plus facile que de voir des personnes identifiées ou qui se définissent ibadou ; le phénomène étant bien connu au Sénégal, presque tout le monde est un informateur potentiel.

Dans un tel contexte, plutôt que d'interroger à tout va n'importe qui sur les ibadou ; ce qui m'aurait amené à recueillir une quantité de données indigestes, j'ai choisi de laisser les rencontres se faire au hasard, d'interroger les personnes en situation sauf pour le cas des associations islamiques pour lesquelles, un certain formalisme était exigé. La question de la représentativité du phénomène étudié ne s'est à aucun moment posée puisqu'en dehors du fait qu'elle n'est pas une tradition en ethnologie, le terrain est celui de représentations (d'une identité islamique) forgées à partir d'éléments de la réalité physique (des pratiques visibles et des modes de paraître) et donnant lieu à des comportements sociaux.

En résumé, les rencontres avec mes informateurs ont été, dans nombre des cas, très fortuites et, dans le cas où elles sont formelles, il s'agit de personnes qui m'ont été recommandées par d'autres ou parce que nous avons convenu d'un rendez-vous après une première rencontre toute hasardeuse.

Les ibadou, faut-il le rappeler, étant non-agglomérés, chaque lieu du terrain pouvait se prêter à des rencontres, des interlocutions et des observations. À Dakar comme dans les autres villes, les entretiens ont pu avoir lieu dans un coin de rue, à la gare, dans les transports en commun, dans un commerce, une esplanade de mosquée, une maison, un café, une école (franco-arabe, coranique ou laïque), etc. Certains lieux de rencontre avaient, pour moi, un plus fort intérêt ethnographique que d'autres puisqu'ils m'apparaissaient comme lieux de production et diffusion de « façons d'être ibadou » sur lesquels je reviendrai plus loin.

En effet, l'image qu'on a de l'ibadou ou qu'il peut se faire de lui-même se modifiait selon le groupe religieux ou selon qu'on est en situation urbaine très cosmopolite comme Dakar ou, encore, selon qu'on se trouve en milieu universitaire ou dans une école franco-arabe[139]. La diversité et la somme des matériaux collectés en chacun des lieux renvoient à des représentations distinctes de l'ibadou qui brouillent les tentatives de caractérisation (d'identification).

6. Outils, matériaux et modèle d'analyse

Les outils auxquels nous avons eu recours pour collecter l'information ethnographique ne sont certes que des accessoires techniques mais ils méritent que l'on y consacre quelques lignes pour le simple fait qu'ils participent de l'enquête et de ses résultats.

En effet, l'usage du bloc note, le recours à l'enregistreur, à l'appareil photo ou au téléphone pour recueillir les voix et prendre des images, etc., tout obéit à une logique inhérente aux aléas du terrain. À cet effet, la mobilisation de chacun des différents outils se justifie par un désir de recueillir le plus possible de matériaux ethnographiques divers qui puissent permettre une meilleure saisie de la réalité sociale.

Il me parait donc important de décrire brièvement les usages de ces outils et les situations multiples où l'un, l'autre, ou tous en même temps, ont été mobilisés. Et, par ricochet, il est opportun de faire une typologie des matériaux tout en montrant la valeur que semblent leur accorder les interlocuteurs. Enfin, les données recueilles étant soumises à interprétation, il me paraît important de présenter le modèle d'analyse théorique choisi.

6.1. Outils, méthode de collecte et typologie des données

Sur le terrain, les données sont recueillies dans des blocs-notes, dont l'un sert de journal pour toutes les informations personnelles, comme c'est la tradition en ethnologie[140], alors qu'un autre porte les notes des entretiens et les schémas qu'il m'intéresse de prendre au stylo, parfois au crayon. Le dernier élément qui complète la liste des outils est un téléphone portable qui m'a servi à la fois d'appareil photo, de dictaphone et de moyen pour convenir des lieux de rendez-vous, de moments et conditions des rencontres.

[139] Je reviendrai sur cet aspect fort intéressant en proposant au travers d'une approche monographique de reconstituer ce que peut être l'ibabou dans une culture tijane, mouride, layène, catholique, universitaire, etc.
[140] Voir COPANS, Jean, *Op.cit.*.2010, pp.43-44.

Au moment des entretiens, le recours à ces outils est toujours soumis à l'appréciation de la situation et à l'accord préalable de mes interlocuteurs sans quoi, je me garde de prendre des images, d'enregistrer les voix et même de prendre des notes.

En effet, le rapport à l'image et à la voix n'est pas le même selon qu'on se trouve en milieu d'islam soufi ou ibadou. La prise de notes, quant à elle, n'a presque jamais posé de problème. L'enregistrement des voix et les prises de photos sont assez sensibles et peuvent perturber à des degrés variables le déroulement de l'entretien, modifier davantage les comportements et accroitre les risques de refus et d'autocensure. Il faut donc en faire usage que lorsque les conditions s'y prêtent et, surtout, si la demande émane de l'informateur qui pouvait considérer son image ou son propos comme des témoignages à valeur historique.

Quant aux matériaux collectés sur le terrain, ils sont constitués d'enregistrements retranscrits ou de notes de terrain[141], de photos de lieux et de quelques personnes, de livres traitant d'islam, de documents d'associations, de supports audio de prêches, etc. Ce sont autant de fragments de la réalité du terrain qui sont, pour chacun, caractéristique d'un contexte particulier ; celui du lieu et du moment où il est recueilli, de l'*habitus* des informateurs et de la valeur symbolique qu'ils lui accordent. Ainsi, chaque matériau est porteur d'un état de connaissance de l'islam et du monde mais surtout de significations.

À partir des matériaux textuels (entretiens retranscrits et notes de terrain) se lisent des représentations de l'ibadou documentées par des versets coraniques, des hadiths dits authentiques mais aussi par des propos ou écrits attribués à des guides des confréries soufi, etc. Les textes sont pour la plupart constitués de recueils d'entretiens groupés qui, par la diversité de points de vue sur chaque thème abordé, offrent une lecture du fait religieux ibadou. Quant aux livres qui m'ont été offerts, ce sont essentiellement des manuels sur les principes de la sunna et sur l'islam chiite. Je reviendrai sur cette documentation qu'il faut la lier au statut de l'écrit dans des sociétés marquées par la tradition de l'oralité.

Les photos, outils mnémotechniques, sont des matériaux d'une autre nature mais de même importance que les textes. Elles permettent de localiser la parole recueillie et de voir des formes d'occupation de l'espace dans une mosquée, par exemple, et dans la ville (position des lieux de culte ibadou dans les villes saintes des Soufi).

En outre, les photos conduisent à s'interroger sur les relations que les ibadou ont avec les financements que nombre de chercheurs disent provenir des monarchies du Golfe au bénéfice des groupes *salafis* ou *wahhabi*. En effet, si l'argent de la *da'wa* parvient aux ibadou

[141] Il y a eu 173 entretiens réalisés individuellement et mais souvent par groupes pouvant aller jusqu'à 6 personnes, ce qui fait qu'il y a beaucoup plus de personnes touchées directement par l'enquête que de textes.

et qu'il est aussi conséquent qu'on le pense, alors à quelles fins serait-il utilisé étant donné que leurs mosquées et établissements d'enseignement arabo-islamique sont, sauf quelques exceptions, loin d'être de luxueuses bâtisses comme c'est le cas de certaines constructions des Soufi. La rareté de mosquées et établissements luxueux chez les ibadou signifierait-elle que l'argent, s'ils en reçoivent, est investi dans d'autres œuvres de prédication plutôt que dans la construction d'imposants édifices au nom de l'islam ? Ou, est-ce que cela voudrait dire que leurs rapports aux choses matérielles seraient dictés par le principe mystique du désintéressement et du renoncement qui est plutôt un des traits de l'attitude des ascètes soufi ? Ou bien encore, est-ce qu'il faudrait lire cela dans la logique exprimée de faire de l'islam autrement, notamment, dans la sobriété et le juste milieu pour se distinguer du matérialisme ostentatoire de certains marabouts de l'islam confrérique soufi dont ils sont la critique ?

Pour revenir aux photos comme matériaux ethnographiques, je dois préciser qu'elles ne permettent pas d'établir, à quelques exceptions près, une différence entre ce qui appartient aux ordres soufi et ce qui est aux ibadou. Les inscriptions lisibles sur les façades ou les entrées ne renvoient pas systématiquement au mouvement ou à l'ordre religieux qui en est propriétaire ou qui en a la gestion. Par exemple, en milieux mouride et tijane, on trouve des écoles et instituts d'enseignement arabo-islamique ou des mosquées qui portent des noms de premiers dignitaires de l'islam ou des *salaf* alors que certaines institutions des groupes d'islam ibadou portent des noms de grandes figures de l'islam soufi.

Quoiqu'elles ne permettent pas vraiment de situer les mosquées ibadou par rapport à celles des confréries soufi, certaines photos laissent penser que leur emplacement en périphérie de ville n'est pas strictement lié à des raisons foncières ou financières mais plutôt aux rapports de force. C'est certainement le cas de la mosquée ibadou de Mbacké et celle de Tivaoune construites dans les périphéries de villes et en total isolement. Même si les responsables rencontrés ont préféré justifier l'emplacement très excentré de leurs mosquées par une indisponibilité de terrain dans le périmètre intérieur de ces centre urbains, il est possible de penser, en prenant en compte le fait qu'il s'agit ici de deux villes symboles de la mouridiyya et de la tijaniyya, que les ibadou ont été invité ou ont voulu se faire discrets pour ne pas heurter la sensibilité confrérique des lieux[142].

[142]Je ne peux malheureusement pas montrer sur des cartes la situation géographique de ces mosquées ibadou dans ces villes confrériques soufi puisque je n'avais pas d'appareil me permettant de prendre les coordonnées et il n'y a pas non plus moyen de les localiser à partir de Google Maps. Les photos que j'ai prises avec mon téléphone ne peuvent pas montrer une vue panoramique qui permette de saisir cette situation.

6.2. Les documents comme témoins de la vérité

Dans la liste des matériaux recueillis sur le terrain, il y a un certain nombre de documents écrits. Il s'agit de livres, d'un journal d'information islamique et de textes d'associations islamiques. Ce sont des documents qui m'ont été offerts, conseillés, par des informateurs.

En Afrique subsaharienne, la tradition de l'écriture est vieille de plusieurs siècles même si une partie non négligeable, mais de moins en moins importante, de populations ne sait ni lire, ni écrire[143]. Des lettrés musulmans ont produit des textes en arabes depuis l'arrivée de l'islam. L'histoire nous enseigne d'ailleurs qu'ils ont occupé une place enviable dans les cours des souverains africains et progressivement, l'islamisation aidant, ils ont acquis une place prépondérante dans les sociétés. Ils confèrent ainsi à l'écrit et au lettré un statut particulier que prouvent l'émergence et l'affirmation du pouvoir des marabouts au Sénégal.

Si je parle ici de documents écrits rapportés du terrain, c'est pour souligner le contexte de leur acquisition et l'intérêt que leur accordent les informateurs qui me les ont donnés ou conseillés. En effet, la première chose intéressante à noter au sujet de ces textes écrits est qu'ils proviennent de deux milieux historiquement opposés dans l'islam, le chiisme et le sunnisme. Au nombre de six, les livres qui parlent du chiisme duodécimain m'ont été offerts à l'institut Mozdahir International au quartier dakarois du Point E. Il s'agit de documents qui explorent la question de l'imamat, du rôle et la place du guide dans l'islam, de la succession de Mohammed et des versets coraniques qui en parlent mais qui seraient censurés par le sunnisme, etc.[144]. Parmi ces livres du chiisme, on remarquera que deux sont écrits par le guide de la communauté chiite au Sénégal, Chérif Mohammed Ali Aïdara. Ce n'est pas anodin que tous ces documents concernent la question de la succession de Mohamad. D'abord, parce qu'il est question d'un des fondements du chiisme qui marque sa différence avec l'islam sunnite dont les adeptes sont largement majoritaires au Sénégal. Ensuite, parce que les

[143] Ibrahima Thioub disait que « (…) la rencontre avec l'islam et le monde arabe a généralisé l'usage de l'écriture, un outil aujourd'hui pluriséculaire dans la restitution du passé de l'Afrique ». Lire THIOUB, Ibrahima, « Introduction. Sources historiques, patrimoine, mémoire et écriture du passé de l'Afrique ». In *Patrimoine et sources historiques en Afrique*. Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal) et Union académique internationale, 2007, p.19.

[144] Il s'agit des livres suivants : MOUSSAVI LARI, Seyyed Mojtaba, *La question de l'imamat* (Traduit par Omar Benaïssa), Centre de la diffusion des connaissances islamiques, 5e édition, 2009. DOUCHTI, Cheikh Abdoullah, *Des vérités cachés et documents censurés. Etude sur le testament du Prophète Mouhamed (PSLF)*, Dakar, éditions Mozdahir, 2010. AÏDARA, Chérif Mouhammad Ali, *La prière du Prophète Mouhammad (Paix et salut sur lui et sa sainte famille)*. Dakar, Avitech Impressions, 2009. EL-ZEIN, Cheikh Abdul Monem, *Kerbala. La terre du martyre.* Traduit par Achwak Fnaïche, Dakar, Institut islamique Sociale, 2007. AÏDARA, Chérif Mohammad Ali, *Les vérités de la succession du Prophète*. Dakar, édition Mozdahir, 2011. TIJANI, Smaoui Mohamed, *Comment j'ai été guidé*, Dakar, éditions Mozdahir, 2013.

Sénégalais découvrent à peine la présence du chiisme dans le pays. Jusque-là, son existence dans l'islam était certes connue mais rattachée aux autres pays dont l'Iran. C'est surtout à la suite d'une déclaration télévisée d'un des dignitaires chiites en faveur du mariage temporaire (*mut'ah*) qu'ils se feront connaître puisque le sujet a soulevé de très vives tensions et des diatribes par médias interposés[145].

Dans le paysage islamique sénégalais, chiites et ibadou partagent le même statut : celui d'une minorité qui cherche à marquer son existence en se présentant comme la voie de l'islam véritable et en y invitant les autres musulmans qui seraient dans l'erreur. C'est ce qui explique qu'une bonne partie de l'entretien réalisé au centre Mozdahir a tourné autour du chiisme alors les thèmes de discussion étaient plutôt orientés vers les ibadou[146]. Les livres qui m'ont été donnés à la fin de l'entretien sont une invitation à poursuivre l'entretien à travers les textes portant sur la vérité du chiisme.

Pour le reste des livres, il s'agit de six sources imprimées bilingues (arabe-français) ou traduites entièrement en français. Les deux sont des textes réédités du saoudien Muhammad ibn Abd-al-Wahhab[147] considéré comme l'une des figures doctrinale du salafisme saoudien nommé wahhabime. Les autres sont des textes de Abu Zakariyya Yahya Ben Charaf An-Nawawi Ad Damachqy[148], de Cheikh Muhammad Sâlih al-'Uthaymîn[149], de Ahmad al-Mazyad et Aadil ash-Shiddi[150] puis de l'islamologue sénégalais Khadim Mbacké[151]. Tous les textes sont des dons d'informateurs soit membre de la JIR soit de Al-Fallah à l'exception de celui de An-Nawawi et de Khadim Mbacké. J'ai acheté le premier dans une des librairies islamiques de Dakar (au quartier du Plateau) à la suite d'un entretien avec un taalibe tijane qui me l'a indiqué comme étant, pour lui, une référence pour les ibadou, le second, je l'ai acheté

[145] La polémique a commencé en mi-septembre 2009 et l'imam Alioune Badiane est accusé d'incitation à la débauche. Pour les débats, suivre les liens https://www.youtube.com/watch?v=nUB3WNzZPac et https://www.dailymotion.com/video/xaty52_le-mariage-temporaire-fin_news. Consultés le 15 mars 2016.

[146] L'entretien s'est déroulé le 20 avril 2014 dans la salle d'attente et de détente du centre Mozdahir International au Point E, à Dakar. Au début, je discutais avec O.W. qui s'est présenté comme membre actif de l'ONG chiite créée par Chérif Mohammed Ali Aïdara. Puis, un monsieur qui ne s'est pas présenté et qui était en contre-bas, s'est invité à la discussion pour « apporter sa contribution au débat » au sujet des Ibadou. Sa contribution a finalement plus consisté à me présenter ce qu'est un chiite qu'à me parler des Ibadou.

[147] Il s'agit de : IBN ABD-AL-WAHHAB, Muhammad, *Les trois principes fondamentaux* (*Talatat al-Usul*). Commenté par Muhammad Ibn Salih al-Utamin. Traduit de l'arabe par Hamza Lamine Yahiaoui. Dar al-Kotob al- ilmiyah, Beyrout, Liban, 1971. IBN ABD-AL-WAHHAB, Muhammad, *Les trois sources et leurs preuves*, Dar al-Watan, (interdit à la vente), réditié en 2007.

[148] *Les jardins des vertueux*. Traduit par Saîd al-Laham. Dâr el-Fikr, Beyrouth-Liban, 1991.

[149] *La profession de foi des gens de la Sunna et du consensus*. Jacobs Leenen, 2002. Livret réédité sur commande de l'Association de Prédication Islamique pour la Jeunesse (APIJ) dont le siège est à Dakar.

[150] Il s'agit de cinq petits livrets sur une introduction globale et facile sur l'islam en langue française et intitulés « Cadeaux de Mecca. C'est ça l'islam ». (non datés et sans maison d'édition)

[151] *Le salafisme et trois de ses plus éminents représentants : Ahmed Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, Muhammed ibn Abdalwahhab*. Préfacé par Muhammad Ahmad Lú. Deuxième édition, Dakar, 2003. C'est aussi un livret de l'Association de Prédication Islamique pour la Jeunesse (APIJ).

lors de l'assemblée générale de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Sénégal (AEEMES) tenue à Rufisque les 4, 5 et 6 avril 2014. Ces ouvrages, excepté celui de Khadim Mbacké qui se veut une synthèse scientifique des doctrines du salafisme et non un texte en faveur ou contre cette orientation de l'islam, sont dans la liste des documents fondateurs de la pensée salafiste.

Le fait qu'il ne m'ait été donné aucun document écrit dans les milieux des confréries soufi sunnites ne signifie guère qu'on accorde moins d'importance à l'écrit. Au contraire, on attribue au père fondateur de la mouridiyya des milliers de documents écrits conservés dans la bibliothèque de la grande mosquée de Touba (la ville sainte de la confrérie Mouride). Et, bien souvent, dans les débats sur l'islam et sur le soufisme comme rempart contre le terrorisme, les Mourides font étalage de productions livresques du cheikh Ahmadou Bamba. Cela est valable pour les tijanes, layène, qadir, etc. Le document écrit et la maîtrise des textes du coran, des traditions prophétiques et des commentaires qu'en ont faits les fondateurs des confréries locales sont des outils de légitimation de la parole religieuse dans les milieux soufi. C'est par les documents et les récits oraux que se perpétuent les mémoires des familles et des figures maraboutiques.

Pourquoi ils me donnent les documents ? Parce que l'écrit a pour eux un statut supérieur comme l'indique cette rhétorique : « le prophète a dit et il est écrit dans le coran ou dans tel hadith ». On n'est jamais sûr de la parole, il faut la répéter pendant longtemps. Dans les représentations, l'écrit fige, c'est une preuve alors que l'oral permet des changements, des écarts, etc. L'écrit renforce le titre, le prestige et permet la transmission « non altérée ». Ainsi, par l'écrit, on cherche à se différencier des adeptes des religions du terroir.

6.3. Traitement du matériau et modèle d'analyse théorique

Le travail de traitement des données a consisté d'abord à transcrire chaque conversation orale en rapportant à la fin de chacun des textes ou sur bloc-notes, le contexte de la rencontre et le déroulement de l'entretien. Il s'agit de situer chaque texte dans son environnement social d'origine afin d'en faciliter la compréhension et l'exploitation en tant que document ethnographique.

La seconde phase de ce travail de traitement des données a été d'ordonner et de compiler les textes transcrits en un seul document pour éviter d'en égarer certains. Mais, lors de cet assemblage, l'inquiétude d'un déficit de temps pour explorer minutieusement le pavé de 139 textes d'entretiens transcrits et de notes de terrain m'a amené à faire un tri et à n'en

choisir comme support de travail que 37. Cela ne veut pas dire que les textes choisis seraient plus importants que les autres. En fait, ceux non sélectionnés traversent ma réflexion et me servent d'une sorte de caisse de résonnance pour les textes choisis.

La troisième étape, l'une des plus longues consistait à thématiser. Il s'agissait parallèlement au dépouillement des textes recueillis d'établir une liste de thèmes qui puisse servir de parchemins pour l'analyse. Pour ce faire, il a fallu créer une plateforme avec des grilles où sont répertoriés les thèmes au fur et à mesure de la lecture des textes d'entretiens. Au final, l'ensemble constitue des fiches thématiques accompagnées chacune de commentaires rajoutés sur une colonne annexe lorsque cela était nécessaire. L'objectif principal de l'exercice était de faciliter le recoupement des ressources textuelles puisque chaque thème apparaissait sous les différents angles donnés par tous les informateurs qui l'ont évoqué lors des entretiens.

Au-delà de la question de méthode qui a trait à l'organisation des données en thèmes, se pose celle de l'analyse. Comme pour toute tentative de résolution d'un problème heuristique en sciences sociales et humaines, un choix s'impose ; celui d'un modèle théorique à défaut d'en croiser plusieurs. Dans cette perspective, deux approches m'ont semblé utiles à combiner. L'une a été développée par Bronislaw Malinowski à partir de son expérience ethnographique chez les Trobriandais[152]. Elle consiste à partir du point de vue de « l'indigène » pour essayer d'en extraire les éléments de compréhension de son rapport à lui-même et au monde. L'autre démarche est le modèle interprétatif de Clifford Geertz qui considère qu'il n'est pas nécessaire de se mettre dans la peau de « l'indigène » mais de prendre la culture, dont la religion fait partie, comme un ensemble de textes qui renseignent, par interprétation, sur la pensée humaine en général et particulièrement sur la société[153].

Je voudrais adopter comme schéma d'analyse un modèle hybride qui intégrerait la démarche de Malinowski (sans son fonctionnalisme réducteur) et celle de Geertz (sans chercher à déterminer des données psychologiques qui constitueraient la personnalité ibadou). En d'autres termes, il s'agit de penser les données empiriques recueillies sur le phénomène ibadou comme du texte dont l'endroit matériel (dans le schéma de Geertz ce serait le combat des coqs) renvoie à un envers symbolique plus important (pour Geertz, les statuts sociaux et l'expression de la violence…).

[152] MALINOWSKI, Bronislaw, *Op.cit.*, 1989.
[153] Clifford Geertz utilise cette méthode dans ses œuvres (1) *Bali. Interprétation d'une culture*. Trad. Denise Paulme et Louis Évrard. Paris, Gallimard, Bibliothèque Sciences Humaines, 1983 ; (2) *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986 ; (3) *Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, « Leçons de choses » 1996.

L'analyse du fait ibadou par la théorie interprétative du symbolisme consiste à considérer que les choses qui se donnent à voir à l'ethnologue sur le terrain (le spectacle visible des sociétés), sont l'expression symbolique de choses matérielles (par opposition aux réalités qui n'existent que dans les représentations, les croyances, l'imaginaire). Marc Augé disait d'ailleurs que « *on peut chercher dans une société ce qu'elle dit de l'humanité ou de la société en général, étudier avant tout la logique de ses langages ou l'inconscient des symboles*[154] ».

Comme dans le structuralisme lévi-straussien, « ces choses » sont un langage dont il faut rechercher le sens dans et au-delà d'elles-mêmes. Le langage religieux, constitué de récits mythiques, est tout aussi pourvu de propriétés qu'il faudrait arriver à démêler pour accéder, non pas par magie mais recoupement des structures, à ce dont elles rendent compte. Bien entendu qu'en contexte de religions du Livre comme l'islam, l'analyse doit prendre en compte le statut de l'écrit (du texte religieux) dans la constitution des mémoires et des représentations sociales qui orientent les croyances et organisent les pratiques et les relations sociales. Trois facteurs me paraissent pertinents à prendre en compte pour rendre intelligible le fait ibadou : l'islam des confréries soufi locales, l'enchevêtrement entre ces ordres religieux et les milieux politiques, l'accès à l'information islamique et à la géopolitique.

[154] AUGE, Marc, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, coll. L'Esprit critique, 1979, p.36.

Deuxième partie
L’identité des ibadou : du texte au terrain

7. Les ibadou du texte coranique

Au Sénégal, tout le monde a sa réponse à la question « qu'est-ce qu'un ibadou ? ». Mais satisfaire à cette interrogation dans le cadre d'une recherche scientifique commande une prise en compte d'une démarche à deux niveaux de même importance.

Le premier consiste à partir des définitions et représentations qu'ont les Sénégalais de l'ibadou. C'est-à-dire partir de la matière empirique recueillie sur le terrain afin de voir comment s'est construit l'identité de l'ibadou et du groupe auquel on le rattache.

Le second niveau consiste à rechercher dans les mêmes ressources empiriques les références aux textes religieux tels le coran et les traditions prophétiques. Cette entreprise a un double avantage.

D'une part, elle renseigne sur un certain état de connaissance des textes de ceux qui ont choisi de se faire appeler ibadou et de ceux qui les désignent ainsi. Il s'agit là des revendications ou assignations identitaires (communautaires).

D'autre part, elle conduit à explorer les textes islamiques auxquels ils renvoient ; soit pour justifier pourquoi ils se disent ou sont nommés ibadou, soit pourquoi leurs détracteurs leur refusent cet ethnonyme ou le tournent en dérision. Une telle approche s'explique par le fait que l'étude s'effectue dans un contexte social où les textes islamiques sont de plus en plus survalorisés voire sacralisés.

Le décalage qui apparaît bien souvent entre la réalité du terrain physique dont rendent compte les données d'enquête et celle du texte (coranique et hadiths) pousse à aborder la question en deux étapes qui tiennent compte du texte et de terrain. Alors voyons d'abord ce qu'en disent les textes écrits.

7.1. Les ibadou dans le texte coranique

Sur le terrain sénégalais, chacun de mes interlocuteurs s'est exercé à définir l'ibadou sans forcément renvoyer à des passages du texte coranique ou des hadiths. À partir des différentes définitions de l'ibadou se dégagent trois niveaux de connaissances de l'islam.

Le premier correspond à celui d'informateurs qui ne savent ni écrire, ni lire l'arabe. Ils font partie de cette part très importante de sénégalais qui, s'ils se disent musulmans, n'ont de savoirs islamiques que quelques formules de bases pour la prière ; le corpus général de leurs savoirs religieux étant constitué de récits mythico-légendaires imprécis glanés dans des prêches d'imams ou de prédicateurs à la mosquée, dans la presse ou dans les nombreuses

animations religieuses. Cette catégorie de musulmans ou de non musulmans est la cible des prédicateurs de tout bord.

Le deuxième niveau concerne les informateurs qui ont fait des études coraniques et n'ont pas hésité à me prouver leur état de connaissances en récitant des versets ayant trait aux ibadou. Par contre, ils sont incapables de les situer dans le corpus coranique lorsque je le leur demande. Quand ils tentent de donner plus de précisions, des confusions apparaissent souvent sur le nom de la sourate comme c'est le cas avec Mouhamadou M. D. qui dit que « *ibadoun* signifie les esclaves, *abd*, l'esclave. Allah en parle dans la sourate al-Mouminoun[155]».

Le troisième et dernier niveau renvoie à des informateurs qui ont une formation poussée en études islamiques et en arabe littéraire. Il s'agit entre autres de ceux qu'on appelle les arabisants qui font montre d'une bonne maîtrise du coran non seulement en récitant les versets concernant les « ibadou rahmane » mais aussi en donnant, de mémoire, les références coraniques exactes.

Quel que soit le degré de connaissances islamiques de chacun, les définitions données par mes interlocuteurs forment un corpus indispensable pour la compréhension des représentations sociales concernant les ibadou et les dynamiques religieuses actuelles au Sénégal.

Les références aux textes écrits permettent de voir comment chacun comprend la sourate où il est question des ibadou. Il s'agit de la sourate 25 dénommée al-Forqan (Le Discernement, La Distinction, La Séparation) dont voici une traduction française de l'équipe libanaise de Dar Albouraq et une traduction phonétique faite à partir d'une transcription des versets récités par mes informateurs et soumis à vérification à deux amis arabophones qui m'ont demandé l'anonymat complet.

Le choix d'une version phonétique s'explique par le souci de faire apparaître le terme « *ibadou rahmane* » pour ce travail écrit en langue française. Celui de la traduction des quinze versets s'inscrit aussi dans la même logique de mieux se faire comprendre par les lecteurs francophones.

[155] Maître coranique (*oustaz*), dans un entretien réalisé le 23 avril 2014 au parvis de la grande mosquée de Tivaoune, capitale de la plus importante branche sénégalaise de la tijaniyya.

25.63	Les **serviteurs du Tout Miséricordieux** sont ceux qui marchent humblement sur terre, et qui, lorsque les ignorants s'adressent à eux, disent: « Paix ! ».	Wa ʿ**Ibaadu Ar-Rahmaani** Al-Ladhiina Yamshuuna ʿAlá Al-'Ardi Hawnaan Wa 'Idhaa Khaaţabahumu Al-Jaahiluuna Qaaluu Salaamaan
25.64	qui passent les nuits prosternés et debout devant leur Seigneur;	Wa Al-Ladhiina Yabiituna Lirabbihim Sujjadaan Wa Qiyaamaan
25.65	qui disent: « Seigneur, écarte de nous le châtiment de l'Enfer », car son châtiment est permanent.	Wa Al-Ladhiina Yaquuluuna Rabbanaa Aşrif 'Annaa'Adhaaba Jahannama'Inna 'Adhaabahaa Kaana Gharaamaan
25.66	Quels mauvais gîte et lieu de séjour !	'Innahaa Saa'at Mustaqarraan Wa Muqaamaan
25.67	Qui, lorsqu'ils dépensent, ne sont ni prodigues ni avares mais se tiennent au juste milieu.	Wa Al-Ladhiina 'Idhaa 'Anfaquu Lam Yusrifuu Wa Lam Yaqturuu Wa Kaana Bayna Dhaalika Qawaamaan
25.68	Qui n'invoquent pas d'autre dieu avec Allah et ne tuent pas la vie qu'Allah a rendue sacrée, sauf à bon droit; qui ne commettent pas de fornication - car quiconque fait cela encourra une punition	Wa Al-Ladhiina Laa Yad'uuna Ma'a Allaahi 'Ilahaan 'Aakhara Wa Laa Yaqtuluuna An-Nafsa Allatii Ĥarrama Allaahu 'Illaa Bil-Ĥaqqi Wa Laa Yaznuuna Wa Man Yaf' al Dhaalika Yalqa 'Athaamaan
25.69	et le châtiment lui sera doublé, au Jour de la Résurrection, et il y demeurera éternellement couvert d'ignominie;	Yudaa'af Lahu Al-'Adhaabu Yawma Al-Qiyaamati Wa Yakhlud Fiihi Muhaanaan
25.70	sauf celui qui se repent, croit et accomplit une bonne œuvre; ceux-là Allah changera leurs mauvaises actions en bonnes, et Allah est Pardonneur et Miséricordieux;	'Illaa Man Taaba Wa 'Āmana Wa 'Amila 'Amalaan Şaaliĥaan Fa'uulaa'ika Yubaddilu Allaahu Sayyi'aatihim Ĥasanaatin Wa Kāna Allaahu Ghafuuraan Raĥiimaan
25.71	et quiconque se repent et accomplit une bonne œuvre c'est vers Allah qu'aboutira son retour.	Wa Man Taaba Wa 'Amila Şaaliĥaan Fa'innahu Yatuubu 'Ilá Allaahi Mataabaan
25.72	Ceux qui ne donnent pas de faux témoignages; et qui, lorsqu'ils passent auprès d'une frivolité, s'en écartent noblement;	Wa Al-Ladhiina Laa Yash/haduuna Az-Zuura Wa 'Idhaa Marruu Bil-Laghwi Marruu Kiraamaan
25.73	qui lorsque les versets de leur Seigneur leur sont rappelés, ne deviennent ni sourds ni aveugles;	Wa Al-Ladhiina 'Idhaa Dhukkiruu Bi'aayaati Rabbihim Lam Yakhirruu 'Alayhaa Şummaan Wa 'Umyaanaan
25.74	et qui disent: « Seigneur, donne-nous, en nos épouses et nos descendants, la joie des yeux, et fais de nous un guide pour les pieux »	Wa Al-Ladhiina Yaquuluuna Rabbanaa Hab Lanaa Min 'Azwaajinaa Wa Dhurriiyaatinaa Qurrata 'A'yunin Wa Aj'alnaa Lilmuttaqiina 'Imaamaan
25.75	Ceux-là auront pour récompense un lieu élevé [du Paradis] à cause de leur endurance, et ils y seront accueillis avec le salut et la paix,	'Uulaa'ika Yujzawna Al-Ghurfata Bimaa Şabaruu Wa Yulaqqawna Fīhaa Taĥiiyatan Wa Salaamaan
25.76	pour y demeurer éternellement. Quel beau gîte et lieu de séjour !	Khaalidiina Fiihaa Ĥasunat Mustaqarraan Wa Muqamaan
25.77	Dis: « Mon Seigneur ne se souciera pas de vous sans votre prière; mais vous avez démenti (le Prophète). Votre [châtiment] sera inévitable et permanent.	Qul Maa Ya'ba'u Bikum Rabbii Lawlaa Du'aa'uukum Faqad Kadhabtum Fasawfa Yakuunu Lizaamaan

Tableau 1 : Ibadou du Coran

7.2. Place du texte sur les ibadou dans le corpus coranique

La sourate ne s'intitule certes pas les « *ibadou rahmane* » mais elle leur consacre une longue description du verset 63 à 77. Elle est classée 42e des sourates dites pré-hégiriennes c'est-à-dire de l'ensemble des versets révélés à Mohamed avant son exil ou *Hijra* de 622 de la Mecque à Yathrib devenue Médine. La division des versets (*ayat*) en mecquois (pré-hégire) et médinois (post-hégire) obéit à une logique d'organisation chronologique du texte coranique mais vise aussi à faciliter l'interprétation du coran à la lumière des traditions rapportées et authentifiées (*hadîth*) et des versets coraniques (sourates).

En fait, dans les croyances musulmanes d'un coran incréé, les versets ont été tous révélés en fonction de circonstances particulières (versets sur la guerre en temps de guerre, par exemple) ou au fur et à mesure que se posait chaque problème spécifique. Ainsi, le contexte pré-hégirien étant, pour la minorité des convertis à l'islam de la Mecque, celui de la négociation de leur existence et d'une construction de la différence d'avec les adeptes des autres religions (judaïque, chrétienne), les sourates mecquoises sont plus portées à poser les bases de l'islam, à réaffirmer l'importance et l'urgence de faire du bien et de s'écarter du mal, à distinguer le vertueux du vicieux et à définir les récompenses qui attendent le premier et le châtiment qu'Allah prévoie pour le second, etc.[156].

Par conséquent, révélée en contexte pré-hégire, la sourate al-forqan attribue aux ibadou ce que Mouhammadou M. D. appelle « un ensemble de dix qualités […] » tout en rajoutant que les « atteindre […], ce n'est pas facile »[157]. Si on résume les versets 63-77, les ibadou rahmane ou « serviteurs du Tout Miséricordieux » apparaissent comme des gens de paix (1), soumis (esclaves) à Allah (2), qui ont peur du châtiment de l'enfer (3), généreux et partisans du juste milieu (4), qui n'associent à Allah aucune autre divinité ou créature (5), et reconnaissent la sacralité de la vie et s'abstiennent de l'attenter sauf dans le cadre des lois d'Allah (6). Ils ne forniquent pas ou, s'ils le font, se repentent (7), ne mentent pas et s'écartent des menteurs (8), accordent la plus grande importance au message d'Allah (9) qu'ils implorent en toute circonstance (10).

Dans plusieurs sourates dites mecquoises, les mêmes thèmes reviennent même s'il n'est pas nommément question des ibadou rahmane. C'est le cas de la sourate 23 dite al-*Mu'minun* (Les croyants) qui partage avec la sourate *al-forqan* de nombreuses similitudes ; ce

[156] Quant aux versets médinois, ils semblent plus orientés vers des questions juridiques, d'organisation du premier État islamique, de djihad, etc.
[157] Mouhammadou M. D., Ibidem.

qui certainement induit Mouhammadou Moustapha à confondre les deux sourates. Puisque je ne peux me hasarder à une exégèse, ce qu'il me parait important c'est de voir le sens que donnent mes informateurs sénégalais aux versets de la sourate *al forqan* qui traite des ibadou.

7.3. Lectures sénégalaises des versets

Les matériaux empiriques laissent apparaître diverses lectures et compréhensions des versets de la sourate *al-Forqan* qui traitent des ibadou rahmane. En effet, chacun de mes informateurs a choisi de mettre en avant certaines de leurs caractéristiques au détriment d'autres.

Ainsi, après avoir récité seulement le verset 63 qui évoque les termes Ibadou rahmane, Fatou S. affirme que l'ibadou, « […] *c'est le* jamoukatou Yalla, *c'est l'esclave d'Allah* [elle traduit] *; c'est celui qui croit en Allah. C'est le musulman qui prône la paix partout* […][158] ». Elle ressort ici deux caractéristiques qu'on retrouve dans les versets et en fait les principaux éléments de l'identité coranique de l'ibadou : « l'esclave d'Allah » et « le paisible musulman ». Étant donné qu'il s'agit du rapport à la transcendance, la question de la violence du statut d'esclave ne se pose pas et, si elle transparait en termes symboliques, elle ne peut

[158] Entretien du 24 février 2014 à Kolda avec Fatou S., 23 ans, mariée et, au moment de l'entretien, mère de deux enfants. Elle est membre de la section Mouvement des Élève et Étudiants de la JIR (MEE-JIR) de Kolda (ville de Haute Casamance au sud du Sénégal). C'est grâce à une amie Kh. D. que j'ai pu avoir un long entretien avec Fatou S. La discussion a eu lieu dans le sobre salon de la maison familiale en fin d'après-midi. Conformément à sa demande, Kh. D. est restée avec nous pendant plus de trois heures qu'a duré l'entretien. D'après elle, une femme ne doit jamais rester seule avec un homme avec qui il est possible qu'il puisse se passer quelque chose [des relations sexuelles]. Son époux est rentré dans le salon à deux reprises sans intervenir dans la discussion (en dehors des présentations d'usage) comme pour dire, « je suis à côté » ou pour « contrôler ». Lui, nous dit Fatou S., n'est pas ibadou mais cela n'empêche pas qu'ils soient mariés dès lors qu'il est musulman et bon pratiquant. Parlant d'elle-même, elle dit être « devenue ibadou » après avoir rencontré des membres de la JIR à l'école primaire publique du quartier en l'occurrence un des enseignants. Alors qu'elle ne savait réciter que quelques formules nécessaires pour les cinq prières quotidiennes, elle a choisi de s'inscrire aux cours gratuits d'arabe et d'islam que propose cet enseignant, membre de la JIR. Au début, dit-elle, elle ne mettait le *hijab* (nom qu'elle donne à son voile) que pendant les cours d'arabe et d'islam mais son choix définitif de le porter tout le temps, sauf dans l'intimité du couple, est dû au fait qu'elle a découvert que « *c'est une injonction coranique et c'est Allah qui a demandé aux femmes de se voiler, de cacher leur* awrah *pour se différencier des hommes et pour éviter d'attirer les hommes* ». Elle explique le choix du voile quotidien par le fait que « *les malayka (les anges) ne veulent pas voir les cheveux des femmes* ». Elle rajoute aussi qu'une femme à la tête découverte chasse les malayka et attire les mauvais djinns comme Iblis. Elle se sert d'un récit des moments de la révélation en disant : « *quand l'ange Djibril descendait le coran auprès du Prophète, tout le monde croyait qu'il devenait fou et que c'est Iblis qui lui rendait visite. Chaque fois, il s'évanouissait et transpirait énormément. Khadija, son épouse, était toujours là pour essayer sa grosse sueur sur le front et le couvrir. Inquiète, elle dit à son époux de l'avertir à la prochaine visite de la chose invisible que seul le Prophète pouvait voir. Le jour de sa réapparition, l'Envoyé d'Allah informe sa femme Khadija. Convaincue que les* malayka *n'aiment pas voir les cheveux des femmes, elle enlève son voile et l'ange s'en alla aussitôt puis le Prophète reprit connaissance. C'est ainsi qu'elle lui dit, c'est Allah qui t'a choisi comme messager et qui envoie l'Ange Djibril te délivrer des messages. Tu vois, le voile est très important pour une femme* ».

remettre en cause le rapprochement que fait Fatou S. entre « esclave d'Allah » et « musulman qui prône la paix ».

À ces deux caractéristiques que relève Fatou S., Mamadou M. ajoute, comme on peut le lire dans cet extrait, deux autres dimensions essentielles pour lui : « la vertu » et « le discernement »[159].

> « […] Au nom d'Allah, le Clément, le Miséricordieux. Toi Idrissa, tu veux savoir ce qu'on appelle ibadou rahmane. [Il récite en arabe la sourate al-Forqân des versets 63 à 77]. Chaque savant a plus savant que lui. Je vais commencer par te dire que mes réponses ne seront que le reflet de l'état de mes modestes connaissances. Je n'irai pas au-delà de ce que je connais. Ibadou rahmane, c'est la parole d'al Qur'ân [le Coran]. C'est dans al Qur'ân qu'on trouve le terme ibadou rahmane. Allah dit dans al Qur'ân que les ibadou sont ceux qui suivent ses recommandations et évitent ses interdits. Les ibadou, ce sont ceux qui suivent Allah ; ar'Rahmane c'est Allah ; Celui qui a un grand amour et une grande compassion pour ses créatures. [Il se répète]. Allah a dit "Wa ʿIbaadu ar-Rahmaani Al-Ladhiina Yamshuuna ʿAlá Al-ʻArdi Hawnaan Wa ʻIdhaa Khaatabahumu Al-Jaahiluuna Qaalu Salaamaan" [verset 63]. Les ibadou sont des gens qui suivent Allah, ar-Rahmane, c'est le miséricordieux, c'est celui qui pardonne même aux non musulmans. Allah a dit : les ibadou sont des gens

[159] Après plusieurs rendez-vous manqués, Mamadou M. me propose un entretien pour le 25 février 2014 à son domicile à Kolda. L'entretien se déroule pendant près de cinq tours d'horloge (de 17h à 21h) sur des nattes installées à-même le sol à moins d'un mètre de sa case en toit de chaume située à 5 mètres de l'endroit les taalibe allument un grand feu de bois la nuit et autour duquel ils se rassemblent, assis sur des nattes ou sur le sol, pour apprendre l'arabe et mémoriser tous les versets coraniques. Il n'y ni tableau, ni cahiers et tables-bancs. Sur la natte où nous nous sommes installés pour l'entretien, il y avait un exemplaire du coran de grandes dimensions, une torche puisqu'il n'y a pas d'électricité. Contre le mur de la case, sont entreposées des tablettes en bois des apprenants (les « ardoises ») ; chacune portant des versets du coran ou l'alphabet arabe. Mamadou M. est l'un des marabouts (*thierno,* en langue peul) de la tijaniyya dans le quartier. Au début, il donnait des cours de coran aux enfants des familles voisines inscrits juste pour acquérir les bases de la religion. Quelques années plus tard, d'autres enfants venus de la Guinée-Bissau (pays voisin) se rajoutent à son petit cercle d'élèves du quartier. Ces nouveaux apprenants de 5-12 ans forment son groupe de taalibe (ou *almoudo*) puisqu'ils sont spécialement venus pour les études coraniques afin de devenir à leur tour des marabouts (*thierno*). Ils vivent dans le bâtiment à côté de la case de Mamadou M. Toute la journée, ils sillonnent la ville à la quête de l'aumône (en nature ou en argent) qu'ils ramènent le soir contrairement aux autres apprenants natifs du quartier qui, eux, ne mendient pas et sont tous inscrits à l'école publique. Avec ses *almoudo*, Mamadou M. était passé de simple jeune (environ 40 ans) enseignant d'école coranique (*oustaz*), proposant des cours de coran aux enfants des maisons voisines, à marabout au sens de quelqu'un dont dépendent spirituellement de nombreux disciples qui sacrifient tout pour lui en échange de savoirs. J'ai été un peu témoin de cette évolution puisque je le connais personnellement depuis mon adolescence. J'ai voulu en savoir plus sur son expérience de l'islam et recueillir sa lecture du phénomène ibadou d'autant plus que deux jeunes enseignants du quartier sont passés dans les maisons pour demander aux parents de leur confier l'éducation islamique de leurs enfants sans aucune contrepartie financière ou en nature. Il m'a aussi été rapporté qu'il se serait à un moment rapproché du chiisme dont les représentants mènent, dans la région, une offensive de prédication et propagande en construisant mosquées et écoles.

qui n'œuvrent que pour la paix sur Terre. Même s'ils marchent, ils font de sorte à ne pas faire trop de tort à la Terre. Car la Terre a été créée ; elle vit. Et, tout comme l'humain, elle a été aussi créée par Allah. Alors, faire du tort ne peut être le comportement des bonnes personnes, ni des élus d'Allah. Les ibadou ne disent que la vérité, la bonne et juste parole. Quand les mécréants les interrogent ou qu'ils veulent les pousser à se conduire mal, ils leur répondent : "nous, nous ne connaissons que la paix et nous n'œuvrons que pour la paix". Les ibadou rahmane n'aiment pas créer des problèmes. C'est d'ailleurs ce que doit être la posture de tout bon musulman ».

Ces caractéristiques de l'ibadou rahmane choisies par Mamadou M. et Fatou S. sont reconnues et rappelées par les deux membres du directoire national de la JIR[160]. Mais, ils vont au-delà puisqu'ils ont choisi l'appellation ibadou rahmane comme nom de leur mouvement. Moussa D. justifie ce choix par une volonté de faire des caractéristiques coraniques une véritable ligne de conduite de tous ceux qui adhèrent à l'association.

« C'est, dit-il, dans les derniers versets de la sourate al-furqan, qu'on trouve les références aux ibadou. En fait, il s'agit vraiment d'un programme. Le fait que nous ayons choisi le nom Jama'atou ibadou rahmane ne signifie pas que nous sommes des ibadou comme ceux du coran mais ça veut dire que nous aspirons à l'être. Nous voulons suivre ces modèles coraniques [161]».

Abdoulaye L., quant à lui, axe son propos sur leur engagement à essayer de vivre comme les ibadou tout en précisant qu'il est difficile de remplir les qualités dont parle Coran. Il apparait qu'en se faisant appeler « ibadou », ils se construisent un idéal, une forme d'utopie qui, pensent-ils, mène vers la perfection.

« […] être ibadou comme défini dans le Coran n'est pas une chose facile. […] Mais le fait que ce soit très difficile d'avoir toutes les qualités de l'ibadou du coran ne nous décourage pas pour autant. Au lieu d'abandonner, nous cherchons à avoir de ces qualités, le maximum possible. Nous essayons de ressembler à ces ibadou du coran et de la sunna. C'est pourquoi, nos membres suivent parfois des formations spéciales sur le verset [al-forqân] et sur comment le vivre, c'est-à-dire, comment vivre en ibadou. [Il récite le verset 63 en arabe et

[160] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Moussa D. et Abdoulaye L.
[161] Moussa D., entretien du 14 avril 2014 à Rufisque.

traduit] : **“**Les Serviteurs du Tout Miséricordieux sont ceux qui marchent humblement sur Terre, et qui, lorsque les ignorants s'adressent à eux, disent : “Paix !” et “qui passent les nuits prosternés et debout devant leur Seigneur”. Tu comprendras qu’en tant qu’humains, nous ne sommes pas en mesure de rester prosternés ou debout toute les nuits même s’il nous arrive de ne pas dormir toute une nuit lors de nos veillées de prières suivies de conférences ».

Moustapha D., l’un des imams de l’une des grandes mosquées de Tivaoune dite *zawiya* Babacar Sy a tenu à faire une distinction nette et tranchée entre les ibadou dont parle le coran et ceux du Sénégal. Cet imam du grand centre de rayonnement de la tijaniyya a voulu nous faire comprendre que ceux qui se disent ibadou au Sénégal n’ont fait que confisquer une identité islamique définie par le coran que tout musulman pourrait revendiquer dès lors qu’il s’efforce de vivre en faisant siennes les qualités énumérées dans le livre saint.

« Cette question [sur les ibadou] a plusieurs sens. La réponse dépend de quels ibadou tu parles. Allah a nommé certains ibadou rahmane. Mais ceux-ci sont réservés en toute chose et se gardent faire du mal. Ce sont des gens qui ne font rien d’autre que suivre les recommandations d’Allah. Ils sont exclusivement dévoués à Allah. Ce sont les vrais esclaves d’Allah. Puisque Allah a défini les qualités d’un ibadou, tout fils d’Adam [*domou* Adama] qui les possède est ibadou rahmane. Dans le vrai sens du mot, ce sont ceux-là, qu’on appelle ibadou rahmane. Si d’autres personnes se lèvent et se disent ibadou rahmane, c’est là, une autre question. S’il s’avère que ces gens ont les qualités définies par Allah, alors Allah a dit qu’ils sont ibadou rahmane. De mon modeste savoir, est ibadou rahmane, celui qu’Allah a nommé comme tel. Il y a possibilité de discuter des œuvres humaines mais quant aux œuvres divines, il n’y a pas contradictions possibles. Donc, il y a des ibadou d’Allah et des ibadou auto-désignés. Néanmoins, des gens impressionnés par les qualités de l’ibadou rahmane qu’Allah a définies, ont voulu avoir ces mêmes qualités[162] ».

L’entretien s’est déroulé sous un arbre sur le parvis de la *zawiya* en présence de quatre autres personnes dont deux enseignants (*oustaz*) que l’imam a invités à dire ce qu’ils savent des ibadou. Mais, les conventions sociales qui organisent la prise de parole et l’autorité

[162] Entretien du 23 avril 2014 au parvis de la mosquée à Tivaoune (ville du centre-ouest du Sénégal, située à une centaine de kilomètres de Dakar et proche de Thiès).

symbolique de l'imam renforcée par le fait qu'il dirige la prière dans une mosquée où prie le calife général des tijanes, ont fait que tous croient n'avoir rien à ajouter aux dires de l'imam. Il a fallu que Moustapha D. insiste pour que Mouhamadou M. D. accepte de rajouter ces quelques propos :

> « [Il récite une longue formule d'entrée en arabe avant de dire…] Je vous remercie beaucoup. Je pense qu'on ne peut rien ajouter à ce que vient de dire *ilimane* (imam). Ibadou c'est un ensemble de dix qualités qui peuvent être attribuées à quelqu'un. Atteindre ces 10 qualités ce n'est pas facile. *Ibadoun* signifie les esclaves, *abd*, l'esclave. Allah en parle dans la sourate al-Mouminoun ».

Nous avons déjà indiqué que Mouhamadou M. D. s'est trompé de référence à cause de la proximité thématique entre les sourates al-Forqân (Le Discernement, n°25 du coran) et al-Mouminoun (Les croyants, n°23 du coran) ; toutes deux étant pré-hégiriennes et tentant de dessiner le profil du meilleur musulman.

On s'aperçoit, en rajoutant les propos du second *oustaz*, Babacar D., qu'être ibadou est indissociable d'être esclave d'Allah. Les dix qualités apparaissent à cet effet comme consubstantielles ce statut que l'on ne peut aujourd'hui admettre que dans le cadre d'une relation à Dieu et non entre humains. Ce sont, en quelque sorte, les éléments de la distinction et de l'identité.

> *« As'salamou aleykoum a'rahmatoulah tallaa wo barakatou*. Que puis-je dire de plus en dehors de ce que l'imam a dit et de qui a été rajouté par *oustaz* Mouhamadou M. D. ? Je dirais que les ibadou sont des musulmans, des esclaves d'Allah, des gens qui remplissent dix qualités définies par Allah. Ceux qui se font appeler ainsi veulent peut-être qu'Allah leur procure ces qualités. Il est clair que celui qui n'a pas ces dix qualités ne peut être ibadou même s'il se fait appeler ainsi. (…). *Oustaz* [Mouhamadou M. D.] pourra aller plus en détails sur la question des ibadou. Le verset dit « *wa ibaadou rahmane alesina yamsuna alal arda wa iza dia'a salaman* [pour le traduction, cf. tableau, *supra*][163]».

[163] Entretien du 23 avril 2014 au parvis de la mosquée à Tivaoune.

Si certaines de ces différentes lectures des versets concernant les ibadou rahmane restent fidèles aux caractéristiques coraniques, d'autres en sortent pour refléter la vision du monde des auteurs. Ainsi, peut-on lire dans l'extrait de l'entretien avec Mamadou M. que « paix », « vertu » et « discernement » constituent les trois qualités essentielles de l'ibadou. Ce choix de résumer les versets 63 à 77 à ces trois caractéristiques pourrait s'expliquer par l'obédience islamique de Mamadou M., d'une part, et, d'autre part, par ses rapports avec deux ibadou du quartier.

En effet, notre informateur se définit comme un fidèle disciple et défenseur du *cheikh* Ahmad Tijani (v. 1737-1815), le fondateur acharite et malikite de la tijaniyya. Et donc, en tant que tijane, Mamadou M. partageait le marché de l'enseignement coranique et des animations religieuses avec d'autres *ceerno* (marabouts, lettrés et enseignants soufi) du quartier jusqu'à ce que le phénomène ibadou commence à faire des émules dans le milieu en proposant des enseignements gratuits hors des conceptions et pratiques traditionnelles de l'islam local. Cette offre ibadou, portée dans le quartier par deux jeunes enseignants, conteste la légitimité des marabouts qui avaient localement le monopole du discours sur l'islam.

Par conséquent, il naît un conflit perceptible dans les discours des uns et des autres. Les tensions localement perceptibles cumulées à quelques cas lointains de rixes, relayés par la presse, qui ont opposé des individus ou groupes identifiés comme ibadou à d'autres qui se disent mourides ou tijanes, permettent de comprendre pourquoi Mamadou M. insiste sur l'aspect « paix » dans son interprétation des versets ; caractéristique que n'auraient pas, si on lit bien son propos, ceux qui se disent ibadou au Sénégal.

Quant aux deux membres du directoire de la JIR, les versets coraniques 63 à 77 de la sourate al-Forqân représentent « un programme » (c'est le terme utilisé) à suivre pour tout musulman qui veut devenir serviteur d'Allah (ibadou). Il s'agit là d'une lecture des textes à partir de leur conscience institutionnelle. En effet, puisqu'ils appartiennent à l'association qui a choisi de porter les termes « Ibadou rahmane », ils ne pouvaient que considérer ces versets comme une liste de règles de conduite. On voit dès lors apparaître dans les propos de ces deux informateurs qu'ils ne se considèrent pas comme « ibadou rahmane » mais projettent de l'être en essayant de vivre comme ceux dont parle le coran.

Donc, les ibadou tels qu'en parle la sourate n'existeraient pas en tant que personnes physiques. Il y a juste un ensemble de règles d'Allah dont tout musulman devrait s'approprier pour avoir le statut d'esclave ou de serviteur d'Allah. Cette distinction n'empêche pas que, pour des raisons institutionnelles, ils se disent ibadou en tant que membre de la JIR.

Cette lecture des membres de la JIR est proche de celle de Babacar D. en ce sens qu'elles présentent l'ibadou comme étant le musulman qui remplit toutes les caractéristiques des versets 63-77 de la sourate al-Forqân. Par conséquent, il s'agit d'un idéal vers lequel le musulman doit tendre et un stade de perfection qu'il peut atteindre.

En revanche, une certaine lecture du verset 74 de la même sourate laisse penser que les ibadou sont des hommes, en tout cas, ne peuvent être des femmes. Le verset dit qu'ils sont ceux « *qui disent "Seigneur, donne-nous, en nos épouses et nos descendants, la joie des yeux, et fais de nous un guide pour les pieux"* ». La dimension genre qui transparait ici n'a pas véritablement intéressé mes interlocuteurs puisque cela va de soi que parmi les serviteurs d'Allah, il y a des femmes. Or, il est question d'hommes puisque ce passage « *donne-nous, en nos épouses et nos descendants* » fait référence d'une façon explicite à des époux qui implorent Allah pour qu'il fasse d'eux « un guide pour les pieux ». Dans la version arabe, les guides sont des imams ; ce qui fait des ibadou dont parle cette sourate des hommes puisque l'islam a du mal à admettre d'imam femme.

7.4. Esclaves ou serviteurs d'Allah

Il nous semble utile de discuter le terme en le rapportant à des considérations sémantiques et à certaines réalités sociohistoriques. En effet, le terme « ibadou » évoqué au verset 63 de la sourate al-forqân est tantôt traduit par « serviteurs », tantôt par « esclaves ». Il dériverait, selon l'imam Oumar S., de *'abd*, signifiant « esclave » (pl. *abid*) et de *'ibâda* qui veut dire « adoration » ou « vénération » d'Allah[164]. Donc, *'abd* renverrait non seulement à l'institution humaine de l'esclavage mais aussi au rapport du musulman à Allah.

Dans l'islam, plusieurs versets du coran parlent de l'esclave dans ces deux formes qui nous intéressent pour discuter du terme « ibadou ». S'ils accordent une place importante à l'esclavage au sens de rapports interhumains de dépendance et de domination, c'est parce qu'il s'agit d'une pratique connue en Arabie bien avant l'islam ; institution que le coran n'a explicitement pas abrogée mais plutôt réglementée, d'après Malek Chebel[165].

[164] Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Voir aussi les termes « 'abd » et « esclaves » dans CHEBEL, Malek, *Dictionnaires des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Paris, Albin Michel, 2001.
[165] CHEBEL, Malek, *Ibidem*.

En effet, si l'on en croit les traditions islamiques, l'esclavage fut même au cœur du cercle de la première communauté musulmane car le plus célèbre des esclaves, certes affranchi, était le premier muezzin de l'islam du nom de Bilâl ibn Rabah dit al-Habachî (un esclave noir de famille abyssinienne d'origine). Bilâl, esclave d'Abou Bakr qu'il a lui-même affranchi, était devenu l'un des personnages clés de l'islam de par sa fonction de muezzin (faire l'appel à la prière ou *al-adhan*) extrêmement importante puisque liée au deuxième pilier de cette religion. Ce proche du fondateur de l'islam n'était pas le seul esclave connu dans la religion musulmane. Nous savons aussi, d'après de nombreuses chroniques de voyageurs musulmans, que la pratique de l'esclavage impliquant des dignitaires, souverains et commerçants arabes et africains est antérieure à l'islam mais s'est intensifiée parallèlement à son expansion. Il n'est donc pas anodin que le coran et les traditions prophétiques réservent de nombreux versets et textes à l'esclavage au point qu'une terminologie arabe variée est utilisée pour démêler les différents statuts d'esclave sur lesquels il ne nous semble pas nécessaire de disserter.

Cependant, il est important de noter l'existence, ne serait-ce que d'un point de vue sémantique, de nuances importantes entre les termes « esclave » et « serviteur ». Dans l'histoire, l'esclave a souvent été représenté comme un individu privé de son humanité par sa réduction à un statut de propriété matérielle d'un maître. C'est ainsi qu'il a pu être associé aux biens meubles dans le Code noir, par exemple[166]. Il est par conséquent destiné, après capture lors d'une guerre ou achat auprès d'un tiers, à l'exécution de tâches notamment de production de biens et de services au bénéfice du propriétaire qu'on désigne parfois dans le coran comme « possesseur ». Pierre Bonte et Michel Izard parlent, au sujet de l'esclave, « d'un état social caractérisé par la négation de sa personne qui peut être sanctionnée par la vente ou la mise à mort »[167].

En revanche, s'il est bien serviteur de son maître ou possesseur, cela ne fait pas de tout serviteur un esclave. Dans les conventions sociales qui régissent ce genre de relations sociales de dépendance, l'esclave appartient au maître ce qui n'est pas forcément le cas du serviteur qui, lui, n'est pas sa propriété mais en dépend suivant le type de contrat qu'il peut, selon des conditions, rompre. C'est dans le contexte islamique, notamment dans la relation à Allah, que « esclave » et « serviteur » semblent se confondre.

[166] Notons au passage, que dans l'histoire cette pratique sociale, c'est là une des conditions d'existence de l'esclave parmi tant d'autres puisque ailleurs il a pu accéder à des charges qui diffèrent de celles que je viens de relever.
[167] BONTE, Pierre et IZARD, Michel, *Op.cit.,* 1991, p.233.

En effet, le terme ‘*abd* (esclave) se retrouve souvent associé à l’un des 99 attributs ou noms donnés à Allah pour former les prénoms que portent nombre de musulmans. Par exemple, Abd ‘Allah et Abd al-Rahman, pour ne prendre que ces deux cas, se traduisent respectivement par « esclave » ou « serviteur » d’Allah et du Tout Miséricordieux. Abd al-Rahman donne, au pluriel, « ibadou rahman » ; nom qu’ont choisi les fondateurs de la JIR pour leur mouvement. Ces deux exemples de noms composés parmi une longue liste où « ‘*abd* » est associé à un attribut de Dieu en islam, sont destinés à signifier ou rappeler cette relation de l’homme à Dieu ; rapport qui prend des formes différentes mais toujours situées dans la verticalité de la transcendance avec un Dieu dont dépend l’humain.

Toutefois, si le croyant apparaît comme esclave d’Allah, il est tout autant son « serviteur » non dans le sens de la sujétion à l’égard d’une personne physique mais dans le sens d’une forme de servitude volontaire. Par contre, même le maître, quelle que soit sa nature, a besoin de son esclave pour exister, la nature du service qui lui est rendu diffère qu’Il est Dieu ou une personne physique. Pour le maître humain, il s’agira plutôt de biens et services matériels alors que pour les entités invisibles comme Allah il s’agit d’autre chose. En fait, comme disait André Julliard, « *Dieu a créé un monde fini mais pas achevé et il laisse le soin aux humains de le parachever* »[168]. Dans la logique de ceux qu’on désigne ou qui se disent ibadou au Sénégal, le parachèvement de l’œuvre d’Allah consiste pour Ousmane D. à « prêcher le bien et interdire le mal »[169]. L’ibadou Abdoulaye L. disait, en parlant du bénévolat des membres de la JIR :

> « Tu as peut-être remarqué que toutes les directions [de la JIR] sont dirigées par des gens […] responsables qui font le travail volontairement et sans salaire. Ils travaillent pour l’islam et seul Allah possède leur salaire. […] Les marabouts et nous travaillons pour réhabiliter les vies, corriger les comportements, ramener les gens à la foi. […] Mais, puisque nous sommes réformistes, il faut qu’il y ait des réformes […][170].».

> « Il s’agit de se comporter en esclave de Dieu c'est-à-dire suivre ses recommandations et éviter ses interdits. Quand on est dans cette dynamique, le coran dit qu’on finit par devenir un *wali*’Allah. J’utilise ici la définition coranique de *wali*, pas la définition que certains [les soufi] peuvent avoir. […].

[168] Entretien skype du 22 mars 2017 sur la question de l’esclave d’Allah.
[169] Entretien avec Ousmane D. membre de l’AEEMS au Siège AEEMES à Fann Hoc (ville de Dakar), le 23 mars 2014.
[170] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Moussa D. et Abdoulaye L. de la direction de la JIR.

> *Awliya,* pluriel, *wali*, singulier. Les *wali* sont des gens qui ne craignent rien d'autre qu'Allah et ne stressent jamais. […] Celui qui suit les préceptes de l'islam et accomplit les obligations et les recommandations surérogatoires est plus proche de Dieu que celui qui se limite juste aux obligations. Allah identifie deux qualités : la foi et la crainte[171] ».

Le travail islamique qu'effectue l'esclave ou le serviteur d'Allah apparaît, pour Abdoulaye L., comme un engagement envers les autres alors que pour Oumar S., il repose sur une dimension directe et personnelle du rapport à Allah. Il consiste, dans la logique des ibadou rahmane ou Ibad'Allah, à l'appel à rejoindre l'islam pour les non musulmans et, à un retour à l'islam pour les autres musulmans égarés, associateurs et innovateurs. Il se déploie dans l'éducation, les conférences ou veillées religieuses, les œuvres caritatives, les chaînes de solidarités actives, les échanges de femmes, etc. La récompense proviendrait donc de ce travail effectué pour que se réalise l'œuvre d'Allah.

Enfin, pour être esclave d'Allah, il ne s'agit pas de travailler pour le bénéfice de Dieu mais de soi à partir des tâches identifiées comme celles au travers desquelles Allah distinguerait les bons des mauvais croyants. La différence d'avec l'esclave au service d'un maître humain, est qu'ici, le produit du travail ne se constitue en biens et services que le maître thésaurise ou qui lui permettent de vivre. Serait-on en face d'une servitude volontaire ? Toutefois, que le maître soit divin ou humain, il a besoin de l'esclave pour exister. Le travail islamique consisterait à parler d'Allah aux humains puisqu'il ne leur parle plus directement qu'au travers de signes que des spécialistes décryptent comme par exemple les signes de la fin des temps ou les signes conjoncturels de colère divine.

8. Les ibadou du terrain

Sur le terrain sénégalais, l'une de nos principales préoccupations était de savoir comment on se représente les ibadou. Les textes que nous avons recueillis à cet effet forment un corpus de représentations sociales qui font d'eux un groupe de musulmans identifiables au travers de signes extérieurs visibles (le vêtement), de pratiques islamiques considérées comme particulières et parfois étrangères à l'islam local, de règles de vie qui leurs seraient propres, etc. Ce qui nous intéresse ici, c'est de voir comment et par quel processus les caractéristiques coraniques des ibadou ont pris corps chez des musulmans sénégalais.

[171] Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar

8.1. Invention de l'ethnonyme ibadou au Sénégal

Si les termes « ibadou » et « rahmane » sont coraniques, donc depuis toujours connus des lecteurs sénégalais du Coran, ce n'est qu'avec l'association JIR qu'ils tombent dans le sens commun au Sénégal.

En effet, après avoir dénoncé la léthargie de l'Union Culturelle Musulmane créée en octobre 1953 et formulé des critiques à l'encontre du président destinataire de la lettre du 2 août 1977 et de trois autres de ses proches qu'ils accusent d'avoir trahi les principes islamiques de leur mouvement islamique, des membres de la section Cayor (province du Sénégal, actuelle région de Thiès) ont présenté leur démission collective[172]. Tout en souhaitant à leurs désormais ex-frères de « *regagner rapidement, avant qu'il ne soit trop tard, le droit chemin* », ils créent au cours d'une l'assemblée générale extraordinaire du 2 octobre 1977 à Thiès un autre mouvement qu'ils dénomment la « *Jama'atou Ibadour Rahmane* »[173]. Pour le choix de l'appellation donnée à l'association, voici ce que nous ont dit les deux responsables du bureau national de la JIR[174] :

> « Il est dit que chaque personne a le droit de choisir le nom qui lui convient. Mais, quand-même, avant la création de l'association, la direction a pris du temps pour réfléchir sur le nom à donner à la structure. Dans le salon du premier amîr *oustaz* Alioune Diouf où se tenait l'une des réunions constitutives, plusieurs propositions de nom avaient été émises pour la structure en gestation. À titre d'information, Alioune Diouf fut le 1er amîr, Sidi Khaly Lo est le 2e, Malick Ndiaye le 3e, Ahmad Dia de Sébikotane le 4e, oustaz Serigne Babou homonyme de serigne Mbacké Madina est le 5e et actuel amîr de la *Jama'a*. C'est donc, dans ce salon et, parmi les nombreuses propositions que celle d'Alioune Diouf a été retenue et l'association est dénommée « *Jama'atou*

[172] Dans le même document, ils parlent de sabotages de la dynamique de travail islamique par, pour ne citer que quelques cas, le blocage de l'application d'un rapport d'orientation adopté au congrès de Saint-Louis du 19 juillet 1975, de diffamation à l'égard de la section de Cayor, du remplacement de ladite section par un comité régional préparatoire et de tentatives d'inféoder le mouvement à des partis ou personnalités politiques dont le président catholique de la république du Sénégal Léopold S. Senghor qu'ils ne citent pas nommément dans le texte.

[173] L'organisation sera reconnue par le Ministère de l'intérieur du Sénégal, à l'époque dirigé par Jean Collin, sous le récépissé n°3.470/M.INT-DAGAT en date du 30 janvier 1979. Documents personnels (lettre de démission, PV et récépissé de création de la nouvelle association « Jama'atou ibadour rahmane ») acquis auprès des membres du directoire de la JIR.

[174] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Moussa D. et Abdoulaye L. de la direction de la JIR.

Ibadou Rahmane ». Il a dit que dans le coran, il y a des versets où Allah chante les louanges de ses serviteurs. Il a proposé que le nom de ces serviteurs d'Allah qui se trouvent dans le coran soit celui de l'association. J'ai entendu des gens dire "vous dites que vous êtes les ibadou !". Ils ignorent que c'est juste un nom comme pour quelqu'un qui s'appelle Youssouf et qui n'est pas le prophète Youssouf du Coran. C'est juste un nom même si nous voulons que les qualités des serviteurs d'Allah soient en nous. Pour le mot « *Jama'a* », nous l'avons choisi puisqu'il est évoqué dans la Sounna. Donc, puisque nous prônons un idéal de vie coranique et sunnite, nous nous sommes dits, bon, nous allons nous appeler *Jama'atou Ibadour rahmane*. Voilà l'explication du nom[175]».

« C'est dans les derniers versets de la sourate al-forqân, qu'on trouve les références aux ibadou. En fait, il s'agit vraiment d'un programme. Le fait que nous ayons choisi le nom *Jama'atou ibadou rahmane* ne signifie pas que nous sommes des ibadou mais ça veut dire que nous aspirons à ça. Nous voulons suivre ces modèles coraniques [176]».

Il fallait certes trouver un nom à la nouvelle association mais le choix de « *Jama'atou ibadour rahmane* » comme appellation ne se résume pas à l'explication de ses deux membres. Tout semble indiquer une volonté d'afficher la rupture d'avec l'U.C.M. qui a trahi, selon eux, les principes du travail islamique réformiste. Par conséquent, ce choix apparaît comme un message par lequel ils signifient à leurs anciens « frères » de l'U.C.M. et aux autres sénégalais, que les véritables musulmans sont ceux qui essaient de « suivre [les] modèles coraniques » d'ibadou. Ainsi, dans le récépissé de création de l'association, on peut lire entre autres objectifs « éduquer dans l'islam en le transmettant dans sa pureté et son intégrité à l'humanité en général et aux Sénégalais en particulier. […] Instaurer une société véritablement islamique ».

Le choix d'un nom aussi chargé symboliquement et d'orientations aussi tranchées a des implications dans le paysage socioreligieux sénégalais. D'un côté, ceux qui adhèrent au mouvement adoptent des règles vie qu'ils pensent plus en accord avec l'idéal coranique des ibadou alors que les autres ont pu y voir une stratégie qui vise à les sortir de l'islam puisqu'être ibadou renverrait aux seuls « véritables musulmans ». Mame Penda Ba parle de confiscation d'une appellation dans le cas similaire des « *ahl al sunna wal jama'a* » (Partisans

[175] Propos d'Abdoulaye L., direction de la JIR. Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque.
[176] Propos de Moussa D., direction de la JIR. Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque.

de la tradition prophétique et de la communauté). Pour elle, « *[…] l'appropriation par un groupe d'une qualification spécifique doit être comprise en tant qu'élément fondamental d'une bataille symbolique, bataille dans laquelle les mots* [j'ajouterais, les actes] *jouent un rôle de premier plan* »[177].

Toutefois, en alliant œuvres sociales (colonies de vacances, caravanes d'aides et de consultations médicales, forage de puits…) et prédication (construction d'écoles, de mosquées, formation de prédicateurs…) dans un contexte sociopolitique et religieux favorable à la diffusion de ses idées, la *Jama'atou Ibadou Rahmane* a réussi un succès inattendu dans un pays présenté comme définitivement acquis au soufisme, et où le marabout fait lien entre les musulmans et Allah. De la naîtront des représentations tenaces concernant les ibadou et au travers desquelles le sens commun croit les identifier et les définir.

8.2. Les signes extérieurs de la distinction

Devenus populaires par le gré d'un militantisme dynamique et du contexte islamique sénégalais de plus en plus sensible à leurs discours et actions, les membres de la JIR ont fait naître un certain nombre de représentations sociales par leur choix d'afficher des signes extérieurs visibles qu'ils revendiquent comme marqueurs de leur nouvelle identité musulmane.

En effet, selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme, le regard ordinaire identifie l'ibadou, en partie, à travers un certain nombre de caractéristiques dont celles exposées dans ces extraits d'entretien avec Abdoulaye L. et Assane Mb.:

> « Il y avait le mouvement Al Fallah et d'autres organisations. Mais vous, vous appelez tout le monde ibadou. [Rire] En fait, quand je dis vous, je parle de l'ensemble des Sénégalais. […] La particularité des ibadou est le fait qu'ils ont une barbe, ils prient les bras croisés sur la poitrine, ils disent *aamiin* après que l'imam ait dit « *walad a'alin* » dans la *fatiha*. En plus, personne ne sert de *mâmoun* (*diottali*=porte-voix) sauf au cas où il y a une grande foule et que les gens installés aux extrémités n'entendent pas la voix de l'imam. Par conséquent, toute personne qui fait quelque chose de semblable, les gens disent que c'est un ibadou. En plus, les femmes ibadou se voilent donc, toute femme voilée est appelée ibadou. Près de 90% des ibadou ne serrent pas la main aux

[177] BA, Mame Penda, *Op. cit*, p. 581.

femmes, par conséquent, tout homme qui salue les femmes sans leur serrer la main, on dit que c'est un ibadou…[178] ».

Ce que dit Abdoulaye L. se vérifie dans les propos de Assane Mb qui, au cours de notre entretien, dit « […] Si nous sortons de cette chambre, je peux rapidement te montrer un mouride, un tijane, un ibadou. Ce dernier se distingue des autres par son habillement, sa barbe, son front noirci par la prière[179.] ».

Il importe de noter, à partir de ces deux visions, que ce sont les signes extérieurs visibles qui tiennent une place centrale dans les représentations. Ils sont une sorte d'encrage matériel de toutes les représentations concernant les ibadou. Il s'agit, en fait, de ce qu'on appelle ailleurs la « mode islamique » qui englobe le vêtement et un certain rapport au corps. Ce style existe au Sénégal peut-être antérieurement à la naissance des premières associations islamiques extérieures aux *tarîqa* mais il s'est diffusé avec le succès récent de la JIR et l'activisme des autres associations de l'islam salafi ou wahhabi.

Ainsi, la femme ibadou apparaît comme celle qui se distingue des autres par le port du voile dit intégral (*niqab, burqa,* ou *tchador*), semi ou non intégral (*Jilbab, hijab*). Il s'agit de vêtements qui, pour l'essentiel des Sénégalais comme Assane Mb., suffisent pour qu'une femme soit considérée comme ibadou. Quant à l'homme dit ibadou, c'est le barbu au crâne rasé ou aux cheveux toujours très courts (souvent avec un couvre-chef) qui porte le *qâmis* (longue tunique) ou un pantalon qui dépasse à peine les genoux appelé, par dérision, *toubey bou thieukk* (littéralement, en wolof, pantalon écourté).

Les membres de la JIR que nous avons rencontrés, et principalement ceux du directoire de l'association, considèrent que ces caractéristiques répondent aux recommandations de l'islam et à ce qu'ils appellent le « programme » à suivre pour ressembler aux ibadou rahmane dont parle le coran.

« D'après ce que j'ai constaté, la société sénégalaise a pris deux éléments pour définir un ibadou : une femme qui porte le voile et un homme qui a une barbe. Donc chaque fois qu'on voit une femme voilée ou un homme qui a une barbe, on dit voilà un ibadou. Les gens se contentent souvent de cette définition en fonction du voile et de la barbe. Mais au fil du temps, certains ont compris qu'il s'agit des recommandations de la Sunna du prophète *Sallallâhou aleyhi wa*

[178] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Moussa D. et Abdoulaye L. de la direction de la JIR.
[179] Entretien du 19 mars 2014 en groupe avec deux taalibes tijanes de la branche Niassène au Pavillon A, chambre 141, campus social Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

salam mais d'autres ont continué à penser qu'un ibadou c'est le voile et la barbe. Bien sûr que c'est un ibadou. C'est Allah qui a demandé aux femmes de se voiler et aux hommes de garder la barbe[180].

Cheikh Fall, un fervent disciple mouride, explique l'apparence vestimentaire des ibadou comme le reflet ou l'expression logique de leurs convictions religieuses tout en rajoutant d'autres éléments sur lesquels nous reviendrons plus loin.

« En wolof, il y a un proverbe qui dit "*Lou fess ci holl, fegn ci jeumm*". [Ce qui emplit le cœur apparait sur la personne, sur le corps. Autrement, tout comportement est le reflet d'une conviction, d'une croyance]. Pour moi, leur [les ibadou] façon de s'habiller est leur style vestimentaire. Si on croit en une chose, on vit en fonction de cette chose, on en fait une règle de vie. Donc, la façon de s'habiller des ibadou est peut-être une façon de se distinguer des autres. Ils peuvent aussi penser que leur façon de s'habiller c'est ce qu'il y a de plus conforme à l'islam. Il est certain que quand tu vois un ibadou, tu le sais immédiatement parce qu'il est habillé comme ibadou. Tout compte fait, ce sont eux qui savent mieux pourquoi ils s'habillent de cette façon. Mais, je pense que la religion ne se trouve pas dans le vêtement. Les autres musulmans qui sont dans les confréries ont aussi des connaissances très poussées sur l'islam. Pourtant, ils s'habillent généralement d'une autre façon. Donc, cela montre que la foi ne se trouve pas dans l'habit. C'est juste un signe distinctif. Toutefois, l'islam recommande de cacher les parties qu'il faut cacher à la personne du sexe opposé. Sur ce point, nous sommes du même avis. Nous qui appartenons aux confréries soufi, nous reconnaissons et acceptons que leur façon de s'habiller est conforme aux règles de l'islam mais eux, [les ibadou] ou certains parmi eux, disent que notre façon de nous habiller n'est pas en règle avec l'islam. Ils estiment qu'avec les longs pantalons que nous mettons, nous ne sommes pas assez purs puisque le bas des pantalons ou de nos kaftans peut trainer des impuretés qui invalident la prière. Nous aimerions qu'ils respectent notre choix

[180] Entretien du 18 avril 2014 avec Talla Mbengue, école JIR Bilal, Thiès membre bureau national JIR.

de porter des vêtements longs et amples comme nous aussi nous respectons leur style vestimentaire[181] ».

Nous voyons, en partant de ces représentations, que les signes extérieurs ne suffisent pas seuls pour caractériser l'ibadou même s'ils demeurent les éléments structurants de la distinction. En revanche, ils ont permis de le sortir du seul cadre de la JIR. L'ibadou est donc tout musulman qui, hors des confréries soufi, vit et promeut un islam différent, d'inspiration salafi ou wahhabi avec des codes et des pratiques particularisants.

8.3. La distinction par les pratiques islamiques

Au-delà des signes extérieurs visibles, certaines pratiques relatives à la prière sont considérées comme caractéristiques de l'identité islamique des ibadou. Ainsi, au-delà de celles déjà évoquées dont, la prière les bras croisés, ils sont représentés comme étant ceux qui récitent de longues sourates dans leurs offices, etc. Comme en témoignent les propos respectifs d'Abdoulaye L. et Moussa D., les ibadou membres de la JIR confirment l'existence de ces caractéristiques :

« Il est vrai que nous avons quelque chose en commun, de quel bord qu'on se trouve (tarîqa, ibadou rahmane, al-fallah, daroul istikhama,…) mais nous avons aussi nos différences. Quand tu trouves un groupe en train de faire du *wazîfa* tu ne diras pas qu'il s'agit de mourides mais plutôt de tijanes car ce sont eux qui font le *wazîfa*. Est-ce que cela enlève au mouride son "mouridité" et sa tarîqa ? Non. De même, si on trouve un groupe de Baay Fall faire son *zikr* en disant *lahi laha illallahi Fall*, on saura qu'ils sont Baay Fall, qui font partie des Mourides et non des Tijanes. Mais quand tu rentres dans une mosquée et tu trouves les gens en prière, tu diras juste que ce sont des musulmans. En conclusion, puisque nous avons des pratiques reconnues comme ibadou, toute personne qui fait montre d'une de ces pratiques, on dit que c'est un ibadou[182]».

La prière en tant que second pilier de l'islam auquel tout musulman pratiquant sacrifie cinq fois par jour est assez codifiée ; d'où les gestes à accomplir, à quelques exceptions près, identiques dans l'islam sunnite. Les pratiques dont il est ici question font partie des vieilles

[181] Entretien avec deux taalibes mourides et taalibe tijane le 12 mars 2014 au campus social de la Faculté des Sciences et Technologies de l'Education et de la Formation de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
[182] Moussa D. de la direction de la JIR, entretien du 14 avril 2014 à Rufisque.

controverses internes à l'islam qui ne constituaient pas vraiment des éléments de crispation entre les communautés d'islam au Sénégal.

> « Nous n'avons pas trop de différences avec l'école malikite à laquelle se réfère la majorité des Sénégalais sunnites. Ce qu'on peut considérer comme une différence n'est en fait qu'une longue tradition au Sénégal. C'est le cas du *qabd* qui était fait par le *maodo* Malick Sy et perpétué par la famille Baye Niass et la famille Hadi Touré de Fass Touré. S'il s'agit de débuter la prière par "Bismillah rahmane rahim" [trad. Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux], la famille de serigne Touba [Ahmadou Bamba Mbacké] le fait donc c'est une tradition chez les Mourides. S'il s'agit de prier sans *mamoun* [porte-voix de l'imam], la famille *thierno* Amadou Dème (taalibe de *Maodo*) de Sokone le fait. S'il s'agit du "aaamiiin" que l'on dit à haute voix après que l'imam ait dit "*walad'dâlin*" [dernier termes de la sourate al-fatiha désignant "ni des égarés"], les taalibes de Ibrahima Niasse le font. Donc, nous ne faisons rien qui n'ait pas existé au Sénégal[183] ».

Vu sous cet angle, les ibadou de la JIR se présentent comme la synthèse de toutes les obédiences sénégalaises d'islam. Mais, l'apparition et surtout le succès récent du phénomène ibadou a entraîné une prise de conscience de ces différences et de la dimension islamique des gestes et de certaines formules de la prière. En s'appropriant l'ensemble de ces caractéristiques qui existaient de façon éclatée dans les confréries soufi et en les montrant comme éléments du « vrai islam », les ibadou se retrouvent associés à ces pratiques et formules d'islam à tel point qu'elles sont devenues, dans le sens commun, des marqueurs de leur identité.

> « Moi j'ai commencé à faire le *qabdh* [contraire de *sadl*] et à dire *aaamiin* à haute voix dans une mosquée dans les années 1973. Il y avait à l'époque une très petite minorité qui osait dire et faire cela. Aujourd'hui, même si le rejet des ibadou existe encore, les gens n'osent pas les critiquer ouvertement. Les ibadou sont acceptés comme une entité à part entière de l'islam. D'après les traditions du prophète et, même l'unique livre écrit par Malick, *al-Mouawata*, c'est le *al qabdh* qui est recommandé. Maintenant, je demande aux gens qui ne le font pas, d'où ils tirent leur pratique ? En tout cas, nous qui faisons le *al-qabdh*, nous

[183] Abdoulaye L. de la direction de la JIR, entretien du 14 avril 2014 à Rufisque.

avons une explication. En fait, tout est question d'interprétation. Les hadiths authentiques disent que le prophète faisait le *qabdh*. La Jama'a n'a pas d'école théologique. Ce qui nous intéresse surtout c'est *al-kitab al-sunnah*[184] ».

Ainsi, un incident nous a été rapporté par un proche ami dakarois au sujet de l'épicier en bas de notre résidence à Dakar. Parti prier, un vendredi, à la mosquée des Mourides située à 50 m, Amadou D. s'est fait bousculer par un autre fidèle en plein office. Ce dernier lui reprochant d'être un ibadou à partir de ses gestes (bras posés au niveau du diaphragme, bras droit sur le gauche). Des cas de de discriminations ou de lutte contre l'élément ibadou ont pu avoir lieu dans certaines mosquées des *tarîqa* comme on peut le sous-entendre dans les propos ci-dessus de Talla Mb.

Si les ibadou de la JIR considèrent que les pratiques d'islam qui fondent leur identité de groupe font partie des traditions d'islam au Sénégal, il y a quelques éléments de distinction sur lesquels insistent les partisans des *tarîqa* pour les renvoyer hors de tout héritage islamique local. C'est, par exemple, le fait que les ibadou ne soient pas affiliés aux marabouts.

8.4. Les ibadou n'ont pas de marabouts

Au-delà des signes extérieurs, gestes et formules de prière déjà évoqués, d'autres éléments importants entrent en jeu dans les définitions de l'ibadou. Il s'agit des questions centrales de la place et du rôle du guide religieux tel que connu dans l'islam soufi au Sénégal.

En effet, la plupart des musulmans sénégalais reconnaissent l'autorité d'un marabout et s'en réfèrent en matière religieuse et profane. En tant que guide, il est considéré comme continuateur d'une chaîne initiatique (*silsîla*) remontant à Mohamed et qui montre la voie vers Allah ou, pour certains, garantit le paradis. Ce statut socioreligieux structurant a parfois fait du marabout plus qu'un guide, donc un intercesseur.

Rejetant tout ce qui s'apparente à des intermédiaires entre Allah et le musulman, les ibadou ont choisi de s'organiser en associations islamiques totalement indépendantes de toutes les confrériques soufi. Certaines, comme la JIR, ont une structure mixte d'inspiration loi 1901 et de modèles d'organisations qu'on retrouve dans des pays arabo-musulmans comme on peut le lire dans les propos de Moussa D. et Abdoulaye L.

[**Abdoulaye L.**] : « Parmi les instances de la JIR, on a le Congrès national qui se réunit tous les 5 ans. […] L'autre organe de fonctionnement du mouvement

[184] Entretien du 18 avril 2014 avec Talla Mbengue, école JIR Bilal, Thiès, membre bureau national JIR.

est le *Majlis Choura* qui est le conseil national regroupant les délégués des différentes sections régionales. [**Moussa D.]** : Le *Majlis Choura* qui se réunit tous les six mois est dirigé par un Bureau d'Évaluation et d'Audit (BEA). **[Abdoulaye L.] :** Ce bureau a un président (actuellement professeur d'université qui intervient au Sénégal et en France), un premier-vice-président chargé de l'audit (lui aussi spécialiste de l'audit à la retraite) et un deuxième chargé de l'évaluation (haut-cadre de l'évaluation des Eaux-et-Forêts à la retraite). Le cabinet d'audit regroupe des experts comptables qui des ont compétences en matière d'audit. Ils sont parfois sollicités par de grandes sociétés présentent à Dakar. Les réunions de chaque 6 mois sont des moments d'évaluation des opérations en cours. Le BEA est lui-même audité. Mais l'instance de décision principale est l'*imarat,* c'est-à-dire la présidence ou direction. L'*imarat* est dirigé par un amîr qui s'appelle Serigne Babou [remplacé par Abdoulaye L. au congrès de janvier 2017] assisté par le premier vice-amîr chargé de l'information actuellement moi Abdoulaye L., deuxième vice-amîr chargé de la prédication, la *da'wa*, et de l'action sociale actuellement l'inspecteur Mbacké Nd. Les premier et deuxième vice-*amîrs* dirigent des cabinets. Puis, viennent les directions dont la direction des opérations (organisation) et des affaires administratives dirigée par cet homme Moussa D.; la direction des finances et des affaires économiques dont le responsable est inspecteur des impôts et domaines, la direction de la planification et de l'amélioration continue (formation continue des membres, du suivi des réformes, etc.) en la personne d'Ibrahim D. inspecteur en SVT, la direction de la communication porte-parole de la JIR qui a fait ses études et obtenu son doctorat en France. Il travaille actuellement à l'UNESCO. On a aussi la direction du partenariat qui s'occupe des relations extérieures avec les partenaires extérieurs et intérieures avec les *tarîqa*. C'est un inspecteur de l'éducation et formateur à l'EFI [École de Formation des Instituteurs] de Thiès. Il y a aussi le Conseil d'administration des écoles de la JIR dirigée un PCA formateur à la FASTEF, section enseignement arabe. Il a fait ses études supérieures en Égypte, puis en France et a fait son doctorat au Maroc. Il y a ensuite un PCA santé dirigé par un assistant social en retraite. […] Voilà les organes constitutifs de l'*imarat* c'est-à-dire la direction centrale de la JIR. Après, on a directement les directions ou sections locales. Chaque section a un

président, un premier vice-président chargé de la formation qui dépend de moi [Abdoulaye L.], deuxième vice-président chargé de la prédication et de l'action sociale qui dépend du deuxième vice-président de l'amîr, le directeur des opérations locales dépend aussi du directeur des opérations centrales, le directeur des finances locales dépend du directeur des finances nationales, etc. Voilà l'organigramme de la JIR. On a en outre un mouvement des jeunes et un mouvement des femmes. Au congrès passé, on a simplifié le bureau en supprimant les organes intermédiaires comme le secrétariat exécutif national, les commissions nationales, etc.[185].

De grandes différences apparaissent entre les formes d'organisations des ordres soufi et les structures des mouvements islamiques tels que la JIR et les associations d'inspiration loi 1901. Fidèles à leur logique de purification des croyances et pratiques d'islam, la place donnée par les musulmans sénégalais aux marabouts est considérée comme un blasphème synonyme de la sortie de la croyance en l'unicité d'Allah et, par conséquent, d'apostasie. *Bida* (innovation) et *chirk* (associer à Allah d'autres divinités, êtres ou objets) sont les termes par lesquels se traduit, sur le plan concret, le regard ibadou sur l'islam des marabouts.

« Est ibadou celui qui dit *ach hadou an la ilaha ill allah wa ashadou ana muhammad rasûlu-llâh* [Je témoigne qu'il n'y a de Dieu qu'Allah et je témoigne que Mohamed est son messager]. *Ibaadati* c'est l'ensemble des actes de l'ibadou guidés par ce qu'on appelle *iman*, la foi, qui est le fondement de l'islam. L'islam est comme un bâtiment ; il faut un fondement solide sinon, l'édifice s'écroule. La foi guide l'ibadou dans ses actes, sa pensée, ses gestes. Par exemple, avant d'accomplir chaque acte de la vie, avant d'entrer aux toilettes et d'en sortir, avant de manger, avant de dormir et au lever, etc., il y a des versets recommandés. Il faut une connaissance poussée de l'islam pour éviter les actes réprimés par Allah comme la consultation des voyants et des marabouts qui sont tous dans le *bida*. Qu'Allah nous en préserve ! Donc tu peux convenir avec moi que ibadou c'est le musulman, c'est celui qui vit l'islam au quotidien. Ibadou c'est celui qui utilise le Coran et la Sunna dans sa vie et qui ne se réfère qu'à Allah et à son Prophète Mohammad paix et salut sur lui. C'est celui qui s'abstient d'invoquer d'autre nom que celui d'Allah dans sa vie

[185] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Moussa D. et Abdoulaye L. de la direction de la JIR.

> spirituelle et quotidienne. Ici au Sénégal, les gens ont catalogué les ibadou. Pour eux, l'ibadou c'est celui qui a une longue barbe, un pantalon qui dépasse à peine les genoux, ou c'est la femme voilée. En Guinée, on les appelle les Sunni, au Mali ce sont les Wahhabi, etc. Tous ces noms sont le résultat d'une ignorance et d'une volonté de sabotage. Au Sénégal, parmi ceux qui se disent musulmans, il y en a des millions qui associent Allah *Soubhana wa tallah* [Allah, le très haut, pureté à lui] à d'autres choses ou personnes comme leur grand-père ou leurs ancêtres. C'est ce qu'on appelle *chirk.* Celui qui le fait s'éloigne de la voie d'Allah et de la Sunna du Prophète[186] ».

Nous reviendrons plus loin sur cet important sujet. Pour l'instant, notons qu'il se pose la question du rapport à la transcendance, à Dieu, et aux divers signes de son existence. Il s'agit donc d'une relation à partir de laquelle les Sénégalais se représentent aussi les ibadou. En attendant de revenir sur une lecture ethnologique de ces questions, retenons qu'il s'agit toujours d'éléments de distinction, de construction de la différence.

8.5. Compenser l'absence de marabout (guide)

Dans la partie intitulée « les ibadou n'ont pas de marabouts », il était question de montrer en quoi leur refus de s'affilier aux confréries soufi était interprétée comme une caractéristique particularisante et constitutive de leur identité de groupe. Nous avions, par ailleurs, tenté d'exposer les rôles concret et symbolique du guide maraboutique dans les *tarîqa*. Nous avions retenu, qu'au-delà d'être le signe de Dieu, le marabout renvoie à l'image du chef traditionnel dans les sociétés lignagères et constitue donc une forme de continuum de la chefferie aristocratique.

Il est vrai, d'après nos enquêtes, que les ibadou se situent hors de toute allégeance aux marabouts et, donc, de toute affiliation aux confréries soufi. Mais, cela suffit-il pour décréter une absence de guides chez eux ? Dans le cas où ils en auraient, de quelle nature seraient-ils ? À l'inverse, comment compensent-ils l'absence de guides ? Voilà un certain nombre de questions qui méritent une attention particulière.

Si l'on part des représentations et rapports des Soufi au marabout, il est clair qu'on ne peut trouver pareilles organisation et fonctionnement chez les ibadou. En fait, si le guide est cette figure charismatique, ce chef musulman qui conjugue plusieurs symboles et qui se retire

[186] Entretien du 10 mars 2014 avec Mohamed S., imam de la petite mosquée ibadou de Sicap Liberté 1, Dakar.

des affaires mondaines ou se complait des représentations qui font de lui un ami de Dieu (parfois même Dieu) capable d'accéder dans l'univers divin pour servir de médiateur entre les disciples (pécheurs) et Allah (le Clément et Pardonneur), alors nous pouvons considérer que les ibadou n'ont pas de guide. Tous les partisans de l'islam ibadou réfutent toute aptitude humaine à accéder à Dieu et considèrent, faut-il le rappeler, toute démarche visant à faire croire le contraire comme un blasphème ou un égarement dangereux pouvant sortir le musulman de l'islam.

En revanche, si l'absence de marabout au sens populaire des confréries soufi est une réalité, l'idée que les ibadou seraient une société totalement horizontale, acéphale doit être relativisée. Le guide en tant qu'ami de Dieu et intercesseur s'éclipse, chez eux, pour laisser place à une autre figure charismatique qui n'y est jamais désignée par la même appellation de « guide » ou de « marabout » mais par des noms génériques de « savant » en « science légiférée » (charia), de *oustaz* (enseignant ou expert en sciences islamiques), d'imam, de « cheikh » (pas dans le sens soufi). Certains portent des titres académiques comme « docteur » ; il s'agit surtout de ceux qui ont le doctorat en sciences islamiques dans les universités du monde musulman.

En d'autres termes, le guide ibadou ne polarise pas les mêmes propriétés symboliques et ne porte pas les mêmes appellations que celles en vigueur dans les confréries soufi. Il refuserait de laisser croire (ou qu'il soit dit) qu'il est dépositaire d'un savoir ésotérique (*bātin* : caché, ésotérisme, etc.). De même, il s'écarte de tout contexte où il pourrait être considéré comme détenteur et propagateur de grâces (*baraka*).

Pour se passer du guide au sens soufi et court-circuiter les marabouts, les ibadou considèrent qu'il n'existe pas de savoirs réservés à une catégorie de « savants » et s'efforcent d'exposer leurs connaissances des textes à travers leurs innombrables conférences, ateliers, et autres rencontres islamiques dans le pays et à l'extérieur. Ils veulent montrer que c'est le capital de savoirs islamiques, la maîtrise de l'arabe et le rejet de tout penchant ésotérique, etc., qui font le guide en islam et non la filiation et la littérature panégyrique au travers desquelles certaines figures de l'islam soufi, qu'ils ont en ligne de mire, sont élevées au rang de guides, de savants ou de saints. Le guide ibadou ne veut pas être celui qui rassure les masses dans leurs rapports à Dieu mais celui qui les amène à intégrer la dimension apocalyptique de la fin des temps et du jugement dernier et à rechercher la « science » qui permet de vivre en ibadou au lieu de s'adosser à un marabout comme on s'appuierait sur un divan[187].

[187] « *Nit dafay am werou way* » : une expression wolof faisant allusion à l'importance du marabout dans la vie et quon pourrait traduire par « l'être humain doit avoir un appui (une sorte de béquille) ».

8.6. Ancestralité et antériorité chez les ibadou

Les ibadou sont moins enclins à se référer aux écrits des érudits, théologiens et exégètes locaux ou à les revendiquer comme modèles. Les personnages qui leur servent d'exemples font partie du cercle fermé des musulmans des premiers siècles de l'islam.

Il s'agit, en particulier, du Prophète, de certains membres de sa famille et de ses compagnons (*sahaba*). Pour construire leurs discours sur le monde et sur l'islam contemporain, ils peuvent toutefois convoquer des réformateurs des périodes postérieures et actuelles qui ne sont pas forcément des modèles de la même importance que le Prophète et ses compagnons mais qui sont des commentateurs du coran et des traditions.

Les adeptes du soufisme intègrent, au-delà des modèles paléo-islamiques (les *Salaf*), leurs érudits et les théologiens fondateurs et continuateurs des chaînes initiatiques (*isnād*). Le fait que les ibadou s'en tiennent surtout aux personnages des débuts de l'islam dans leurs choix de modèles religieux alors que les Soufi rajoutent aux « paléo-modèles musulmans » leurs érudits et autres théologiens de tous les temps dont ceux dont ils sont parfois les descendants constitue une donnée intéressante sur la place de l'ancestralité et de l'antériorité dans l'islam au Sénégal.

En effet, les personnages d'islam mobilisés et proposés comme exemples à suivre chez les ibadou n'ont d'attaches au Sénégal que sur le plan religieux. Aucun de leurs modèles parmi les « pieux devanciers » (*as-salaf as-salih*) n'a de filiation directe ou collatérale attestée avec les ibadou ou avec les Soufi même si, dans la quête d'un rattachement à la famille du Prophète, certains cercles soufi tentent d'insérer des califes dans sa descendance lointaine. Il apparaît ainsi clairement, que les ibadou sont à la recherche d'un islam mythique ; celui qu'auraient pratiqué les premières générations de musulmans avant qu'il ne soit « dévié » par les « *cheikhs* égarés » qui ont fondé le soufisme.

Ce faisant, ils sont dans l'antériorité et se démarquent de la filiation puisque leur démarche consiste à ne pas reconnaître comme guides ceux que les Soufi considèrent aussi comme de « pieux ancêtres » locaux.

Pourtant, nombreux d'entre les ibadou, dont des prédicateurs très suivis, sont issus de la descendance des *cheikhs* fondateurs ou continuateurs des *tarîqa*. La filiation n'empêche pas, de critiquer le rapport à l'ancestralité de certains disciples ou descendants des califes.

> Au Sénégal, parmi ceux qui se disent musulmans, il y a des millions parmi eux qui associent Allah *Soubhana wa tallah* à d'autres choses ou individus comme

le grand-père ou les ancêtres [référence aux familles de marabouts et aux disciples]. C'est ce qu'on appelle *chirk*. Celui qui le fait s'éloigne de la voie d'Allah et de la Sunna du Prophète (…)[188].

La conception radicale du principe de l'unicité divine (*tawhîd*) a peut-être conduit les ibadou à penser que prendre pour guides religieux les ancêtres de filiation pourrait amener à leur déification ou à leur donner des attributs du Prophète. Donc, plus ces guides sont loin de la filiation, moins il y aurait de risque d'associationnisme (*chirk*). Ils justifient une telle crainte par le fait qu'il est fréquent d'entendre parmi les disciples des *tarîqa* des expressions qui élèvent les califes fondateurs (ou leurs descendants) au rang de prophètes comme l'attestent ces propos de Madione L. qui considère que le fondateur de la confrérie Layène (dans la presqu'île du Cap-Vert) était le prophète Mohamed lui-même :

« Je fais partie de la famille de Seydina Limamou. Parce que tous ceux qui disent «Amana» sont des disciples de Baye Laye. Quand je suis né, mon père m'a choisi comme homonyme, Seydina Mandione, fils de Seydina Limamoul Mahdi. Depuis, j'y suis et j'ai pris le "*Wird*" layène à l'âge de 18 ans. Donc, j'y suis né, j'ai grandi dans ça, j'ai également fait des recherches pour me rendre compte que Limamou est l'envoyé de Dieu. Ce qui m'a marqué dans les récits rapportés par les anciens, ce sont les événements qui se sont déroulés après la mort de Baye Laye. Parce que trois jours durant, les populations Léboues pouvaient boire et utiliser l'eau de la mer à des fins domestiques. Ce qui est un miracle. La deuxième chose qui m'a marqué, c'est que Limamou a fait un « Appel » et les Sénégalais n'arrivent pas encore à comprendre le sens de son Appel. Le Prophète Mouhamed (PSL) a dit qu'il est le sceau des Prophètes, mais cela ne veut pas dire qu'il ne reviendra pas. C'est Mouhamed (PSL) qui était arabe, qui est devenu noir aujourd'hui. […] C'est un Messager de Dieu et il est venu jusqu'au Sénégal pour dire : « Adibou Dayalaï ». Et Serigne Touba [fondateur de la confrérie Mouride] l'a confirmé dans ses écrits. L'autre miracle, c'est quand Serigne Touba a été arrêté à Saint-Louis, l'on pouvait l'acheminer directement jusqu'à Mayombé, mais on l'a amené jusqu'à Dakar. Pourquoi ? Parce qu'il devait prendre des étrennes pour son voyage. C'est ce

[188] Entretien du 10 mars 2014 avec l'imam Ahmad (ancien tijane), à la petite mosquée ibadou de la Rue 10, Sicap Baobab à Dakar.

qui lui a fait dire dans ses écrits qu'il a vu le Prophète Mouhamed (PSL) à Dakar. Ce sont des faits qui révèlent le miracle de Baye Laye […] Mouhamed (PSL) avait dit que sa première mission ne posait pas de problème, mais c'est la deuxième qui sera difficile. Car, lors de la première, il a trouvé des païens qui ne croyaient en rien. Mais lors de la deuxième, il allait trouver des gens qui sont dotés de savoir, mais ils ne croiront pas. Parce que les études ne permettent pas d'acquérir la science. Dieu dit dans le Coran qu'il ne parle pas avec les scientifiques, mais avec ceux qui sont dotés de raison. Limamou Mahdi, sa seconde mission sur terre n'est pas à la portée de tout le monde. Sur 100 Musulmans, seulement 30% auraient cru. En plus, il l'a caché ici au Sénégal à l'extrême ouest de la mer. Si les Sénégalais méconnaissent, pour la plupart, Baye Laye, c'est à cause de l'interprétation d'une poignée d'intellectuels musulmans. Dans le Coran, Dieu dit qu'il va doter à chaque race d'un prophète. Maintenant, la question est de savoir si nous, Africains, sommes une race ou pas ? Des 124 000 prophètes, personne ne s'est levé en Afrique pour dire que je suis un prophète. Mais par la grâce de Dieu, Mouhamed Rassouloulah et Jésus Christ ont été envoyés au Sénégal, à Dakar, à Yoff. Donc, ce sont les intellectuels musulmans qui ont perdu [trompé] certains d'entre nous qui n'avons pas fait l'effort d'apprendre. Baye Laye est un analphabète et à 40 ans, un dimanche, il a fait son appel… Limamoulaye est une grande chance pour le Sénégal. Des fois, quand un Layène s'exclame pour dire : Baye Laye est l'envoyé de Dieu, certains esprits chagrins commencent à dire "Astaghfiroulah", les Layènes iront tous en Enfer. C'est Baye Laye qui l'a dit de sa propre bouche et cela dure depuis 135 ans… Et puis Baye Laye est une chance pour le Sénégal, ça veut dire que Mouhamed n'est plus à La Mecque ; qu'on le dise. Le soleil se couche à l'Est et se couche à l'Ouest. Mouhamed avait dit qu'il ne fera pas trois jours dans sa tombe et qu'il va poser son pied quelque part. Et Baye Laye a dit : quand il a quitté son mausolée à La Mecque, il est allé à Ngor où sa lumière a fait 1 000 ans et qu'il est resté pour méditer sur où il devait m'installer et il a fini par tomber sur l'ethnie Lébou… Malheureusement, nous, Africains, nous sommes faibles, complexés. Dieu nous a fait descendre Seydina Mouhamed (PSL) et il est à Yoff, au Sénégal »[189].

[189] http://www.igfm.sn/mon-mahdi-a-moi-baye-mandione-laye-comedien-scenariste-le-prophete-mouhamed-nest-

Il est évident que de tels propos ne reflètent pas l'état général des croyances chez les musulmans soufi mais ils sont fréquents et se retrouvent en milieux mouride, tijane, qadir, etc. En fait, les relations des disciples (taalibe) aux fondateurs des confréries ou à leurs descendants montrent qu'on est aussi dans des structures de type familial dont le pôle symbolique est « l'ancêtre » fondateur qui est soit le Prophète réincarné (cf. propos de Mandione Laye) ou le dépositaire-continuateur de son œuvre. Les termes de filiation utilisés pour les désigner sont « grand-père » ou « ancêtre » (*maam,* dans plusieurs langues locales) alors qu'ils ne s'appliquent pas au Prophète car personne ne dit, « notre grand-père ou notre ancêtre le prophète Mohamed » (*sunu maam yonenti bii*). Même s'ils ne sont pas déifiés ou confondus au Prophète, la place accordée aux ancêtres fondateurs de confréries soufi rappelle ce que disait Marc Augé au sujet des religions africaines.

> « Tout d'abord, les dieux sont souvent des ancêtres ou sont en tout cas d'anciens hommes, c'est-à-dire, que si l'on essaie de comprendre la figure du dieu à travers les récits qui en parlent, il y a toujours un moment où ce dieu partage la condition humaine ; il disparaît ensuite, mais peut éventuellement revenir [190] ».

En résumé, les soufi ont donné un ancrage local à l'islam et donc, suivent une voie indiquée par l'ancêtre qui fait office de chemin balisé pour ceux qui vont à la rencontre du Prophète et qui veulent « voir la face de Dieu » (*wajh* Allah)[191]. L'ancêtre est, pour la descendance, un recours qui ne peut trahir ; il rassure sur le devenir dans la mesure où son œuvre a couvert de bienfaits (*baraka*) la terre où il a vécu et sa descendance qui l'habite. L'antériorité caractéristique de l'islam ibadou et l'ancestralité qu'intègre l'islam soufi se traduisent sur le terrain symbolique et identitaire en clivage arabité et africanité qu'il faut interroger.

8.7. L'islam ibadou, entre arabité et africanité

Si la dialectique arabité/africanité se pose au Sénégal, c'est parce que les contacts avec le monde arabo-islamique (surtout l'islamisation) ont apporté, au-delà de la religion, tout une

---

plus-a-la-mecque-il-est-a-yoff/ consulté le 20 mai 2015.

[190] AUGÉ, Marc, « L'ethnologie et le fait religieux », dans *La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*. Paris, Gallimard, 1993, p.137.

[191] Des verstes coraniques qui parlent de la « face de d'Allah » font l'objet de controverses dans les cercles des exégètes puisqu'il peut en découler une représentation anthropomorphique d'Allah. Voir Coran, 76 : 9 ; 28 : 88 ; 55 : 27.

culture, une identité assimilée à celle des Arabes. En devenant musulmans, les individus intègrent forcément des éléments de cette identité arabe qui sont aussi consubstantiels à l'islam. Certains, pour des raisons historiques et psychoaffectives relatives à « l'origine arabique » de l'islam, choisissent de s'identifier aux Arabes et à vivre selon ce qu'ils pensent être la culture et les modes de vie arabes tandis que d'autres tiennent à les distinguer de l'islam pour revendiquer leur « authenticité culturelle et identitaire ».

Cela est possible parce que, comme l'écrit Maurice Godelier, l'identité est « la cristallisation à l'intérieur d'un individu des rapports sociaux et culturels au sein desquels il, elle, est envisagé(e) et qu'il/elle est amené(e) à reproduire ou à rejeter »[192].

Disons qu'une telle situation s'explique par le fait que la langue des Arabes est aussi celle du Coran ; donc le véhicule de l'islam. Ce qui amène à confondre, dans une certaine mesure, les populations de culture(s) arabe(s) et les musulmans. Cette confusion n'a, cependant, pas conduit tous les musulmans sénégalais à revendiquer une identité arabe. D'ailleurs, la diffusion de l'islam au Sénégal ne se traduit ni par une maîtrise de la langue du Coran, ni par une connaissance étendue des cultures arabes.

Trois autres facteurs semblent importants à prendre en compte dans le rejet de l'identité arabe par les musulmans sénégalais. Le premier repose sur le fait que les différences culturelles et les traits physiques les distinguent, de façon concrète (matérielle), des Arabes. Il doit donc leur paraître incohérent de revendiquer l'identité arabe ; étant donné ces contradictions. La deuxième explication est plus ou moins relative à une prise de conscience, par les Subsahariens, du racisme dont sont victimes certains d'entre eux de la part des sociétés qui se disent Arabes et musulmanes au Maghreb et au Proche et Moyen-Orient[193]. Le dernier facteur important est, qu'au contact des cultures locales en Afrique subsaharienne, l'islam a engendré, par le biais du fait confrérique soufi, suffisamment de personnages charismatiques, prophétiques ou messianiques (des saints), d'une envergure égale, sinon supérieure, aux savants des mondes arabes[194].

Ainsi, l'appropriation de l'islam et le rejet de « l'identité arabe » sont facilités par le « décentrement » de la religion et la « désarabisation » de l'islam. Cela est porté par ce que

[192] GODELIER, Maurice, *Communauté, société et culture. Trois clés pour comprendre les identités en conflits*. Paris, CNRS éditions, 2009, p. 49.
[193] AMSELLE, Jean-Loup, « Peut-on être musulman sans être arabe ? À propos du *N'ko* d'Afrique de l'Ouest ». PIGA Adriana (dir.), *Op.cit.* 2003, p.257.
[194] En attestent de nombreux récits que tout chercheur pourrait collecter au Sénégal et qui visent à montrer que les guides religieux locaux ont autant de connaissances, sinon même plus de compétences en islam, que les savants arabes. En fait, il se raconte que lors d'un séjour à la Mecque tel ou tel autre marabout a stupéfait les savants saoudiens par sa maîtrise de l'arabe et ses savoirs islamiques à tel point que qu'il fut invité à diriger la prière.

Mehdi Nabti appelle dans le contexte marocain, la démultiplication des lieux sacrés par le biais de la transformation des tombeaux des saints en lieux de pèlerinage hors territoires arabes et saoudien.

> « Les tombeaux des saints (qui deviennent souvent des *zâwiya*-s) démultiplient les lieux sacrés en passant outre à la liste canonique et en diffusant la *baraka* auprès des croyants. Trop souvent inaccessible pour le commun des fidèles, le pèlerinage canonique à La Mecque s'est vu remplacé dans la pratique par plusieurs pèlerinages secondaires auprès des tombeaux des saints, bien que dans l'esprit des participants et des pèlerins, le *mussem* ne se substitue pas au *haj*. Si ces deux pratiques n'ont pas le même sens, elles semblent remplir les mêmes fonctions[195] ».

La distinction « identité arabe » et « islam » au travers du fait confrérique soufi se renforce avec la réinvention, par les élites subsahariennes, des cultures dites négro-africaines et la rigidification des identités ethniques par les groupes qui s'en revendiquent (parfois manipulés par le politique). Le but est de revendiquer l'islamité sans l'arabité surtout que la grave crise entre le Sénégal et la Mauritanie a laissé des séquelles dans les mémoires des Sénégalais compte tenu du renvoi de milliers de Mauritaniens noirs au Sénégal par le régime mauritanien tourné vers l'arabité dont la clarté de peau serait l'un des marqueurs[196].

Cependant, l'apparition et la diffusion récente du phénomène ibadou rendent moins manifeste le clivage entre islam et arabité ; donc entre arabité et africanité. En effet, ils affichent des comportements socioreligieux qui reflètent, pour eux, la façon d'être des vrais musulmans mais qui sont interprétés, par les non-Ibadou, comme une forme d'aliénation à la culture arabe, et non une simple expression de l'adhésion à l'islam.

Nonobstant, l'origine et leurs traits physiques identiques à ceux des autres Sénégalais, les ibadou se sont particularisés par le vêtement, des pratiques islamiques, des discours, des croyances, etc., mais aussi par un vocabulaire arabisant, qui intègre plus que d'ordinaire, des mots et expressions arabes.

Or, dans un contexte où, faut-il le rappeler, les confréries soufi travaillent à distinguer l'islam de l'identité arabe et les dirigeants politiques de l'État sénégalais font le choix d'une

[195] NABTI, Mehdi, « Le *mussem* de Meknès. Le déclin d'une tradition spirituelle », *L'Homme-Revue française d'Anthropologie*, n°193, 2010, p.139.
[196] Il s'agit de la grave crise diplomatique et militaire qui opposa le Sénégal et la Mauritanie de 1989 à 1991 et qui a fait plusieurs milliers de victimes et plus d'une centaine de milliers de réfugiés rapatriés de part et d'autre des deux États. Une abondante documentation existe sur la question.

constitution laïque et d'une promotion des langues européennes (surtout, le français) et locales, l'arabe ne peut qu'être réservée au domaine religieux et l'identité arabe ne peut qu'être moins idéalisée[197].

Cette situation permet d'ailleurs de comprendre ce que Hamidou Dia appelle la marginalisation des « arabisants » qui n'est pas seulement le fait de choix politiques comme il semble le penser[198]. Par conséquent, la distinction « identité arabe »/« islam » est perçue, par les Soufi, comme inexistante chez les ibadou. Ce qui, toujours pour eux, rend plus évidente la différence soufi/ibadou.

Il est, par contre, utile de préciser que la marginalisation institutionnelle des diplômés de langue arabe, peut-être doublée d'une stigmatisation sociale lorsqu'ils sont identifiés aux ibadou ou quand ces derniers s'en revendiquent en critiquant le système maraboutique.

En effet, celui qui sort d'un *daara* traditionnel (école coranique) et qui reste fidèle à l'islam soufi et à sa *tarîqa* d'origine n'a, certes, pas les mêmes chances d'accès à un emploi salarié que les diplômés de l'école étatique mais il bénéficie socialement d'une image positive et structurante puisqu'on voit en lui un potentiel marabout (maître coranique ou guérisseur, guide, imam, prédicateur, sage, etc.).

L'ibadou, lui, se retrouve institutionnellement et socialement à la marge et doit mobiliser d'autres ressources pour répondre aux exigences de la vie concrète. Donc, dans le clivage ibadou et soufi, les premiers sont socialement identifiés à ceux qui refusent l'héritage de « nos valeureux ancêtres » (*sunu magg ñou tedd yi*) pour s'aliéner aux « maîtres arabes » qu'ils suivent aveuglément et qu'ils acclament en tout et pour tout (*al-moubaya*)[199]. Les seconds représentent, pour les premiers, des égarés qui, si tant est qu'ils sont encore musulmans, restent peu différents des « mécréants ».

En revanche, les réactions souvent violentes des disciples des *tarîqa* à l'égard de ceux, parmi les ibadou, qui osent critiquer ouvertement les marabouts et le contexte international marqué par le terrorisme islamiste semblent conduire ces partisans de la *da'wa salafiyya* à nuancer leurs discours sur le soufisme et sur les marabouts mais aussi à intégrer certaines de leurs grandes figures locales comme parrains de leurs établissements d'enseignement.

---

[197] Hamidou Dia démontre qu'avec plus de 6000 écoles coraniques « l'arabe fait l'objet d'un usage marginal dans le système éducatif officiel mais, en tant que langue par excellence des études religieuses musulmanes, très développées dans le pays – 95 % des Sénégalais sont musulmans –, son enseignement occupe une place importante ». À lire dans DIA, Hamidou, « Les diplômés en langue arabe au sein de l'élite sénégalaise : du symbolique à l'académique», *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 14, 2015, p.187.

[198] Hamidou Dia, *Ibid*, pp.190-191.

[199] C'est le terme arabe utilisé par l'imam Ahmad D. lors de notre entretien du 3 avril 2014 à la cité Fadia, Guédiaway, Dakar. Il faisait allusion à l'incident qui l'avait opposé à un groupe identifié comme ibadou dans la mosquée où il officie en tant que directeur du culte.

8.8. Des parrains soufi chez les ibadou

L'islam ibadou est construit depuis les années 1950 sur le rejet du soufisme, principalement dans sa déclinaison en voies initiatiques. Cela s'exprime non seulement dans les pratiques sociales et religieuses mais aussi dans les discours des prédicateurs.

La forme concrète de ce rejet est surtout, ce dont nous parlions, le refus d'admettre la figure du marabout parmi leurs modèles islamiques. Il est possible d'observer cette situation dans le type de noms choisis pour les organisations de l'islam ibadou et pour les parrains des établissements scolaires, des structures de santé ou des mosquées.

En effet, alors qu'en milieu confrérique soufi, la plupart des organisations ont comme parrains des figures des *tarîqa*, aucun d'entre les mouvements ibadou ne porte un nom en hommage aux cheikhs soufi sénégalais. Toutes les associations, mouvements ou fondations ont des appellations tirées du lexique arabo-islamique (parfois avec des déclinaisons en français) ou de parrains ou marraines, pour la plupart des cas, choisis dans le cercle familial du Prophète ou de ses compagnons (*sahaba*)[200].

En revanche, dans le choix des parrains ou marraines pour les infrastructures scolaires, le mouvement *Jama'atou Ibadou Rahmane* se démarque des autres organisations d'islam ibadou. Il donne à quelques-uns de ses établissements des noms de personnages historiques ouest-africains identifiés comme soufi mais qui ne sont pas de la même catégorie symbolique que les fondateurs des confréries.

Par exemple, la JIR a choisi El hadj Omar Tall comme parrain de l'un de ses établissements d'enseignement franco-arabe dans la ville de Thiès au quartier HLM Grand Standing[201]. Aucune autre association, à notre connaissance, n'a imité ce geste.

[200] Nous pouvons citer la *Jama'atou Ibadou Rahmane*, la *Daroul istiqama* (trad. par école de la droiture) pour l'éducation et le développement, *al-Falla* pour la culture et l'éducation islamique authentique au Sénégal, etc.
[201] Nous savons que la JIR a choisi Ahmadou Bamba comme parrain de son centre islamique de Louga et Malick Sy pour parrainer son centre islamique de Sébikotane.



Figure 1 : École de la JIR (à Thiès). Parrain, Omar Tall (de la Tijaniyya)

Le choix de la JIR de faire parrainer quelques-uns de ses complexes scolaires par des personnages de l'islam soufi est certes un acte très marginal, puisqu'il est antinomique à la logique des mouvements de la *da'wa salafiyya*, mais il mérite qu'on s'y attarde pour au moins deux raisons.

La première est que ce geste singularise cette association. Par cet acte et par les visites de courtoisie de ses dirigeants auprès des grands dignitaires des confréries soufi, les autres associations lui donnent l'étiquette, désormais établie dans les milieux *salafi* et *wahhabi* sénégalais, de mouvement bien « trop soufi ». Mais, ce choix semble relever d'un prégnant souci d'équilibre entre le type d'islam revendiqué par les mouvements de la *salafiyya* et le contexte social très largement dominé par les puissants ordres soufi.

La seconde raison est relative aux personnages choisis. Malick Sy (fondateur à Tivaoune du foyer de la tijaniyya), Cheikh Omar Tall (propagateur de la tijaniyya), Ahmadou Bamba (fondateur de la mouridiyya), Abdoulaye Niasse (qui a implanté un foyer tijane à Kaolack et au Nigéria), ne furent pas des marabouts comme les autres. Ils ne sont pas pris pour responsables des pratiques rituelles et commémoratives qui leur sont dédiées et qui sont négativement connotées (du point de vue des orthodoxes non-soufi). D'ailleurs, il n'est pas rare d'entendre dire que « si tel cheikh revenait en vie, il aurait renié la plupart des pratiques et des croyances attribuées à leurs enseignements ».

Dans cet extrait de notre conversation avec les deux membres de la direction de la JIR rencontrés à Rufisque, on peut lire que les califes généraux des différents *tarîqa* ont reçu une délégation des porteurs du projet de création du mouvement né de la dissidence de l'Union culturelle musulmane en 1978 et qui s'appellera la Jama'atou Ibadou Rahmane[202].

> **Abdoulaye L :** « Dans leur logique de création de l'association, ils sont allés en parler aux dignitaires religieux musulmans, demander leur autorisation et en même temps recueillir leurs orientations et bénédictions. Ils sont allés voir *serigne* Abdou Lahat Mbacké. Ils l'ont trouvé ce jour-là à Touba Belel. Serigne Babou était le porte-parole du jour. Le *serigne* [le guide, le cheikh] leur a donné son accord et leur remis de l'argent en guise de participation au projet islamique dont ils étaient porteurs. En leur donnant de l'argent, le *serigne* leur a dit qu'il agit en acte et non par de simples paroles. Ils sont allés par la suite voir serigne Hadi Touré qui était à Fass Touré. Ce *serigne* leur a dit : "je suis, parmi les grands dignitaires, votre premier adhérent". Il s'est montré disponible et encourageant vis-à-vis de la JIR jusqu'à sa mort. Ils sont allés à Tivaoune rencontrer *serigne* Abdou Aziz Sy. Il leur avait dit ce jour-là "votre projet et vos idées me vont dans le cœur. J'ai écrit un livre (*talîf*) sur cela". Il voulait se lever pour aller chercher son document dans la valise. Mais, vu qu'il était âgé, les

[202] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Moussa D. et Abdoulaye L. de la direction du mouvement JIR.

membres de la délégation JIR l'ont prié de laisser tomber. Il s'était basé sur ce livre pour faire sa dernière déclaration dans la *zawiya* de Dakar. Il pleurait même quand il faisait cette déclaration. *Serigne* Cheikh Mbacké est connu par son calme. Tout le monde sait qu'il parlait rarement. Mais il a été prolixe avec la JIR qui a pu enregistrer quatre cassettes sur les orientations et encouragements qu'il a faits sur le projet. Seydou Nourou Tall aussi a reçu la délégation. Donc, tous les dignitaires qui étaient là à cette époque ont été tenus au courant du projet ou de l'existence de l'association dénommée Jama'atou Ibadou Rahmane. Personne d'entre eux ne s'y était opposé. Ils ont compris que la JIR ne combattait pas les confréries mais apporte une touche complémentaire au travail islamique. Ces fondateurs de la JIR sont les fils spirituels et les yeux des grands dignitaires. Il y a plein de choses sur lesquelles on accuse les marabouts de s'être tus volontairement alors que dans bien des cas, ils ne sont pas au courant. Donc, il appartient aux fils spirituels de voir des situations qui n'avantagent pas l'islam et d'en rendre compte aux marabouts. Même l'État a des gens qui lui rendent compte. Donc, la JIR se voulait l'élément de veille et d'alerte qui rend compte aux plus grands dignitaires de l'islam du pays. Parfois, les grands dignitaires ne peuvent pas se prononcer sur certains sujets sur lesquels ils sont mal à l'aise. Dans ce cas, nous nous prononçons à leur place depuis les minbars car il faut bien qu'il y ait des voix de l'islam sur tous les sujets qui touchent à la vie des musulmans. En conclusion, contrairement à ce que les gens pensent, nous sommes les enfants des marabouts et non leurs ennemis. Si nous étions contre les marabouts, ne serions pas allés demander leur bénédictions et recueillir leurs orientations lors de la création de la JIR. […] Au *magal* de Touba, la JIR est la première structure à créer une antenne médicale composée d'un groupe de médecins et d'infirmiers. L'édition 2014 est la 21ème fois que nous y participons en montant une antenne médicale pour couvrir une partie des besoins médicaux des pèlerins. Ce que je dis là, c'est notre délégation qui l'a dit cette année devant le serigne lors du *magal*. Serigne Saliou Mbacké était un ami de l'ancien amîr de la JIR oustaz Malick Ndiaye. oustaz Ndiaye partait à Khelcome avec serigne Saliou. Ils y restaient dix jours et discutaient beaucoup et échangeaient des connaissances de l'islam. De même, Seydi Abdoulaye Niasse alias Baye Niasse, calife des Niassènes et Sidi Ali Lo ancien amîr étaient amis. Abdourahmane Dia, le précédent amîr est celui

qui conduit les délégations. Il est de la même famille omarienne depuis le Fouta. Donc, nous n'avons aucun problème avec les confréries. Nous avons la même mission, servir l'islam et non pas le détruire. […] Mais très sincèrement, il y a des gens qui se fâcheraient quand vous les appelez ibadou. Parce qu'ils pensent que nous sommes des « *yambar* » (peureux) car, pour eux, nous collaborons avec les marabouts. Pour eux, le fait qu'on parte aux *magal* et aux *gamou* qui sont *bid'a* (innovations blâmables) est une faiblesse de notre part. Or, pour nous, ces événements sont des événements religieux qui relèvent d'une autre interprétation des textes islamiques. Il y a des choses qui ne relèvent pas d'un problème de textes mais d'une compréhension des textes. Allah n'a pas créé et enfermé les gens. Comment pourrions-nous, nous, emprisonner les gens sur une seule vision ? J'ai fait le pèlerinage 2012 à la Mecque avec quelques étudiants sénégalais établis en Arabe Saoudite. Ces étudiants m'ont dit : "vous de la JIR, vous encouragez les innovations blâmables car vous participez aux *magal* et *gamou*". Je leur ai répondu que les relations entre deux groupes ne sont pas des rapports entre individus. Nous participons aux *magal* et *gamou* en tant qu'association, donc en tant que groupe. Je leur ai demandé s'ils n'ont pas individuellement des amis mourides, tijans, layenes, qadri. Ils m'ont dit qu'ils en ont. Alors, je leur ai demandé s'ils ne participaient pas à leurs cérémonies de mariages, baptêmes, décès… Ils m'ont dit qu'ils y participent. J'ai rétorqué, bien voilà ! Ce sont des relations d'individu à individu mais si jamais vous rentrez au Sénégal et que vous créez une association, vous allez participer non pas en tant qu'individus mais en tant qu'association. J'ai rajouté que l'Arabie Saoudite, sunnite, a des relations avec l'Iran qui est chiite. Pourtant, les chiites et les sunnites n'ont rien en commun mais les deux pays ont des relations diplomatiques ». **Moussa D. :** « L'Arabie Saoudite a des relations avec les pays des *Yéfeur* (mécréants, allusion aux pays où l'islam n'est pas dans les mœurs et la culture) ».

Cet extrait, assez long certes, permet de comprendre que les visites effectuées auprès des grands califes soufi par une délégation des membres fondateurs de la JIR et celles annuellement faites par la direction de l'association à l'occasion des grands événements confrériques soufi mais aussi les antennes médicales installées par les médecins et infirmiers (membres de l'association) ne sont pas les signes d'une adhésion au système confrérique

soufi. Il n'y a pas d'allégeance ou d'inféodation du mouvement et de ceux qui l'incarnent aux *tarîqa*.

S'ils rendent visite aux califes soufi à l'occasion des *magal, gamou, ziara*, etc., ce n'est jamais pour prendre part aux différents rituels qui marquent ces grands événements soufi. Ce n'est pas non plus à titre individuel mais au nom de leur organisation. La relation individuelle pourrait vite être interprétée, de l'intérieur de la JIR, comme une forme d'allégeance au marabout.

Leur démarche s'inscrit dans une quête de coexistence pacifique sans laquelle leur travail islamique, au terme duquel la société sera une véritable société musulmane, ne saurait se faire. En fait, les expériences difficiles de leurs prédécesseurs qui s'étaient radicalement coupés des *tarîqa* et s'en prenaient ouvertement aux marabouts, les représentations qui font des militants de la *da'wa salafiyya* des valets des Arabes qui ont renié l'héritage de leurs propres ancêtres (l'inconscient réactive les mémoires de la traite arabe) et l'espoir d'une victoire imminente de l'islam sur l'Occident (dont la révolution iranienne était un des signes) ont, peut-être, été les facteurs raisonnables à l'origine de l'attitude des dirigeants de la JIR vis-à-vis des *tarîqa* et des grands dignitaires soufi.

Pour revenir à cheikh Omar Tall, il est choisi comme parrain de l'école d'enseignement de la JIR à Thiès puisqu'il permet de déconstruire les accusations d'aliénation aux Arabes. Il est aussi moins compromettant, pour les tenants d'une certaine orthodoxie, de revendiquer symboliquement une part d'héritage de son œuvre islamique pleine de symboles[203] .

[203] Pour les besoins de cette partie, nous dirons de ce personnage qu'il fut un grand érudit musulman de la vallée du fleuve Sénégal et de l'Ouest du Mali. Il naquit entre 1796-1797 à Alwar (près de Podor, rive gauche du fleuve Sénégal) dans une famille, vraisemblablement, très attachée à l'islam et de confrérie Qadr. Au contact de la tidianiyya depuis la Mauritanie, il se convertira à cette voie soufi sous l'influence d'un certain Mohamed el-Ghâli qu'il a rencontré à la Mecque lors de son pèlerinage vers 1820. Il reçoit par le *haj* le titre d'*el-hadj* et, par le biais d'el-Ghâli, la dignité de *moqadem* (équivalent de cheikh). À son retour, il contribue à répandre sa nouvelle voie initiatique par des prêches et par la guerre. En effet, son origine noble, ses deux titres d'e*l-hadj* et de *moqadem* ainsi que ses amples connaissances en islam le conduisent à appeler à la « guerre sainte », à recruter une armée de djihadistes puis à combattre les populations non-islamisées de la vallée du fleuve, de Guinée et du Mali occidental avant d'être confronté au milieu du XIXe siècle aux troupes françaises commandées par le gouverneur Louis Léon César Faidherbe et établies à Saint-Louis du Sénégal. S'il a gagné plusieurs batailles et a converti un nombre important de populations « païennes », il va échouer face aux troupes françaises qui l'encerclent dans l'actuelle région de Mopti (Mali) où il disparait, très certainement mort, dans les falaises de Bandiagara sans qu'on n'ait jamais présenté son corps. Pour aller plus loin, ROBINSON, David, *La guerre sainte d'al-Hadjj Umar. Le Soudan Occidental au milieu du XIXe siècle*. Paris, Karthala, 1988, 416 p ; DIENG, Samba, *L'épopée d'al-Hadj Omar. Approche littéraire et historique.* Dakar, UCAD, Thèse de doctorat de troisième cycle, deux tomes, 1984, etc.

En effet, ce personnage a certes été une des figures de l'islam des *tarîqa* mais il ne pose pas à la JIR un problème de cohérence pour trois raisons. D'abord parce qu'il s'agit d'une figure du jihad islamique contre les « *kouffar* » locaux et les Français (colons établis dans la vallée du Fleuve). Ensuite, il est réputé pour son érudition et son attachement aux principes islamiques fondamentaux. Enfin, et c'est là un point très important, il n'a pas de véritable mausolée (celui d'Alwar n'abrite pas réellement ses restes qui n'ont pas été retrouvés) et ne fait vraiment l'objet du rituel qui frôle le culte des saints comme c'est le cas pour d'autres personnages de son époque ou postérieurs. Son ombre plane toujours certes près de Bandiagara (dans une des grottes de Dinguéméré) et dans certaines mosquées notamment à Alwar (village natal), à Dinguiraye en Guinée (qu'il a faites bâtir), etc.

Des pèlerinages y sont certes effectués par certains disciples mais cheikh Omar Tall n'a pas de mausolée à l'image de celui de Bamba ou de Malick Sy, etc. Il ne peut donc y avoir de *ziara* (visites) sur sa tombe (pratique rejetée et dénoncée par les Salafi). Les descendants et continuateurs de son œuvre, constituent la branche tijane de la famille omarienne dont une partie est établie à Dakar. Elle y a construit une grande mosquée achevée et inaugurée en 2008 au périmètre de laquelle il y a les célèbres mausolées des grands califes Seydou Nourou Tall (mort en 1980, petit-fils direct de Oumar Tall) et de Mountaga Tall (neveu et successeur de Seydou Nourou Tall, mort en 2007). Tous ces paramètres font que cheikh Oumar Tall apparaît comme l'une des figures « *hallal* » (saine, permise) du soufisme dont on peut revendiquer l'héritage sans forcément sortir de l'islam ibadou. Il permet le dialogue avec les mémoires de l'islam soufi et peut être utilisé dans l'idéologie ibadou pour légitimer les discours présentant le monde actuel comme largement perverti et corrompu et appelant à le ramener à l'islam comme le fit el-Hadj Omar à son époque.

9. Essai d'analyse du paraître ibadou au féminin

Le vêtement et le marquage du corps féminin font partie des signes extérieurs par lesquels le sénégalais « ordinaire » identifie la femme ibadou et au travers desquels celle-ci affiche sa double différence, d'une part, avec les autres femmes (musulmanes non voilées et non-musulmanes) et, d'autre part, avec les hommes.

Même s'ils ne sont, en réalité, pas réductibles au phénomène ibadou, ces signes constituent des signifiants importants dans cet univers de communication par des symboles et d'affichage d'un islam au féminin. Pour justifier les codes vestimentaires ou les signes

corporels, les ibadou convoquent des recommandations d'Allah (ou injonctions, selon certains). Donc, ils puisent dans les hadiths des éléments qui, pour eux, font autorité en matière de ce paraître « bonne musulmane ». Nous proposons d'analyser les signes ou accessoires du corps féminin ibadou dans le contexte sociologique africain et sénégalais.

9.1. Le voile en contexte sénégalais

Après une discrète et lente apparition, le voile dit islamique est aujourd'hui devenu une réalité visible chez les femmes au Sénégal. En tant que vêtement et au-delà de son aspect matériel, il renseigne, dans le pays comme ailleurs, sur une identité sociale, un *habitus* et n'échappe pas à des manipulations symboliques tel que l'ont remarqué Yasmina Foehr-Janssens, Silvia Naef et Aline Schlaepfer[204]. Il existe une variété de voiles, *hijab*, *jilbab*, *niqab*, *burqa*, etc., et une diversité de manières de le vêtir. Mais pour des raisons de commodités, nous en parlerons au singulier sans perdre de vue l'existence d'un répertoire riche de voiles.

L'adoption et la diffusion du voile s'expliquent par un concours de plusieurs facteurs dont l'activisme et la pédagogie des mouvements islamiques, l'accès facile à l'information mondialisée et aux savoirs d'islam qui forgent la conviction d'une perversion des mœurs par la (re)production et diffusion de modèles jugés dégradants pour une société musulmane. La popularisation du voile islamique relève, pour certains, d'un effet de mode, pour d'autres d'une prise de conscience, par les femmes, d'une des obligations majeures qui incombe à toute musulmane. Rares sont ceux qui y entrevoient, en partie, un résultat des stratégies patriarcales d'encadrement des femmes à partir d'une matrice religieuse islamique[205].

Toutefois, au Sénégal comme dans les pays où la question du voile interroge, il y a une opposition entre ceux qui lui attribuent un caractère surérogatoire et ceux qui le pensent obligatoire. Pour les premiers, les versets coraniques ci-dessous recommandent simplement à la femme musulmane de mettre un voile alors que, pour les seconds, il s'agit d'une obligation[206].

---

[204] FOEHR-JANSSENS, Yasmina, NAEF, Silvia et SCHLAEPFER Aline (dirs.), *Voile, corps et pudeur. Approches historiques et anthropologiques*, éditions Labor et Fides, coll. *Religions et modernités*, 2015, pp. 7-29.

[205] Dans les prêches, aucun imam ne fait le rapport entre le voile et le patriarcat. C'est plutôt des versets renforçant le caractère hautement islamique de la subordination de la femme à l'homme.

[206] *Le Saint Coran. Essai de traduction en langue française du sens de ses versets*. Par Albouraq. Dar Albouraq, Beyrouth, 2008.

« Et dis aux croyantes de baisser leurs regards, de garder leur chasteté, et de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît et qu'elles rabattent leur voile sur leurs poitrines ; et qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs maris, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs maris, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs maris, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou aux femmes musulmanes, ou aux esclaves qu'elles possèdent, ou aux domestiques mâles impuissants, ou aux garçons impubères qui ignorent tout des parties cachées des femmes. Et qu'elles ne frappent pas avec leurs pieds de façon que l'on sache ce qu'elles cachent de leurs parures. Et repentez-vous tous devant Dieu, ô croyants, afin que vous récoltiez le succès ». Sourate 24 (An-Nûr) ; verset 31.

« Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles, et aux femmes des croyants, de ramener sur elles leurs grands voiles : elles en seront plus vite reconnues et éviteront d'être offensées. Dieu est Pardonneur et Miséricordieux ». Sourate 33 (Al-Ahzab : Les Coalisés) : verset 59.

Il existe bien d'autres versets et hadiths sur le vêtement de la femme. Mais, ils n'empêchent pas les divergences sur la dimension obligatoire ou non du port du voile ; discorde à laquelle s'ajoute le débat sur le style même de ce vêtement et les parties du corps (*awrah*) à cacher puisque les textes islamiques qui en parlent laissent place à des interprétations qui peuvent aller dans un sens comme dans l'autre. En novembre 2015, les différentes lectures des versets coraniques relatifs au vêtement et au corps de la femme en particulier ont été remises dans le débat public lorsque le président de la République du Sénégal, Macky Sall, s'est dit favorable à une interdiction de la *burqa*[207].

Quel que soit le point de vue défendu, l'enjeu de toute cette discorde est le voilement ou le dévoilement total ou partiel du corps de la femme, sa soustraction de la vue des hommes, en résumé, sa « dissimulation » sociale.

En outre, le voile, l'acte de se voiler, de même que le type de voile ont une portée symbolique et renvoient à des représentations, à une sémiotique qu'il importe d'étudier si on

[207] De nombreux articles de presse ou des vidéos en ligne sont disponibles sur la polémique comme cette vidéo du 23 novembre où une femme en *burqa* est invitée à se prononcer sur la question dans une émission islamique de la chaîne Dtv dont le thème était « Que dit le coran à propos du voile et la burqa ? ». https://www.youtube.com/watch?v=TJwdztkcs6E. Émission écoutée le 27 novembre 2015. Cette polémique fait suite aux propos du 17 novembre 2015 tenus par le président de la République suite aux attentats de Paris du 13 novembre 2015 et de ceux perpétrés au Tchad par une femme intégralement voilée le 15 juin 2015. http://www.rfi.fr/afrique/20151128-senegal-voile-integral-femmes-macky-sall. Article lu le 27 novembre 2015.

veut rendre compte de la re-production de formes de rapport au corps et au monde, c'est-à-dire, d'ouverture de soi et, par conséquent, de re-production de territoires d'islam en milieu féminin mais aussi de la place de la femme sénégalaise dans la société.

9.2. Le voile, un signe de conversion dans l'islam

Au Sénégal, la diffusion du voile dit islamique a transformé le regard qu'on portait sur le foulard de tête, considéré comme traditionnel tout en bouleversant l'image qu'on se fait de la femme musulmane.

En effet, le foulard était jusque-là l'un des canaux par lequel s'exprimaient les côtés *fashion* et glamour de la femme sénégalaise. Il n'est pas associé à l'islam à la différence du *kaala*[208]. Le lexique, qu'il me parait intéressant d'interroger, est utilisé pour rendre compte des pratiques vestimentaires associés ou non à l'ibadou.

Ainsi, si des termes en langues locales sont disponibles pour désigner le foulard de tête traditionnel, les vêtements dits d'islam ibadou sont connus sous un vocabulaire arabe. Ce qui pousse certains de ses détracteurs à qualifier l'ibadou d'esclave des Arabes ou d'arabisé. L'absence de termes locaux pour désigner ces vêtements est palliée par un recours à un vocabulaire qui renvoie à des verbes d'action. Par exemple, les termes wolof, *dafa mourou*, peul, *mbo mourima*, qui veulent dire que la personne « s'est couverte » (contre le froid ou dans la nuit) sont utilisés pour dire qu'elle « s'est voilée » c'est-à-dire, qu'elle est devenue ibadou.

Pour mettre en évidence la distinction entre l'ibadou et la musulmane qui met le foulard de tête, on utilise d'autres terminologies. On dit *dafa mousôrou* (*moussôr*, déformation wolof de « mouchoir »), ou bien *filima tikka* (en peul : attacher, nouer un foulard de tête) pour signifier qu'il n'y a rien de religieux dans l'acte ni dans le vêtement et faire la distinction avec l'ibabou. Il existe néanmoins une autre terminologie assez connue en langue wolof pour désigner la femme (souvent, la jeune femme) qui met le voile juste pour le vendredi ou pour un événement spécial du calendrier musulman local ou global. On dit, par exemple en wolof, *dafay sellal*, c'est-à-dire, qu'elle fait acte de piété ; ce qui sous-entend le caractère momentané, occasionnel de l'acte contrairement à *dafa mourou* qui renvoie à la pérennité du devenir ibadou.

[208] Un morceau d'étoffe souvent léger et transparent, qui sert de foulard couvrant la tête et les épaules parfois une partie du buste mais qui n'est pas noué de la même façon que le voile islamique. C'est le même que mettent certaines femmes catholiques pour aller à l'église. Il s'agit d'un vêtement porté, à l'exception des femmes d'un certain âge avancé, pour les moments de deuil, de prière ou pendant le ramadan ou encore lorsque la femme sort la nuit (désir de protection contre les esprits semblables aux incubes).

En effet, se voiler n'est pas seulement l'acte de nouer un morceau d'étoffe qui couvre les cheveux ou de le « rabattre » à partir de la tête pour cacher « ses atours »[209]. L'islamisation en cours des attitudes vestimentaires, le répertoire des termes utilisés pour distinguer la femme qui met le voile de celle qui choisit le foulard et les comportements qui découlent de l'adoption du mode de vie ibadou renvoient l'ethnologue au vaste champ de production d'identités sociales (par le vêtement) mais surtout dans un univers de symboles et de croyances.

Mettre le voile apparaît dans les représentations sociales et les actes qui les concrétisent comme une étape importante dans l'exercice continu de la conversion de soi dans l'islam au Sénégal. Par le simple choix de port du voile, la femme devient ibadou comme dans le cas d'une conversion. En effet, dès lors qu'elle opte pour le voile, elle choisit un code de conduite assez distinctif et de rupture avec sa vie antérieure au voile. Il se manifeste dans presque tous les cas par un refus de la mixité de genre ou de contact corporel avec les personnes de sexe opposé, à l'exception déjà évoqué des *mahrâm* (personnes autorisées à la voir dévoilée) de la sourate 24, verset 31[210].

Dans cette dynamique d'islamisation des conduites sociales des musulmans (*mu'âmalât*), ce qui relève de recommandations passe parfois pour une obligation d'islam ; ce qui était toléré peut devenir détestable (*makruh*)… Ainsi, il est détestable, voire interdit, de renoncer au voile, d'être en mixité non encadrée par l'islam, d'écouter de la musique non islamique, de participer à des fêtes ou des danses (boîtes de nuit) ou à des jeux ludiques non

[209] André Julliard me fait remarquer avec raison qu'il y a d'autres occasions pour la femme de se recouvrir entièrement : l'état de souffrance (maladie) et celui de l'annonce d'un décès...

[210] Mariama B., l'unique élève en *jilbab* en classe de Terminale L' de l'école franco-arabe AEDEC (A3D) a été l'une des seules femmes à me réciter ce verset et à m'en donner, de mémoire, la référence lors de notre entretien du 26 avril 2014. De même, elle a convoqué en guise preuve (*dalil*, en arabe) un hadith (al-ʿifk) rapporté par Muslim où Aïcha, l'une des épouses de Mohamed, raconte la rumeur qui dit qu'elle aurait couché avec un certain Safwân et parle du voile comme on peut lire dans cet extrait : « Comme je portai la main au cou, je me rendis compte que j'avais perdu mon collier de verroteries fabriqué à Zafâr. Je retournai pour rechercher mon collier et le désir de le retrouver me retint sur place. Les gens qui étaient chargés de ma monture soulevèrent mon palanquin et le chargèrent sur mon chameau, croyant que j'étais dedans. En effet, à cette époque les femmes étaient de poids légers; elles n'étaient pas encore devenues obèses, car elles ne mangeaient que peu. Aussi les gens ne trouvèrent-ils pas insolite la légèreté du palanquin lorsqu'ils le soulevèrent, d'autant plus que j'étais une toute jeune femme. Ils firent alors relever le chameau et partirent. Quand je trouvai mon collier, les troupes étaient déjà en marche. Je me rendis au camp où il n'y avait plus personne, j'allais alors droit à l'endroit où j'avais été installée pensant qu'en s'apercevant de ma disparition on reviendrait me chercher. Pendant que j'étais assise en cet endroit, je fus gagné par le sommeil et je m'endormis. Or Safwân Ibn Al-Mu'attal As-Sulamî Adh-Dhakwânî, qui était resté en arrière des troupes, après avoir marché toute la nuit, arriva le matin à l'endroit où j'étais. Apercevant la silhouette d'une personne endormie, il s'approcha de moi et me reconnut quand il me vit, car il m'avait vue avant que le port du voile n'eût été ordonné par le Coran et il dit : "Nous sommes à Dieu et nous retournerons à Lui". Sa voix m'éveilla et je me levai, cachant mon visage avec mon voile. Par Dieu, il ne prononça aucun mot autre que ceux qu'il avait prononcés à ma vue. Il fit ensuite agenouiller sa monture et lui foula les pattes de devant pour que je monte sur [elle]». http://bibliotheque-islamique-coran-sunna.over-blog.com/article-telecharger-l-authentique-de-Muslim-sahih-muslim-par-l-imam-Muslim-pdf-word-76499896.html téléchargé le 14 Mars 2016. Voir à la page 296.

islamiques, de se parfumer avec des essences fortes, de pleurer les morts en se lamentant, de manquer de pudeur et de discrétion en public, etc.

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, est que la femme devenue ibadou s'oblige à faire, autant que possible, la prière aux heures indiquées, à s'instruire davantage en islam, à participer aux activités islamiques, à obéir plus au mari s'il y a, etc. Cette nouvelle vie n'est presque jamais justifiée par rapport au voile lui-même mais par une crainte d'Allah et une volonté de lui obéir et de l'adorer.

> « La différence [entre l'ibadou et les autres musulmans] se trouve sur l'engagement personnel de chacun. L'ibadou c'est celui qui craint Dieu. On devient *ibadou* après avoir fait l'expérience des péripéties de la vie. Beaucoup de gens sont devenus *ibadou* après avoir subi des épreuves difficiles dans leur vie. […] On ne doit pas mettre le voile par crainte des humains ou pour leur plaire mais par crainte d'Allah *Soubhana Wa Ta'alla*. Mais, il faut admettre que le voile est difficile à porter à cause des moqueries dont il fait l'objet de la part de certaines personnes qui utilisent souvent le terme « ibandit » au lieu de « ibadou » pour parler de nous. Nous les ibadou suivons ce que le Prophète a dit aux musulmans[211] ».

Le rigorisme qui accompagne la vie religieuse de l'ibadou et la pression sociale qui s'exerce sur le sujet féminin voilé, rendent le processus qui aboutit au choix du voile parsemé de longs moments de réflexion et de travail sur soi puisqu'une fois choisi, le voile est censé rester définitif. Une certaine intolérance s'abat sur tout dévoilement de la femme préalablement voilée[212].

Dès lors que le choix du voile est synonyme de conversion dans l'islam, le dévoilement apparaît comme une forme apostasie. Ce qui fait que les cas de « dévoilement » sont marginaux. Les femmes qui choisissent une telle option savent qu'elles s'exposent à des critiques ouvertes ou à des médisances.

Ainsi, au début des années 2000, une amie du lycée, l'une des rares voilées de l'époque, qui s'était dévoilée a dû faire face aux caricatures et moqueries du genre « *elle*

[211] Entretien du 25 février 2014 avec Maimouna D. (voilée) 17 ans, élève dans un lycée d'enseignement laïque de Kolda et aux cours de Oustaz Faye, un des enseignants de l'islam ibadou du quartier Bouna Kane, Kolda (Casamance).

[212] Comme dans une certaine époque des sociétés chrétiennes, l'entrée et la sortie du couvent pour une catholique étaient de terribles épreuves pour la personne concernée et sa famille. Pour le cas des musulmanes, il ne s'agit évidemment pas de se priver de mari, mais d'avoir le plus pieux des époux pour s'épanouir avec lui dans et selon la voie d'Allah.

voulait passer pour la meilleure musulmane alors qu'elle ne l'est pas. Elle couche avec untel donc il est logique qu'elle abandonne le voile. Elle n'a jamais été ibadou mais une i-bandit ».

Conscientes des conséquences sociales du dévoilement, les femmes voilées, à l'image notre amie, préparent à l'avance l'entourage à accueillir l'acte qu'elles vont poser avec moins de médisance et de critiques. Elles peuvent commencer par se montrer moins réticentes à la mixité, à aller dans des cérémonies ou dans des lieux qu'elles s'étaient interdites de fréquenter, à porter un voile qui montre une partie des cheveux, à s'habiller de façon moins « ibadou » dirait-on, à participer à des conversations moins religieuses, etc. Peu à peu, le voile sera remplacé par un *kaala* et plus tard elles sortent sans se couvrir la tête consacrant ainsi la sortie de « l'ibadouisme » sans renier l'islam.

9.3. Le voile comme protection de la personne

Une étude du voile et de ses usages doit prendre en compte la fonction symbolique du vêtement en la rapportant aux croyances en l'existence d'êtres invisibles nuisibles ou non à l'âme et au corps de la femme.

En effet, le Coran admet l'existence de plusieurs types d'êtres « incorporels, invisibles et mauvais, nés du feu » et d'entités bienveillantes mais capables de faire du mal[213]. Ces entités, connues sous le nom de *Djinns* dont Iblis (Chaytan), organisent l'univers des représentations et des croyances et régulent les modes d'existence socioreligieuse. À juste titre, Malek Chebel note que « *les démons sont un vérificateur inversé de la bonne religion : seul le musulman qui sait se protéger d'eux et qui résiste à leurs multiples tentations peut être considéré comme un croyant authentique*[214] ». C'est donc bien au travers de ce désir de protection contre *Iblis* et contre d'autres forces invisibles qu'il faut aussi lire la nature du voile et son port chez les femmes musulmanes.

En effet, Fatou S., la jeune femme voilée, m'a raconté un récit de la tradition sunnite rapportée, selon elle, par Boukhary[215]. Selon ce récit, le prophète eut très peur lorsqu'il fut « visité » aux premiers moments par l'ange Djibril (Gabriel) et qu'on craignit même pour sa santé mentale. Certains croyaient qu'il serait en début de démence. Pour vérifier si c'était un ange ou un démon qui visitait Mohamed, son épouse Khadija ôta son voile et laissa apparaître

[213] CHEBEL, Malek, *Op.cit*. 2001, pp. 132-133.
[214] Malek Chebel, *Ibid*, p.132.
[215] Entretien du 24 février 2014 avec Fatou S., 23 ans mariée à M. Diatta (au quartier Bouna Kane, Kolda**).** Il s'agirait d'une tradition rapportée par Ibn Hicham (un biographe de Mohamed du IXe siècle) d'après BENNANI, Jalil et PIRET, Bertrand, *Désirs et sexualités. D'une culture à l'autre, d'une langue à l'autre*. Toulouse, éd. ERES, 2012.

ses cheveux. L'esprit, que seul Mohamed voyait, disparaît aussitôt. Puisque les anges s'enfuient, par pudeur, lorsque les femmes ont les cheveux découverts alors que les esprits du mal, incarnés par *Chaytan* (Satan), adorent les voir tête découverte, Khadija dit à son époux que l'esprit était bien un ange dépositaire d'un message divin destiné à Mohamed et non un démon.

Ce schème se retrouve sous d'autres formes dans des contextes non islamiques. Par exemple, dans les croyances populaires au Sénégal, et c'est aussi le cas ailleurs en Afrique, des entités invisibles chercheraient et réussiraient facilement à s'accoupler avec les femmes (moins qu'avec les hommes) qui ne se couvrent pas la tête ou qui apparaissent comme assez « frivoles ». Il s'agirait de sortes d'incubes et succubes qu'on a rendu responsables des scènes d'hystéries collectives de jeunes filles notées au Sénégal il y a quelques années et connues sous le nom de *djinné* Maïmouna (de l'arabe *Djinn ;* Maïmouna, prénom de femme assez courant au Sénégal). Cet esprit invisible serait une forme de succube qui se serait fâché parce que son époux l'aurait quitté pour une « charmante jeune fille sénégalaise » d'où sa vengeance sur les jeunes filles[216]. Très vite, des imams ont établi un lien entre le phénomène d'hystérie et les mœurs dites légères des jeunes filles matérialisées par un style vestimentaire occidental qui, selon les mêmes imams, laisse apparaître les formes du corps et attire aussi bien les hommes en quête de jouissance sexuelle que les esprits maléfiques comme le compagnon de ce *djinné* Maïmouna qui a abandonné sa femme et jeté son dévolu sur une jeune sénégalaise.

Ce phénomène a donné un coup pouce important à la diffusion du voile puisqu'il a été présenté comme ayant plus affecté les établissements d'enseignement laïc que les écoles franco-arabes où les filles sont généralement voilées. Alioune Sall, animateur très connu d'une émission islamique à la radio privée Sud Fm, a évoqué quelques raisons de la présence des *Djinns*. La première est relative aux monuments en forme humaine construits à Dakar (ex. du monument de la Renaissance africaine) qui sont, selon lui, des refuges de *Djinns*. La seconde explication se trouve dans l'omniprésence de la couleur rouge notamment avec les brassards utilisés dans les mouvements d'humeur citoyens ou politiques ; or le rouge en tant que couleur de danger est, pour lui, celle préférée des esprits. Le troisième facteur est le non voilement des femmes (*assoufour*) et le port par les femmes de vêtements moulants, courts ou

[216] Il existe deux textes sur la question : BARRY, Aboubacar, « Version féminine du malaise juvénile dans les villes africaines. Réflexions cliniques et anthropologiques autour d'un nouveau « phénomène social » », *Essaim* 2014/2 (n° 33), p. 91-105. Consulté le 13 mars 2016. DOI 10.3917/ess.033.0091. BA, Idrissa et *a*l, « Crises hystériformes collectives, crise scolaire, crise sociale et nouvelle problématique de la féminité au Sénégal », *L'information psychiatrique* 2009/9 (Volume 85), p. 793-797. Consulté le 14 mars 2016. DOI 10.3917/inpsy.8509.0793

transparents qui laissent apparaitre les formes du corps. Le dernier point est pour lui, la méconnaissance du *fiqh* (compréhension de la charia) pour la plupart des femmes qui, par ignorance, ne font pas de bains rituels après leurs menstrues ou qui ne savent pas les différencier des bains quotidiens (profanes) ; or toute « femme impure » attire les *djinns*[217]. De nombreux autres imams ou prédicateurs ont tenu les mêmes arguments et dans certaines écoles, des récitals de coran avaient été effectués dans de nombreux établissements d'enseignement pour chasser les *djinns*.

Ainsi, les malheurs sont en grande partie expliqués, comme dans un raisonnement médical, par l'exposition du corps non protégé aux entités invisibles qui peuvent entraîner outre les maladies, le péril (corruption) de l'âme. Pour le musulman en général, ce désir de protection conduit à l'observance d'un certain rituel de purification du corps et de l'âme constitué d'ablutions, de bains et de formules à réciter. Les parties du corps qu'il faut généralement purifier avant toute prière rituelle sont principalement celles qui sont en contact avec l'extérieur (à défaut du corps entier, les mains, les pieds, la tête, les oreilles…) même si le fait d'avoir des souillures (liquides séminaux, menstrues, excréments…) rend impure et invalide la prière, donc la protection[218]. Les orifices (oreilles, sexe, anus, narines) sont les moyens de communication avec l'extérieur mais surtout les portes d'entrée du Mal[219]. Il faut admettre que ces croyances dépassent le seul cadre de l'islam ou des religions abrahamiques. Elles se retrouvent dans les religions du terroir et s'expriment au travers surtout des rapports aux notions de pureté et d'impureté[220]. Dans celles-ci, le vent et la poussière jouent un rôle important dans le rapport à Dieu et où ce même *Émitay* (Dieu) est constitutif de la personne comme le démontre André Julliard à travers l'exemple des Diola-Ajamat de Guinée Bissau[221].

Chaque religion préconise des pratiques rituelles ou de règles de protection du corps, de la femme et de la société, en permanence menacé par des puissances nuisibles. Dans l'islam, le voile apparaît comme une des recommandations ou obligations, selon les lectures, qui incombent à la femme musulmane pour sa propre protection et, par extension, celle de la

[217] Enregistrement audio écouté le 17 novembre 2015 sur https://www.youtube.com/watch?v=pH6dCx8Bdx0

[218] La seule protection d'Allah ne suffit pour se tirer d'affaire. C'est comme ce que disait Marcel Mauss au sujet du catholique « chaque individu a encore son saint patron, son ange gardien, son âme ; Dieu le protège, tous les anges le protègent, tous les diables l'assaillent ». Mauss, *Op.cit.* 2002 (1967), p. 352.

[219] « Dans l'islam, certaines parties du corps (mains, yeux, jambes) sont personnalisées (Coran, 24 :24) ; elles y jouent un rôle de témoin ou de justifier ». CHEBEL, Malek, *Op.cit.*, 2001, p. 118.

[220] Les travaux de Mary Douglas le montrent et quelques enquêtes dans certaines sociétés du Sénégal suffisent pour s'en apercevoir. Pour DOUGLAS, Mary, je renvoie à son livre *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Maspero, 1981.

[221] JULLIARD, André, « Quand Dieu souffle. Vent, respiration et notion de personne chez les Diola-Adiamat (Guinée-Bissau). Dans *Archives des Sciences des Religions*, n°111, juillet-septembre 2000, pp.7-24.

communauté musulmane que *chaytan* cherche à diviser et à désorienter souvent au travers de la femme.

Ainsi, le voile comme moyen de protection est revenu plusieurs fois dans les propos recueillis lors de mes entretiens sur le terrain sénégalais. Par exemple, l'imam *ratib* de la mosquée ibadou de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar dit que « la plupart des maladies sont causées par des *djinns*[222]». Il confirme une croyance universelle selon laquelle les maladies ont toujours une cause extérieure soit énergétique (nature) soit personnalisée (sorcellerie) car, comme le dit André Julliard, aucun système de représentation du malheur biologique ne fixe le corps comme lieu de production de la maladie[223].

Au-delà de la question de protection, le voilement (d'une partie ou de l'ensemble) du corps constitue de plus en plus une condition sans laquelle la femme ne peut s'adresser à Allah. Certes pour toutes les prières rituelles dans l'islam sunnite, la femme doit se couvrir la tête. Cette règle de dissimulation de la *awrah* (parties du corps devant être couvertes) ne relève pas vraiment du Coran mais surtout de traditions sunnites[224]. Mais, l'idée selon laquelle Allah n'entendrait pas les prières d'une musulmane non voilée est introduite par les Ibadou (*ahl al-sunna*, gens de la Sunna) à partir des interprétations du coran ou des traditions dites authentiques ou vraies (*sahîh)* rapportées par les *al-salaf al-salîh* (pieux prédécesseurs constitués des trois premières générations de l'islam). Mettre le voile, est présenté comme une démarche qui conduit à mieux chercher à plaire Allah tout en échappant, par le voilement du corps, aux tentations de *Chaytan*. C'est donc l'existence de ces deux pôles qui conditionne le choix du voile et le mode de vie rigoriste qui l'accompagne. Le voile peut alors être considéré comme un lieu où Allah peut localiser l'orante[225].

9.4. Le voile comme signe de la femme parfaite

Notre réflexion sur le succès du voile dit islamique chez les jeunes femmes en milieu urbain sénégalais nous amène à prendre en compte des considérations relatives à cette place de la femme. Notre « immersion native[226]» et les données d'enquête de terrain nous conduisent à entrevoir une affirmation de plus en plus manifeste du pouvoir de l'homme sur la

[222] Entretien du 20 mars 2014 avec l'imam Oumar S. de la mosquée de l'UCAD (réalisé dans la mosquée du Campus après la prière de Tisbar)
[223] Suggestion du 1er Juillet 2017.
[224] Le texte coranique parle d'un vêtement assimilé au voile islamique dans les sourates 24 : 31 et 60 et Sourates 33 : 53, 55 et 59 sans mettre expressément de lien entre cet habit et la prière.
[225] Discussion par Skype du 1er Juillet 2017.
[226] Le terme immersion native renvoie au fait que j'ai grandi en milieu urbain sénégalais où est né et s'est diffusé le phénomène du voile qui m'intéresse sur ce papier.

femme dans les sociétés islamisées du Sénégal. Cela ne veut pas dire que c'est uniquement dans l'islam qu'il faut rechercher les raisons de cette prégnance de l'homme et le contrôle de l'ordre social par l'encadrement de la femme, surtout de la jeune femme.

En effet, pour Lévi-Strauss, c'est dans la prohibition de l'inceste en tant que « débordement de la culture au sein de la nature »[227] qu'il faut rechercher l'explication. À l'origine de la règle de l'échange des femmes hors de la parentèle consanguine, l'interdiction de l'inceste aurait créé le droit de regard des hommes ou du groupe social sur les femmes. Françoise Héritier parle de « valence différentielle des sexes » qu'elle voit comme le « butoir ultime de la pensée » humaine qui n'a pas pu transcender, dans sa quête de sens, les différences biologiques (visibles) du corps de la femme et de l'homme.

> « Cherchant d'où pouvait provenir cette "valence différentielle des sexes", quels seraient les phénomènes premiers pris en considération pour expliquer son universelle présence, j'en suis arrivée à la conclusion hypothétique qu'il s'agit moins d'un handicap du côté féminin (fragilité, moindre poids, moindre taille, handicap des grossesses et de l'allaitement) que de l'expressions d'une volonté de contrôle de la reproduction de la part de ceux qui ne disposent pas de ce pouvoir si particulier [228]».

Dès lors que cette règle semble universelle, donc aussi présente dans les sociétés sénégalaises, on peut penser que l'interprétation en termes islamiques des règles matrimoniales comme le démontre Abdoulaye Bara Diop[229] ne fait que renforcer la place structurante de l'homme dans les rapports sociaux de genre ; l'islam étant lui-même porteur de nombreux interdits dont l'inceste. Donc, le « modèle islamo-wolof » étant, selon Mamadou Diouf[230], celui au travers duquel la « sénégalité » se construit, constitue l'élément dynamique de contrôle de la femme à partir d'une matrice islamique et d'un héritage culturel traditionnel.

Ainsi, toute une pédagogie est déployée, avec comme support l'islam, pour, sans cesse, réinventer la place de la femme dans la société et la lui rappeler en permanence. En intériorisant la « domination masculine » qui porte la caution de l'islam[231], elle devient elle-

---

[227] LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté.* 2e édition, Berlin, New-York, Mouton de Gruyter, 2002, p.14.
[228] HÉRITIER, Françoise, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 2014, p.25.
[229] DIOP, Abdoulaye Bara, *La famille wolof. Tradition et changement*. Paris, Karthala, 2012.
[230] DIOUF, Mamadou, *Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
[231] Plusieurs versets du Coran définissent ce que doit être la place de la femme dans *Oumma* islamique. Par exemple, dans *An niisa (Les femmes)*, verset 34 « *les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs*

même garant d'un ordre social patriarcal à partir duquel se re-produit une image de la femme parfaite (idéale) représentée comme l'épouse vertueuse, pudique, obéissante et surtout bonne musulmane (pratiquante). Dans les croyances populaires, c'est seulement dans de telles conditions que peut être issue une « bonne progéniture » à l'image des saints califes fondateurs des confréries locales ou autres marabouts respectés.

Cette représentation semble être issue de croyances relatives à la réussite matérielle qu'on lie, comme dans les religions du terroir, aux faveurs des dieux, des ancêtres ou des esprits. L'adage wolof dit d'ailleurs "*Liggeyou ndey agnoum doom*" ; littéralement « le travail d'une mère nourrit sa progéniture ». C'est une métaphore pour dire que d'une bonne épouse (fidèle, obéissante envers son époux, pieuse, etc.) naît un enfant bénit (qui réussit, prospère). Nous avons une profusion de discours qui ont recours à l'antériorité pour valider ou invalider des comportements d'aujourd'hui. La femme étant représentée comme "faible d'esprit" (en wolof, *jiggen dafa gatt xell*, poular=*débbo no famdi hakkil*...) et que tous les malheurs "n'arrivent que par sa faute", les hommes se donnent le droit et même l'obligation de la protéger (préserver ?) en définissant sa place et les comportements qu'elle doit avoir, non pas la place et les comportements qu'elle choisirait d'elle-même.

En outre, le rapport au corps joue un rôle fondateur en ce sens que la femme modèle doit véhiculer une certaine pudeur que des normes sociales encadrent[232]. En milieux d'islam confrérique soufi, elle n'apparait pas avec un vêtement assimilé au voile islamique actuel, mais avec un foulard dit traditionnel et un *kaala*[233]. Dans le contexte ibadou, on puise plutôt dans la « galerie d'images » des femmes du prophète Mohammad ou épouses et filles des premières générations de l'islam qu'on fait apparaître voilées suivant le style qu'on pense plus conforme à l'islam.

Ainsi, j'ai pu noter ce que j'appellerais la « guerre des foulards » dans la mesure où il y a une compétition entre les partisans du voile islamique et ceux du foulard appelé *mousor* qui reprochent aux premiers le fait d'avoir renié les traditions locales au profit d'une culture arabe qu'il faudrait différencier de l'islam. Cette compétition apparait dans sa dimension

---

époux, avec la protection d'Allah. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les. Si elles arrivent à obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles… ».

[232] Myriam Borghée nous dit que « dans les faits, l'argument de la pudeur se construit progressivement, en réaction à un climat moral jugé décadent. […] Cacher son visage au nom de la pudeur est un moyen pacifique mais tapageur de se distinguer d'un système de valeurs dont on ne valide pas (ou plus) le rapport au corps ». Lire BORGHÉE, Myriam, *Voile intégral en France. Sociologie d'un paradoxe*. Paris, Éditions Michalon. Mai 2012, p.167.

[233] Morceau d'étoffe couvrant les cheveux et rabattu sur une partie du buste mais pas noué au niveau du cou comme c'est le cas pour le *hijab*.

mobilisatrice au travers d'événements appelés « la nuit du voile » ou « la nuit du bazin ». Au-delà de l'effet *fashion*, c'est tout une compétition identitaire qui s'opère au sein de l'islam.

Néanmoins, le modèle islamique mis en avant depuis quelques décennies par les ibadou rencontre quelque succès même dans les milieux d'islam soufi où certaines femmes se l'approprient comme pour signifier aux salafi ou wahhabi qu'ils n'en ont pas la propriété exclusive (une attitude de protestation socioreligieuse) et que les femmes du premier cercle de musulmans mekkois puis médinois sont aussi leurs modèles. Il faut dire que l'apparition de femmes voilées, prêcheuses, journalistes ou animatrices d'émission radios ou télés joue un rôle décisif dans le triptyque femme-voile-bonne épouse. Ce triptyque véhicule aussi une autre image, celle de la compatibilité voile-modernité.

Le voile sert donc à la rendre « imperméable » au regard de l'homme et des esprits maléfiques ; c'est la cacher, ou du moins, l'a-sexuer. Il faut noter que le port du voile ne lui donne pas pour autant l'accès à la direction des offices religieux dans les mosquées ; charge qui reste exclusivement réservée aux hommes (surtout mariés).

9.5. Le voile dans les stratégies matrimoniales

Depuis la fin des années 1970 au moins, on a noté une montée de la ferveur islamique surtout en milieu urbain sénégalais. Ce sont les jeunes, cibles du processus d'islamisation permanente, qui sont de plus en plus dépositaires et porteurs de cette entreprise religieuse. Cette situation s'accompagne d'une attitude contradictoire des hommes à l'égard des femmes.

En effet, presque tous les jeunes musulmans sénégalais rêvent d'épouser une « belle jeune femme vertueuse, pudique, croyante, pratiquante, obéissante,...», bref, *dioullité* (musulmane pieuse) puisque, comme nous le faisions remarquer plus haut, c'est le modèle de femme qu'on se représente apte à donner une progéniture bénie de Dieu[234].

[234] Il faut noter que, le mariage exige une certaine situation matérielle que nombre de jeunes ne peuvent satisfaire. En plus, la crise du mariage s'explique par le fait que de plus en plus de jeunes hommes sont coincés par les longues études qui majorent, selon eux, leur chance d'améliorer leur situation matérielle plus tard. Du coup, l'âge du mariage se retrouve repoussée alors que la pression sociale sur la question du célibat n'est pas la même selon qu'on est femme ou homme. Le célibat pèse plus lourd pour une femme que pour l'homme en contexte sénégalais. Cette situation expliquerait, du moins en partie, la rude compétition entre jeunes femmes autour des prétendants. Pour les prêcheurs, le recul de l'âge du mariage et la mime de l'Occident seraient responsables de la perte de repères de beaucoup de jeunes filles qui, loin du contexte familial, se livrent au marché du sexe ou découvrent, hors mariage, les plaisirs charnels. D'où l'appel constant des musulmans salafistes à un retour à l'islam véritable.

Cependant, nombre de ces jeunes hommes veulent profiter d'une jeunesse dont le sexe fait partie pour épouser, le moment venu, une femme vierge, pieuse et obéissante[235]. Ainsi, à côté des jeunes femmes qui cherchent, par des artifices, à capter le regard des hommes ayant une situation matérielle stable, peu importe le degré d'engagement en pratique religieuse, il y a celles qui se prêtent au jeu de ceux qui exigent une certaine religiosité chez la jeune fille en âge de se marier. Cette frange de la population jeune et en quête d'islam étant de plus en plus importante, l'offre de mariage se réduit du côté des jeunes femmes qui ne présentent pas un certain degré de religiosité islamique (les *assoufour*, non-voilées).

Par conséquent, le voile étant en passe de devenir l'élément par lequel les hommes croient faire le tri entre les bonnes et mauvaises futures épouses, certaines jeunes femmes le choisissent pour sortir de la crise nuptiale.

Sans rester prisonnière du voile, d'autres jeunes femmes l'inscrivent dans ce qu'elles pensent être le *fashion* islamique. Elles « modernisent » le voile par le choix des couleurs et des motifs que les salafi et wahhabi bannissent mais aussi par la façon de le nouer par exemple, en laissant apparaître une boucle d'oreille, et portant un pantalon moulant comme les autres filles non voilées. Il s'agit pour ses jeunes femmes de montrer leur féminité et leur charme pour accroitre leurs chances d'être épousées plutôt que d'être juste l'objet de désirs et de brèves aventures hors mariage. Se faisant, elles ont l'avantage de renvoyer une double-image : celle d'une bonne musulmane (*dioullité*) et d'une femme moderne (*fashion*).

Dans un contexte de crise économique et sociale qui ne facilite pas le mariage et la vie de couple dans les grandes villes comme Dakar, les prétendants considérés comme sérieux sont représentés comme rares. Alors, s'installe une compétition entre femmes ; la plus vertueuse et pieuse même en apparence pense se doter de plus d'assurance à en trouver et à le garder. Au-delà de toutes ces considérations, le voile remplit sans aucun doute, d'autres fonctions dont celle de la distinction qui n'exclue pas le désir d'indifférenciation.

9.6. Le voile, entre distinction et indifférenciation

Il est vrai que l'essentiel des musulmans est d'avis que le voile fait partie des vêtements d'islam mais n'en fait pas, du moins au Sénégal, un élément qui exclue de la religion toute femme qui n'en pas fait le choix.

[235] Jusqu'à aujourd'hui, dans nombre de familles, la première nuit du couple de jeunes mariés fait l'objet d'une attention particulière car, les parents veulent s'assurer que leurs enfants n'ont pas « gâché leur jeunesse ».

Cependant, il est l'un des signes concrets (matériels) de la distinction. Par ce vêtement, la femme s'affiche en tant que musulmane certes mais affirme sa différence à l'égard de celles qui ne sont pas voilées mais qui se considèrent tout autant pleinement musulmanes. Dès lors qu'il est présenté, du moins par celles qui l'ont choisi, comme le marqueur visible de la vraie musulmane, tout autre choix vestimentaire fait de la femme une fausse musulmane (ou une moins bonne) qui appartient à la catégorie des mauvais sujets d'islam ou des mécréants.

Le choix du voile, faut-il le rappeler, sonne comme une conversion au sein de l'islam sénégalais puisque la femme qui choisit de se voiler pense résolument s'inscrire dans la tradition véritablement islamique. Cette conversion la conduit à lire le coran et à rechercher les passages des textes d'islam qui portent sur le vêtement, le corps, la pudeur, les relations de genre, etc.

Ainsi, de tous les passages du coran et des traditions sunnites utilisés par les femmes voilées rencontrées sur le terrain sénégalais, le verset 33 de la sourate 33, est celui qui est considéré comme invitant les femmes musulmanes à se différencier des autres comme on peut le lire dans ces extraits de jeunes femmes voilées.

> « Depuis très longtemps j'ai pris la décision de me voiler mais je n'arrivais à franchir le pas. Je manquais de courage devrais-je dire. Un jour, j'ai lu un verset du coran qui parle de la manière dont on reconnaitra les femmes appartenant à la famille du Prophète. Il [le Prophète] a dit que c'est par le voile qu'on reconnaitra les femmes de ma nation. Alors, je me suis dit qu'il est donc nécessaire de se voiler en tant que femme musulmane. Toute femme doit se voiler pour être en conformité avec le coran et la sunna et pour bien suivre le droit chemin d'Allah le Tout-puissant. Ma famille est Layene. C'est juste ma sœur et moi qui sommes ibadou dans notre famille[236] ».

> « La femme musulmane, si elle est vraiment musulmane doit se couvrir le corps de la tête aux pieds [Mariama B. porte la burqa]. Si une femme se comporte comme un modèle, la société sera comme elle. La sourate qui parle du Jilbab dit que la femme musulmane doit se différencier des mécréantes, des chrétiennes, par exemple, par le vêtement et son comportement dans la société[237] ».

[236] Entretien du 29 avril avec Maty D. à Keur Massar, commune du département de Pikine, région de Dakar.
[237] Entretien avec Mariama B. le 26 avril 2014 à Dakar école franco-arabe AEDEC au Point E.

Le verset auquel nos interlocuteurs font référence s'adresse, en effet, à des femmes. Mais, contrairement à leur interprétation, il n'y est pas question de voile mais de pudeur comme on peut le lire dans le verset 33 de la sourate 33 :

> « Restez dans vos foyers ; et ne vous exhibez pas à la manière des femmes d'avant l'islam. Accomplissez la salât, acquittez la zakat et obéissez à Allah et à son messager. Allah ne veux que vous débarrasser de toute souillure, ô gens de la maison (du prophète), et veut vous purifier pleinement » (S 33, V 33).

Il s'inscrit dans la continuité d'un sujet qui traite de la pudeur, de la récompense qui attend les femmes « vertueuses » et le châtiment réservé à celles qui font le mal. Par contre, comme dit dans ce même verset et d'une façon plus manifeste dans ceux qui suivent, il est question des femmes du Prophète qui sont invitées à vivre différemment des autres femmes du contexte de la révélation notamment des chrétiennes, juives, des femmes de tribus « polythéistes » arabes, etc.

> (33 : 28) « Ö Prophète ! Dis à tes épouses : si c'est la vie présente que vous désirez et sa parure, alors venez ! Je vous donnerai (les moyens) d'en réjouir et vous libérerai (par un divorce) sans préjudice ».
>
> (33 : 29) « Mais si c'est Allah que vous voulez et Son messager ainsi que la Demeure dernière, Allah a préparé pour les bienfaisantes parmi vous une énorme récompense ».
>
> (33 : 30) « Ö femmes du Prophète ! Celle d'entre vous qui commettra une turpitude prouvée, le châtiment lui sera doublé par deux fois ! Et ceci est facile pour Allah ».

Cependant, les versets ont été interprétés comme s'adressant à toute musulmane et non uniquement aux épouses du Prophète. Les raisons d'une telle interprétation reposent sur le fait que les femmes de Mouhammad sont prises pour les modèles achevés de femmes d'islam ; surtout Khadija (considérée comme la première femme musulmane) et Aïcha (l'épouse préférée) dont on parle le plus dans la biographie (*sîrah*) de Mouhammad. Leur statut d'épouses du messager de l'islam et le fait qu'elles soient liées au contexte de révélation de certains versets, dont ceux précédemment cités, expliquent l'importance que leur accordent les femmes ibadou qui se les représentent pieuses et voilées.

Chercher à ressembler aux épouses du Prophète par le voilement du corps et par le rigorisme islamique ne signifie pas que les femmes voilées croient symboliquement se marier à Mouhammad comme une bonne sœur avec Jésus mais il s'agirait plus tôt d'une démarche qui consiste à faire l'expérience du mariage prophétique. C'est aussi inviter Allah dans l'intimité de la vie de couple.

Dans cette affirmation de la différence, de la singularisation, le voile apparaît en même temps comme un signe d'individualisation. En effet, le rejet chez les ibadou des relations socioreligieuses de dépendance de type marabout-taalibe, confréries-disciples et l'effort déployé pour acquérir par soi-même ou par le biais des « frères » ou des « sœurs » (noms utilisés en milieu ibadou), le savoir islamique sans recourir ou dépendre, en la matière, d'une figure religieuse charismatique (un guide, le marabout) sonnent comme une volonté de s'individualiser dans l'islam. Le voile est aussi donc le révélateur d'une femme qui se singularise, s'individualise et se personnalise en ce sens qu'il est l'élément par lequel elle s'affirme en tant que musulmane au sein d'un islam dont le clergé est constitué que d'hommes.

En outre, dès lors que le voile est assimilable à un uniforme qui, pour le cas de jilbab ou burqa couvre tout le corps, il est apparait comme une proclamation de l'égalité sociale entre femmes et non de leur effacement. C'est un signe d'indifférenciation qui semble destiné à faire abstraction des classes sociales d'origine pour aussi s'indifférencier devant Dieu pour qui il n'y ait que des croyants.

9.7. Du voile à l'engagement islamique

Au Sénégal, le voile est représenté comme l'expression de la foi, de la piété musulmane. En effet, dès l'adoption du voile, la femme rentre dans un processus par lequel elle tente d'ajuster son comportement quotidien à ce qu'elle se représente comme étant les véritables règles de l'islam. Dans cette perspective, elle entame ou reprend des cours d'arabe et de coran bien souvent par l'intermédiaire d'un des nombreux *oustaz* (professeurs d'arabe et de religion, prédicateurs) mais aussi au sein des associations islamiques.

> « […] je suis devenue ibadou par passion, amour d'Allah et parce qu'Il le veut puisque c'est Lui qui nous a recommandé aux femmes de se voiler. Mais je ne suis qu'une simple débutante [elle a opté pour le voile quelques mois avant notre entretien]. […] J'ai une cousine mieux instruite qui veut m'expliquer tous

les secrets de la vie d'une ibadou et même m'apprendre à mieux connaître le coran. Mais nous avons, pour le moment, un manque de temps. Depuis que je suis devenue ibadou, certaines amies m'encouragent mais d'autres par contre se moquent de moi. Mais pour moi, ce qui compte, c'est que ma famille et mon mari aiment beaucoup mon changement donc, vraiment je souhaite rester voilée durant le reste de ma vie *incha Allah*[238] ».

« Moi, je suis ibadou depuis 2008 après que j'ai obtenu mon BFEM [Brevet de Fin d'Études Moyennes]. Mais, depuis très longtemps, je le souhaitais mais je manquais de courage ; et, un jour, j'ai lu un verset du coran qui parle de la manière dont on reconnaitra les femmes appartenant à la famille du Prophète. Il est dit que c'est par le voile qu'on reconnaitra les femmes de ma nation. Alors je me suis dit qu'il est donc important de se voiler en tant que femme musulmane. Toute femme doit se voiler pour être en conformité avec le coran et la sunna et pour bien suivre le droit chemin d'Allah le Tout-puissant. Ma famille est layène. C'est juste ma sœur et moi qui sommes ibadou dans notre famille. […] Je n'ai pas suffisamment de connaissances du coran et de la sunna, parce que la maitrise du coran et de la sunna nécessite beaucoup d'efforts et demande beaucoup de temps. Moi, personnellement, je me limite pour le moment à la récitation de quelques versets que je connais. Mais je m'y mets quand même, même s'il est dit que personne ne peut appliquer exactement tout ce qui est dit dans le coran. On doit voir ce qui est conforme avec la réalité islamique et on l'applique de manière juste. Je n'ai pas de *oustaz* particulier car, tous les ibadou ont des connaissances coraniques de qualité. Il y a aussi la multiplication des moyens de communications comme les télévisions, les radios et internet qui font qu'aujourd'hui apprendre et comprendre [l'islam] deviennent plus facile[239] ».

Pour la plupart des femmes voilées que nous avons rencontrées en terrain sénégalais, dont les deux qui viennent d'être citées, le choix du voile apparaît comme porte d'entrée vers ce qu'elles considèrent le « vrai islam ». C'est en cela qu'il est possible de parler d'une conversion au sens religieux du terme.

[238] Entretien du 12 avril 2014 avec Madame Diogob Nd., étudiante à l'Institut Africain de Management de Dakar (Point E)
[239] Entretien du 29 avril 2014 avec Maty D. à Keur Massar, région de Dakar, département de Pikine.

S'il est vrai que pour nombre de sénégalais, la femme voilée est le prototype de la musulmane pieuse et respectueuse des préceptes de l'islam, il n'en demeure pas moins que beaucoup de femmes voilées sont aussi l'expression d'une adhésion à un militantisme islamique tel que l'appréhendent la plupart des spécialistes de l'islam d'Occident et du monde arabe. Donc, traiter du voile sans prise en compte du rôle militant de la femme musulmane voilée conduirait à occulter la connaissance du monde des femmes musulmanes engagées ou ayant répondu consciemment ou sans le savoir à la *da'wa salafiya* (prédication pour un retour à l'islam et à sa compréhension par le biais du coran et de la sunna et à la lumière des récits et des interprétations des compagnons du Prophète). Le choix du voile est certes une des étapes importantes dans le parcours islamique de la femme ibadou mais c'est aussi l'expression d'un choix politique visible, publique, surtout pour celles qui adhèrent aux associations qui se revendiquent de la *choumouliya*[240] dont la JIR, al-Fallah, Ris al-Wahda, Daroul Istikhama, l'AEMUD, l'AEEMS, etc.

En effet, au-delà des prêches d'imams et des nombreux prédicateurs mais aussi des nombreuses écoles franco-arabes qui occupent le terrain religieux, le contexte sénégalais post-révolution iranienne dans lequel se diffuse l'idée d'un complot international contre l'islam et de la capacité des musulmans à triompher en étant solidaires a conduit des femmes à rejoindre les mouvements islamiques et à s'engager dans un prosélytisme qui vise surtout les femmes non voilées ; le voile leur permettant d'être vues comme pieuses et légitimes quand il faut parler d'islam.

Cet engagement militant se matérialise au travers d'une chaîne de solidarité qui englobe la formation ou l'apprentissage du coran et de sunna, la consolidation des connaissances d'islam, l'entraide matérielle, l'assistance mutuelle en toute épreuve, etc. Il prend corps au travers du terme « sœur » qu'utilisent aussi les femmes ibadou pour s'appeler entre elles et qui permet de construire et de consolider une conscience d'appartenir à une même communauté ; celle des femmes d'islam ou militantes d'Allah.

L'engagement militant des femmes voilées est de plus en plus visible dans le domaine de la prédication qui était un milieu exclusif d'hommes comme le montre le récent travail de Selly Ba[241]. En effet, quelques femmes ont pu se faire une place notamment Fatou Bintou

[240] Conception globaliste de l'islam ou principe selon lequel l'islam est une réponse à tout. Donc, il ne peut y avoir de séparation du politique et du religieux puisque la charia serait la meilleure des constitutions qu'un État puisse avoir.

[241] Selly Ba, *La prédication féminine musulmane au Sénégal*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, Janvier 2017.

Diop[242] (de confrérie tijane), Zaynab Fall[243], etc. D'autres sont présentes dans les médias (radios ou télévisions) sans animer des émissions religieuses mais, lorsque l'occasion se présente de parler d'islam, elles font la promotion du voile et prennent la défense des femmes voilées tout en rappelant ce qu'elles pensent être les bons comportements de la femme musulmane. C'est le cas de Hourèye Thiam de la chaine de télévision publique. Jeune femme très active dans les mouvements islamiques non affiliés aux confréries soufi.

> « Je suis une jeune journaliste sénégalaise, née en 1980, mariée à un confrère, Ballé Preira et, mère de trois enfants. […] Membre de l'Association des élèves et étudiants musulmans du Sénégal et du Rassemblement islamique du Sénégal, je me spécialise, en tant que journaliste, sur les questions politiques. Je souris souvent, en disant que nous constituons le nouveau visage pluriel de la télévision. C'est aussi à l'image de la société sénégalaise. Quand vous sortez dans la rue, vous voyez des filles voilées. C'est le même constat dans les institutions financières, les hôpitaux, les écoles. Nous faisons partie intégrante de cette société sénégalaise. Je ne fais pas de distinguo entre une journaliste qui porte le voile et une autre qui n'en porte pas. Je porte le voile depuis 1997. Bien avant le Bac et avant d'être journaliste. Le voile fait partie de mon identité. A la télévision, c'est également une identité visuelle. Je la revendique, je l'applique et cela ne me dérange point[244] ».

Il existe beaucoup d'autres femmes voilées dans le milieu journalistique et dans l'animation d'émissions diverses. La possibilité qu'offre internet de faire des vidéos et de les

[242] Elle anime une émission islamique à la Télévision Futur Médias qui appartient au Groupe Futurs Médias créé par l'artiste auteur compositeur Youssou Ndour. Elle fait partie des membres fondateurs de la *dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty* à laquelle Fabienne Samson a consacré son ouvrage déjà cité. Voir son autobiographie dans l'interview qu'elle a accordée au site web EnquêtePlus repris par Seneweb.com http://www.seneweb.com/news/People/sokhna-fatou-bintou-diop-animatrice-reli_n_131217.html consulté le 17 novembre 2015.

[243] Issue d'une famille proche des grandes familles confériques (son père est Qadr), Zeynab Fall est née à Colobane et a grandi en banlieue de Pikine à Thiaroye. Elle vit à Yembeul, route de Boune. Elle a fait ses études à l'école franco-arabe Chamsoudine de de Thiaroye puis son collège à al-Fallah où elle obtient son Baccalauréat avant de faire une formation de trois ans avant de revenir au Sénégal pour enseigner à l'école franco-arabe daroul iman. En 1998, elle commence à animer une émission islamique à la radio (Radio Duniyya) et devient prédicatrice. En 2004, elle crée son internat qui porte le nom de Binta Thiaw qui fut son enseignante et qui a aussi un internat. Son internat est constitué de garçons et filles et le contenu des enseignements est surtout orienté vers l'apprentissage du coran et l'éducation dans le sens d'inculquer des comportements sociaux en adéquation avec l'islam (*tarbiyya*). Elle est membre de l'association Jama'atou ibadou rahmane. Voir la vidéo où elle fait sa biographie face à un journaliste d'un portail web Sunuker tv https://www.youtube.com/watch?v=2YyphkOBHb4 consultée le 17 novembre 2015.

[244] Lire son autobiographie sur http://www.leral.net/Houreye-Thiam-journaliste-a-la-RTS-L-ambassade-de-France-refuse-le-visa-aux-voilees_a19442.html consulté le 17 novembre 2015.

partager par les réseaux sociaux virtuels a donné l'opportunité à d'autres femmes de révéler leur activisme en faisant montre de leur maîtrise de l'arabe, du coran et des traditions. L'objectif affiché est de parler à toutes les femmes afin de les convaincre de la gravité du non voilement et des bénéfices qu'elles pourraient tirer en se voilant.

Le militantisme s'exprime aussi à travers la création d'internats par des femmes dont ceux de Binta Thiaw et de Zaynab Fall, la mise en place d'associations islamiques féminines comme l'Association des femmes musulmanes du Sénégal, dirigée par la journaliste voilée Oumy Ndour ainsi que l'organisation de salons comme celui de la femme musulmane ou d'événements islamiques comme la « Nuit du voile[245] », le *World hijab day Sénégal*[246], l'opération *Mour say thieur*[247], qui sont autant d'éléments d'un militantisme et d'une prédication islamique féminine qui a légitimé beaucoup de femmes au sein du cercle très masculin des porteurs du discours islamique.

9.8. Le voile dans les tensions religieuses

Au Sénégal, le voile, qui fait appeler la femme « ibadou », a eu du mal à s'affirmer à ses débuts comme le fait remarquer Abdoulaye L. de la JIR.

> « Au début nous avions des problèmes avec certains sénégalais. À l'époque, les hostilités ne visaient pas que les femmes voilées. Le voile n'était pas très connu comme le foulard. Pourtant, au début, les femmes étaient voilées dans les familles des marabouts mais ça a été abandonné à cause de la modernisation, de l'agression culturelle, de la dégradation des mœurs, etc. Même les hommes étaient discriminés et rejetés. Il arrivait qu'on rentre dans une mosquée pour

[245] Il s'agit d'un défilé organisé à partir 2011 à Dakar par une agence d'événementiel Petaw Evens qui a réuni des stylistes (Amira Fashion, Make Fashion, Complexe Sabelle, etc.) pour montrer la compatibilité entre voile et modernité. Voir sur https://www.facebook.com/Petaw-Events-307834515908101/ consulté le 17 novembre 2015.

[246] Journée mondiale du hijab qui a lieu chaque 1er février depuis 2013 sur proposition de Nazma Khan, une musulmane américaine qui a été attaquée verbalement et a subi des discriminations parce qu'elle portait le voile. Elle appela toutes les femmes du monde, musulmanes ou non à porter le hijab pendant la journée du 1er Fevrier en guise de soutien. Voir la page du Sénégal https://www.facebook.com/worldhijabdaysenegal/ et un interview de Hourey Thiam, une autre journaliste de la Radio Télévision Sénégalaise, voilée depuis son adolescence et ancienne membre de l'AEEMS http://www.leral.net/Houreye-Thiam-Le-voile-n-est-ni-une-mode-ni-un-style-vestimentaire-mais-un-style-de-vie_a141797.html. Consultés le 17 novembre 2015.

[247] Il s'agit d'une émission qui, depuis le ramadan 2016 (juin) offre des voiles aux femmes qui le souhaitent et qui contactent via le numéro de téléphone affiché sur la page Facebook de l'émission. Il y a une mise en scène épico-lyrique qui accompagne le geste. Dès lors que l'équipe de l'émission arrive, la femme qui va se voiler explique pourquoi elle l'a contacté et pourquoi et choisi le voile. Il s'en suit un récit biographique accompagné de pleurs pour montrer le côté grave du non voilement et l'importance de la nouvelle vie qui commence à partir du voilement. Toute la scène est filmée et postée sur la page Facebook. Voir la page https://www.facebook.com/mourr.say.thieur/ consultée le 14 juin 2016.

prier. Mais on était rejetés quand on nous voyait croiser les mains [*qabd*] sur la poitrine ou lorsqu'on dit *amin* quand l'imam finit la *fatiha*. Le sénégalais aime critiquer ce qui est nouveau. Aujourd'hui, on n'agresse plus verbalement les femmes voilées ; au contraire, on attribue des valeurs et du respect à la femme voilée. Il y a beaucoup de femmes voilées chez les Moustarchidine, chez les Hizbou Tarqiyya. Il y a néanmoins d'autres façons nouvelles ou modernes de se voiler comme le fait de laisser apparaître une oreille[248] ».

Cette situation que décrit Abdoulaye L. a beaucoup changé comme il le dit dans cet extrait mais les femmes ibadou continuent de faire face à certains quolibets. C'est ce que dit Maïmouna D., qui affirme que « *le voile est difficile à porter à cause des railleries dont on fait l'objet de la part de certaines personnes qui entendent saboter les ibadou. Ils utilisent souvent le terme « ibandit » au lieu de « ibadou ». Nous les ibadou suivons les exemples du Prophète*[249] ». Le terme « ibandit » est une déformation de « ibadou » pour traduire, dans ce contexte, la fameuse formule « l'habit ne fait pas le moine ». Les femmes voilées dissimuleraient leur côté « mauvaise filles » (bandit) par le choix du voile.

La situation évoquée par Abdoulaye L. ne tient pas uniquement au simple port du vêtement ou par le fait qu'il s'agisse d'une nouveauté. En effet, en se présentant comme étant les meilleures musulmanes, les premières femmes ibadou, de par leur rejet de la mixité, leur rupture d'avec certaines traditions et normes parfois considérées comme parties intégrantes de l'islam, elles ont heurté les autres musulmanes qui se considèrent tout autant très pieuses sans le voile mais exclues de l'islam par les voilées. De même, les résistances des autres musulmanes se déploient selon le type de voile. Par exemple, le hijab est mieux accepté et largement plus admis comme vêtement d'islam que la *burqa* ou le *tchador* qui est assimilé à l'extrémisme violent. Certains sénégalais que nous avons rencontrés sont persuadés qu'il s'agit d'un vêtement qui n'a rien à voir avec l'islam mais plutôt une tradition de pays géographiquement caractérisés par des tempêtes de sable.

« Moi, je suis voilée mais je reste tijane. Ma famille est aussi tijane et mon voile n'a posé aucun problème. Je me suis voilée le 22 avril 2007, date qui ne coïncide avec rien de particulier dans le calendrier musulman. Je me suis levée un beau jour et j'ai choisi de me voiler. Personne ne m'a contraint et personne

[248] Abdoulaye L. de la direction de la JIR, entretien du 14 avril 2014 à Rufisque.
[249] Entretien du 25 février 2014 avec Maimouna D., une fille de 17 ans, voilée, élève en classe de 1ère dans un lycée de Kolda. Elle est aussi inscrite aux cours d'islam de Oustaz Faye de Bouna Kane.

n'a influencé ma décision. Je ne fréquente pas les ibadou. Ils me voient avec mon voile et mon chapelet en train de faire le *wird*. Donc, je ne pense pas qu'ils me prennent pour une ibadou. Je mets le voile parce que c'est la recommandation d'Allah. Il y a des femmes qui se voilent parce que c'est un effet de mode. Moi, je ne fais pas de *sellal* (purification). Il y a des femmes qui mettent le *jilbab*. Pour moi, mettre le *jilbab* revient à copier la culture des autres. Il semble que dans le désert, il y a beaucoup de vent poussiéreux. Pour se protéger, les femmes mettaient le *jilbab*. Moi je suis contre ce style vestimentaire qui consiste à ne laisser apparaître que les yeux. *Awra jiggen mom kanam bokkou ci* [le visage ne fait pas partie de la nudité]. Moi je ne mettrai jamais ce type de vêtement même si je considère que celles qui le font ont peut-être leurs raisons[250] ».

Le rejet dont les femmes voilées ont pu faire l'objet, et peuvent encore l'être dans une certaine (le cas du *jilbab* ou *tchiador*), pourrait aussi s'expliquer par le fait que les premières femmes voilées adhéraient à un islam qui était ouvertement critique à l'égard des confréries soufi locales qui sont classées comme des déviations de l' islam. Ainsi, leur affiliation aux associations islamiques dont la plupart des membres assimilent le marabout à du blasphème ne pouvait pas faciliter l'acceptation du voile même si au sein des confréries on lui reconnait un caractère islamique.

Enfin, les raisons de cette attitude à l'égard de la femme ibadou pourraient se trouver dans le caractère ésotérique développé par l'islam soufi local où la femme ne semble pas représentée comme devant jouer des rôles significatifs dans l'organisation et même la pratique du culte (enseignement coranique, prédication, etc.).

Hormis le rejet dont il a pu faire l'objet au sein des musulmans, la question du voile s'est récemment invitée à l'école notamment dans quelques établissements d'enseignement appartenant à l'Église catholique du Sénégal[251]. Jusque-là épargnées par ce sujet très polémique en France, les écoles catholiques Hyacinthe Thiandoum et Anne-Marie Javouhey de Dakar, Didier Marie de Saint-Louis mais aussi Abbé David Boilat de Thiès, etc., ont dû faire face à des cas d'élèves qui ont décidé de porter le voile à l'école mais aussi d'adopter les comportements de l'ibadou notamment le refus de la mixité, le rejet du port d'uniformes

[250] Entretien du 12 mars 2014 avec Nabou, élève-professeur à la Faculté des Sciences et Technologies de l'Éducation et de la Formation (ex. École normale supérieure).
[251] http://www.slateafrique.com/614709/senegal-le-port-du-voile-dans-les-ecoles-privees-catholiques-menace-la-paix-sociale. Consulté le 23 septembre 2015. Voir aussi http://urbi-orbi-africa.la-croix.com/afrique/senegal-linterdiction-voile-colleges-catholiques-polemique/. Consulté le 20 septembre 2016.

scolaires « non conforme à leurs critères de l'islam » et même parfois le refus de l'éducation physique et sportive, etc. Or, les établissements privés catholiques dispensent certes un enseignement laïc mais ont des règlements intérieurs qui exigent, pour effacer les origines sociales (enfants de riches, de classes moyennes, ou de pauvres), le port de l'uniforme, la pratique de l'éducation physique sauf en cas d'avis médical ou handicap évident. Ils ont toujours inscrits des élèves musulmans très largement majoritaires pour leurs très bonnes performances aux examens et concours nationaux comparés aux établissements publiques minés par des grèves cycliques, par une défaillance dans le choix du personnel enseignant, l'absence d'inspections régulières de la part des autorités académiques, etc.[252]

10. Lecture du paraitre ibadou au masculin

Tout comme pour le voile dont nous venons voir les multiples significations, le vêtement l'homme ibadou se prête à l'analyse pour plusieurs raisons. La première est qu'on se le représente comme ayant été la parure préférée du prophète Mouhammad alors même qu'aucune description précise de ses vêtements n'est donnée pour le justifier. La deuxième raison est relative à la perception de la souillure et de la pollution dans le sens de Douglas. Au code vestimentaire s'ajoutent les transformations ou marquages du corps notamment avec la tache noire sur le front et la barbe entretenue à dessein. Tous ces éléments nous renseignent sur des façons d'être musulman au Sénégal.

10.1. Le « vêtement du prophète »

Les représentations sociales dont rendent compte nos données de terrain font de l'homme ibadou un musulman identifiable au travers du style vestimentaire caractéristique déjà décrit plus haut. Il s'agit d'un homme qui porte le *qamis*, longue tunique traditionnelle des pays du Golfe, et d'un pantalon qui n'arrivent pas aux chevilles.

Si le sens commun attribue cette tenue aux ibadou, c'est parce qu'elle est portée majoritairement par des personnes qui diffusent un islam qu'elles veulent radicalement différent de celui des confréries soufi, et qui ont choisi de se singulariser par un style de

[252] Voir la mise au point de l'Union du clergé sénégalais sur le sujet. Elle pense que c'est l'extrémisme qui s'exprime ailleurs de façon violente qui est essaie de s'implanter pour diviser les Sénégalais. Elle précise qu'à aucun moment les arrêtés interdisant voile et foulard n'ont été pris pour discriminer les élèves de confession musulmane mais il s'agit de perpétuer le vivre ensemble et la mixité de genre dans l'espace de sociabilité que représente l'école. https://www.youtube.com/watch?v=RDbxF7tEsLo. Consulté le 20 septembre 2016.

vêtements différent du boubou « traditionnel » ouest-africain porté par les autres musulmans souvent pour la prière du vendredi ou les fêtes. Comme pour le voile, l'habit masculin de l'ibadou est présenté comme une recommandation divine pour se différencier des non musulmans.

> « On devient *sunni* ou salafi quand on accepte et on pratique exactement les recommandations du Prophète PSL. C'est en appliquant ses critères qu'on se distingue des autres et qu'on devient un *sunni*. Dans la pratique, on porte un *qamis* et un pantalon qui n'arrivent pas aux chevilles [il était habillé ainsi au moment de l'entretien]. Nous avons souvent des barbes et les femmes sont voilées. C'est le prophète qui nous a demandé de nous différencier des non musulmans. Il y a aussi le respect des autres, des parents et aider les pauvres. Dès qu'on commence à faire tout ça, on dit que nous sommes des ibadou[253] ».

Présenter ce style vestimentaire comme un signe de la différence avec les non-musulmans, revient à considérer ceux qui s'habillent autrement comme des « mécréants » ou dans le meilleur des cas comme de « mauvais musulmans ». C'est la lecture que fait ici Cheikh F., à l'instar de nombreux autres sénégalais affiliés ou non aux confréries soufi.

> « Tout compte fait, ce sont eux [les ibadou] qui savent mieux pourquoi ils s'habillent de cette façon. Mais je pense que la religion ne se trouve pas dans le vêtement. Les autres musulmans qui sont dans les confréries ont aussi des connaissances très poussées en islam. Pourtant, ils s'habillent généralement d'une autre façon. Donc, cela montre que la foi ne se trouve dans l'habit. C'est juste un signe distinctif. Toutefois, l'islam recommande de cacher les parties intimes [*awrah*] qu'il faut cacher au sexe opposé. Sur ce point nous sommes du même avis. Nous qui appartenons aux *tarîqa*, nous reconnaissons et acceptons que leur façon de s'habiller est conforme aux règles de l'islam mais eux, [les ibadou] ou certains parmi eux, disent que notre façon de s'habiller n'est pas en règle avec l'islam. Ils estiment qu'avec les longs pantalons que nous mettons, nous ne sommes pas assez purs puisque le bas des pantalons ou des kaftans peut trainer des impuretés qui se trouvent sur le sol. Nous aimerions qu'ils respectent notre choix de porter des vêtements longs et amples comme nous aussi nous

[253] Entretien du 12 Mars 2014 avec M. Seydi, professeur de Maths-SVT en collège, en stage de formation à la FASTEF, ex. ENS.

respectons leur style vestimentaire. [....]. Il y a certains ibadou qui refusent que leur prière soit dirigée par un imam qui porte des vêtements qui touchent le sol[254] ».

Une différence significative apparaît dans ces deux conceptions du vêtement ibadou. M. Seydi considère, au-delà de la nudité, que le vêtement répond à une injonction d'Allah aux musulmans pour qu'ils se distinguent des non-musulmans par un certain nombre de caractéristiques dont l'habillement. En fait, à l'instar de tous les partisans d'un retour à l'islam des origines, M. Seydi pense que le *qamis* et le « pantacourt » ont été le style vestimentaire du Prophète. Dès lors, qu'il se le représente comme un des marqueurs visibles de l'islam authentique, ce type de vêtement lui apparaît comme l'unique qui permet la distinction exigée entre bons et mauvais musulmans qui se confondent aux mécréants.

Cheikh F. distingue, quant à lui, l'habit de la foi (*iman*) et considère qu'il doit juste correspondre aux recommandations islamiques de cacher la nudité (*awrah*). En se basant sur ses connaissances des milieux ibadou, il rajoute que leur attitude vestimentaire est une exagération du rapport à la souillure car, dit-il, « *Il y a certains ibadou qui refusent que leur prière soit dirigée par un imam qui porte des vêtements qui touchent le sol* ». Cette lecture se retrouve dans la description que Madame Sall fait des ibadou quand elle rapporte que « *les ibadou disent que les habits longs peuvent trainer de la saleté alors qu'il faut être dépouillé de toute souillure pour prier*[255] ».

La notion de souillure est très importante dans les attitudes religieuses puisqu'elle est utilisée pour reconnaître l'islamité d'un tel ou d'un groupe ou pour l'exclure de l'islam. C'est une des catégories validant ou invalidant une prière et au travers de laquelle on peut inclure ou exclure de l'islam.

Avant d'y revenir plus tard, observons que le vêtement de l'homme et celui de la femme ibadou partagent la même fonction de dissimulation de la nudité (*awrah*) mais qu'on rajoute au voile d'autres rôles dont celui de protection contre le mal. Si protection il y a, le *qamis* et le pantacourt ne protègent que contre la saleté et donc la souillure mais non contre les « esprits ».

---

[254] Cheikh F., entretien groupé du 12 mars à la FASTEF avec des taalibes mourides et tijanes au campus social de la FASTEF, ex. ENS.

[255]Entretien du 21 mars 2014 avec M. Diop et Mme Sall (de confrérie tijane), deux enseignants d'une école franco-Arabe de la Cité Fadia. Établissement dirigé par Mouhamadou D. (de confrérie tijane), enseignant l'arabe et imam de la mosquée située juste à côté de l'école où il y a eu le 20 décembre 2013 un grave incident avec des individus considérés comme ibadou ; conflit ouvert avec coups et blessures qui a nécessité une intervention de la police et une action judiciaire condamna le responsable de la faction rivale dite des ibadou. J'ai pu rencontrer l'imam Mouhamadou D. le 03 avril 2014 pour un entretien dans la même école.

Enfin, puisque la saleté du vêtement peut être interprétée comme une souillure, nous pouvons dire que le vêtement masculin de l'ibadou est le prolongement de son corps et que la saleté du vêtement entraine une souillure du corps. Le vêtement apparaît donc comme une autre façon de faire des ablutions.

10.2. La pilosité faciale de l'ibadou

Il est clair que l'islam, à travers le coran, les traditions prophétiques et les *fatawa* (avis ou éclairages) des *ulama*, cherche à gouverner le corps du musulman[256]. La prégnance de la transcendance islamique influe, à bien des égards, sur le sujet musulman qui, dès lors qu'il « *enlace,* comme disait Benkheira, *le corps imaginaire de la Loi* » (islamique), affiche des signes extérieurs visibles en cohérence avec un ensemble de normes qui reposent toutes sur le « principe de l'interdit »[257]. David Le Breton, dans un contexte plus général d'anthropologie du corps, montre bien l'importance des normes dans le rapport de soi au corps et note qu'il est une clé de compréhension du monde.

> « Le corps est un accessoire de soi à remanier en permanence sous la prégnance de normes. […]. L'existence de l'homme est corporelle. Et le traitement culturel et social dont celui-ci est l'objet, les images qui en disent l'épaisseur cachée, les valeurs qui le distinguent nous parlent de la personne et des variations que sa définition et ses modes d'existence connaissent d'une société à une autre. Parce qu'il est au cœur de l'action individuelle et collective, au cœur du symbolisme social, le corps est un analyseur d'une grande portée pour une meilleure saisie du présent [258]».

S'il est aussi clair, qu'en général, l'objectif de l'islam est de transfigurer et de codifier tout rapport au corps, il faut reconnaître que dans de nombreuses sociétés musulmanes, dont celles du Sénégal, ses représentations et usages lui échappent en grande partie. Par exemple, les symboliques et les différents usages de la barbe, de même que les multiples coupes ou rasage de cheveux ont préexisté ou coexisté avec l'islam sans qu'un lien ne soit systématiquement établi avec cette religion.

---

[256] Clifford Geertz disait que les religions catholiques et l'islam ont apporté la prise de conscience de l'existence du corps. L'âme elle était connue et non le corps (on ne le cachait pas, on s'en souciait moins que pour l'âme). Lire *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, La Découverte, 1992.

[257] BENKHEIRA, Mohammed H., *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islâm*. Paris, PUF, coll. Politique d'aujourd'hui, 1997.

[258] LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*. Paris, PUF, 1990, pp.9-10.

Certains usages et représentations du corps se retrouvent dans l'islam soit à cause de l'accommodement que cette religion a pu faire au fil des siècles avec des croyances et cultures locales, soit parce qu'ils relèvent de l'universalité du langage symbolique. Par exemple, dans nombre de cultures sénégalaises, les cheveux courts et la barbe sont signes de virilité donc de distinction homme-femme comme dans l'islam et les cheveux blancs représentent la sagesse ou, par endroit, sont porte-bonheurs ; donc il ne faut point les teindre ou les arracher comme le prescrit aussi l'islam[259].

Cependant, dans ce contexte de « réveil islamique », la tendance à la réinvention et la purification des normes dans les sociétés musulmanes se laisse voir sur les usages vestimentaires (voile, par exemple) et sur le corps lui-même au travers du traitement accordé à la pilosité faciale (barbe et moustache) ou capillaire (cheveux), aux interdits alimentaires, etc. Ainsi, l'implantation et la diffusion d'un islam qui se veut authentique et purifié, certes encore marginal, conduit à l'adoption d'apparences physiques exclusivement associées à l'islam et justifiées par des références coraniques réinterprétées ou des textes de la sunna et des *fatawa* des cheikhs. Il s'agit d'un processus de (ré)islamisation du corps, de ses représentations et de ses traitements considérés comme très profanés et mondanisés.

Par conséquent, la longue barbe hirsute et celle taillée et peignée, jusque-là partagées avec d'autres milieux (révolutionnaires socialistes, moines chrétiens, patriarches coptes, ultra-orthodoxes juifs, par exemple), sont confisquées par ceux qui se nomment « gens de sunna (*ahl al-sunna)* (dont les ibadou) comme éléments de distinction d'avec les « gens de Satan » (*ahl wa Shaytan*) » c'est-à-dire les « musulmans laxistes » souvent représentés en « mécréants » qui se rasent la barbe.

Comme nous avons pu le voir plus haut, c'est la même logique qu'on observe avec les styles vestimentaires. D'ailleurs, après avoir fait le constat que « *les hommes barbus sont aujourd'hui aussi nombreux que les femmes voilées* », Benkheira note que *« la barbe est aux hommes ce que le voile est aux femmes (…)* ». Même si, ajoute-t-il, que « *mises à part quelques situations exceptionnelles, la barbe fondamentaliste soulève moins de passion que le voile*[260] ». Au Sénégal, le barbu est l'appellation métaphorique de l'ibadou comme c'est aussi le cas en France où le même terme désigne confusément les salafistes, fondamentalistes ou extrémistes.

[259]SOW, Ibrahima décrit un certain nombre de pratiques et représentations des cheveux sans faire le lien avec l'islam. Lire *La symbolique de l'imaginaire : dialectique du faste et du néfaste à partir des présages, superstitions et* gaaf, éd. Ibrahima Sow, Dakar, 2008, pp. 95-99.
[260] Benkheira, Mohammed H., *Op.cit.* p.82-83.

La barbe tout comme un certain nombre d'objets ou de conduites sociales que le regard ordinaire associe aux ibadou participe, selon ces derniers, d'une recommandation divine (*mandûb*) comme on peut le lire dans cet extrait de conversation avec Talla Mb., un autre dignitaire de la JIR.

> « D'après ce que j'ai constaté, la société sénégalaise a pris deux éléments pour définir un ibadou : une femme qui porte le voile et un homme qui a une barbe. Donc chaque fois qu'on voit une femme voilée ou un homme qui a une barbe, on dit "voilà un ibadou". Les gens se contentent souvent de cette définition en fonction du voile et de la barbe. Mais au fil du temps, certains ont compris qu'il s'agit des recommandations de la Sunna du prophète PSL mais d'autres ont continué à penser qu'un ibadou c'est le voile et la barbe. Bien sûr que c'est un ibadou. C'est Allah qui a demandé aux femmes de se voiler et aux hommes de garder la barbe[261] ».

Toutes les raisons que nous avons recueillies au sujet de la barbe des ibadou se rejoignent sur le fait qu'il s'agit d'un acte recommandé par Allah aux musulmans pour qu'ils se distinguent des non-musulmans mais aussi pour que l'homme se différencie de la femme. Cependant, à l'opposé du voile qu'il a été possible de réinventer à partir d'allusions coraniques sur le vêtement, il n'existe, pour la barbe, aucune référence dans le texte sacré des musulmans. Toutes les discussions théologiques sur la pilosité faciale reposent sur des traditions notamment celles qui décrivent, souvent en se contredisant, l'apparence physique de Mouhammad. Benkheira note à ce sujet que « *dans la prédication fondamentaliste, la barbe n'occupe pas la même place que le voile féminin. […] Alors que la prescription du voile peut, dans une certaine mesure, être légitimée par le texte qur'ânique, la prescription de la barbe ne peut se prévaloir que de traditions prophétiques* ». Il rajoute qu'au-delà de l'imposant corpus de traditions prophétiques et des nombreuses divergences dans l'interprétation, « *la frontière entre la prescription* [wâjib] *et la recommandation* [mandûb] *est mince* ». Puisque « *dans les milieux populaires, où l'on attache souvent une importance démesurée à des signes apparents comme le voile ou la barbe, la distinction entre ce qui est prescrit par le Qur'ân et ce qui l'est par la Sunna n'est pas de mise* » à tel point que « *certains fidèles* » sont « *convaincus de l'existence d'un verset qur'ânique prescrivant le port de la barbe* »[262].

[261] Entretien du 18 avril 2014 avec Talla Mb., école JIR Bilal, Thiès, membre bureau national JIR.
[262] Mohammed H. Benkheira, *Op.cit*., pp.84-85.

Tout compte fait, la logique des ibadou étant de n'avoir que Mouhammad comme la meilleure des références en toute chose, la barbe ne peut qu'être un élément important, à la limite une obligation, dès lors qu'ils se représentent le Prophète comme barbu.

En outre, certains *ālim* (sing. uléma) très respectés dans les milieux fondamentalistes dont Muhammad Nasr al-Dîn al-Albâni considèrent la barbe comme « *une obligation religieuse, qu'on ne peut traiter à la légère*[263] ». Outre la pilosité faciale, les cheveux et poils pubiens, etc., font l'objet d'un traitement particulier en islam. Puisque le regard ordinaire ne les associe pas aux caractéristiques des ibadou, nous nous limitons juste à les relever.

10.3. La tache noire sur le front ou *tabaâ*

Au cours de notre conversation, Assane Mb., nous confie, à l'instar d'autres interlocuteurs, que « *l'ibadou se distingue des autres par son habillement, sa barbe, son front noirci par la prière*[264] ». Il faisait allusion à la petite marque noire visible sur le front de certains musulmans.

En effet, sauf à quelques très rares, il ne s'agit pas d'une marque de naissance. Elle n'est pas non plus le *tilak* des traditions religieuses hindouistes même si les deux taches frontales ont en commun le fait de n'être pas de naissance. Le *tilak* hindou est fait à partir de matières chromatiques alors que la marque du front chez certains musulmans, en l'occurrence des ibadou au Sénégal, est obtenue à la suite des prosternations rituelles au cours desquelles le front est au contact des surfaces solides (sol, nattes, tapis, etc.).

À l'université de Dakar, nous avions nous-même constaté le petit point foncé sur le front d'amis que nous qualifiions à l'époque d'ibadou ou, par dérision, « *ibs* ». Nous ne nous étions, pour autant, pas posé la question du sens qu'une telle marque pouvait avoir, ni l'explication que chacun de ces ibadou lui attribuait.

En effet, dès lors que la marque frontale est un des signes par lesquels le regard ordinaire reconnait l'ibadou, elle devient une des propriétés de son identité représentée. Elle est islamiquement rapportée à des versets coraniques dont celui qui dit : « *Muhammad est le Messager d'Allah. Et ceux qui sont avec lui sont durs envers les mécréants, miséricordieux entre eux. Tu les vois inclinés, prosternés, recherchant d'Allah grâce et agrément. Leurs visages sont marqués par la trace laissée par la prosternation…* ». (Coran, 29 :48)

[263] Benkheira, Mohammed H., *Ibid*. p. 91.
[264] Entretien du 19 mars 2014 au pavillon A 141 du campus social de l'université de Dakar avec Assane Mb. et M. Diouf, étudiants et disciples tijanes de la branche Baye Niass.

Ce verset s'inscrit certes dans le cadre d'une distinction musulmans/non-musulmans mais, dans une perspective rigoriste, il s'applique aussi à ceux qui se disent musulmans tout en étant assimilables aux « mécréants ». La prosternation, une des quatre positions des prières rituelles pour les orants ayant leur intégrité physique, renvoie ici au signe de la soumission à Allah. Dieu étant le maître qui a donné un ordre une bonne fois pour toute (il n'en donne plus), la distinction opérée au sein des sociétés islamiques entre bons et mauvais musulmans ou mécréants repose surtout sur le rapport de chaque membre à cet ordre divin. La soumission, symbolisée par la prosternation, revient à obéir rigoureusement à la règle puisque la frontière avec la subversion est ténue. Cet aspect rappelle l'une des caractéristiques de l'ibadou déjà évoquées aux versets 63 et 64 de la sourate al-Forqân (25) : « *Les serviteurs du Tout Miséricordieux [Ibadou rahmane] sont ceux qui marchent humblement sur terre, et qui, lorsque les ignorants s'adressent à eux, disent: "Paix !"* ». « *Et qui passent les nuits prosternés et debout devant leur Seigneur* ».

Ceux qui sont soumis, sont ici les serviteurs d'Allah, les ibadou rahmane qui, d'un point de vue métaphorique, passent leurs nuits à prier et donc sont reconnaissables par la trace que les prières laissent sur leurs fronts. Puisque, pour les partisans d'un « islam authentique », « les textes sont clairs » et n'ont pas besoin d'une lecture interprétative (philosophique), il est tout à fait compréhensible que le marquage du front soit perçu et affiché comme un signe important d'islamité.

En outre, de tous les signes distinctifs (vêtement, barbe, etc.), la tache frontale joue un rôle déterminant puisqu'elle apparaît comme une marque que seuls les dévoués à la prière rituelle, les pieux musulmans, peuvent avoir. Dans ce cas, elle rentre pleinement dans les stratégies de l'invitation à « l'islam véritable » (*da'wa*). En fait, pour être cohérent avec l'idéal du retour à la religion des pieux prédécesseurs (*salaf al-salih*), les ibadou insistent sur la prière rituelle (*salat*) qui doit être pratiquée dans la stricte verticalité du rapport à Allah. « *Le vrai ibadou*, nous dit Adama D., *respecte les heures de prières* »[265]. Cette assertion est évidemment de l'ordre de l'imaginaire puisque beaucoup d'autres musulmans respectent les heures de prières sans se dire ibadou. À ce sujet, les ibadou se posent en sage de l'islam, ceux qui ont acquis la force apaisée, qui ne dispersent pas leurs forces[266].

La place primordiale qu'ils lui donnent dans ce qu'ils appellent « travail islamique » s'explique non seulement parce qu'elle est le deuxième pilier obligatoire de l'islam après la profession de foi (*chahâda*) mais aussi parce qu'elle est, en général, l'expression visible de

[265] Entretien réalisé le 23 février 2014 à Kolda.
[266] Proposition de lecture d'André Julliard lors d'une de nos discussions sur l'ibadou.

l'adhésion individuelle et collective à l'islam. Par conséquent, la tache frontale est utilisée en tant que témoin de l'assiduité ou de la rigueur dans le respect des cinq prières quotidiennes. C'est là aussi qu'intervient la dimension distinctive puisque, par la marque sur le front, l'individu (l'ibadou) s'affiche en vrai musulman, strictement respectueux des préceptes de l'islam dont les cinq prières. Par extension, le visage, par la tache frontale, sert de rappel à l'ordre ou d'invitation à respecter les cinq prières canoniques.

Enfin, cette marque qui apparait au milieu du front par le biais des prosternations rituelles (*soudjoud*) a une autre signification plus abstraite. En effet, d'après l'eschatologie musulmane, le front comme toutes les parties du corps devront témoigner au Jugement dernier (*al-Qiyâmah*)[267]. Hormis les passages coraniques, Mouhammad aurait dit, d'après des récits rapportés par Abu Muslim qui les tient aussi de Abu Hurayra (un compagnon du Prophète) :

> « […] les croyants y échapperont [au Feu] tandis que les coupables y demeureront jusqu'à l'expiation de leurs fautes. Puis, quand Dieu achèvera le jugement de Ses serviteurs, et qu'Il voudra faire sortir par Sa miséricorde et selon Sa volonté certains des réprouvés de l'Enfer [les hypocrites], Il donnera l'ordre aux anges de faire sortir du Feu, quiconque ne Lui associait rien parmi ceux à qui Il voudra accorder Sa miséricorde parce qu'ils attestaient qu'il n'y avait d'autre divinité que Dieu. Les anges les reconnaîtront grâce aux traces de la prosternation (marquées sur leur front), car le Feu dévorera entièrement le corps du fils d'Adam [de l'Humain], à l'exception de cette partie, parce que Dieu lui a interdit de le faire. Ils sortiront donc de l'Enfer consumés par le Feu; mais grâce à l'eau de la vie qu'on versera sur eux, ils renaîtront comme renaît le pourpier dans le limon de l'inondation. Quand Dieu achèvera de régler les comptes des hommes et qu'il ne restera qu'un seul homme, ayant la face tournée vers le Feu. Celui-ci entrera au Paradis le dernier[268] ».

Dans cet extrait, le front est la partie du corps qui ne sera pas mise au feu puisqu'il est utilisé pour savoir si celui qu'Allah a ressuscité priait et par conséquent mérite d'être pardonné et sorti du feu ou laissé dans la Géhenne permanente. Dans la suite du récit, le Prophète dit, d'après Abu Hurayra que Dieu décidera de sauver l'un des réprouvés après avoir déterminé s'il ne Lui associait aucune autre divinité et s'il priait. Dans un autre récit rapporté

[267] Voir coran 24 :24 « Le jour où leurs langues, leurs mains et leurs pieds témoigneront contre eux de ce qu'ils faisaient ». Voir aussi 41 :20, « Alors, quand ils y seront, leur ouïe, leurs yeux et leurs peaux témoigneront contre eux de ce qu'ils œuvraient.
[268] Sahih Muslim, p.267.

par le même Abu Hurayra et recueilli par Muslim, il est toujours question du jugement dernier et de l'importance cruciale de la prière dans les décisions d'Allah en faveur ou contre celui qui sera jugé.

> « Le Jour de la Résurrection, vous aurez au front, aux mains et aux pieds des marques brillantes, traces de vos ablutions parfaites. Que celui d'entre vous qui pourra agrandir ses marques brillantes, le fasse (en parachevant de plus en plus ses ablutions) [269]»

Par conséquent, si la marque des prières est d'une aussi grande importance dans le sort du musulman, on peut donc comprendre qu'elle puisse être interprétée comme décisive dans la préparation à la terrifiante Fin des temps décrite dans le coran et les hadiths. Prier au point d'avoir la tache noire sur le front peut donc signifier que le sujet a pris en compte sa dimension essentielle dans le jugement dernier.

[269] Sahih Muslim, Ibid. p. 362.

Troisième partie
L’islam ibadou, caractéristiques et expressions

11. L'islam ibadou : représentations et expressions

Parler d'un islam ibadou, c'est admettre son existence à côté d'autres islams. Cela veut aussi dire prendre le contre-pied des partisans de l'unicité ou de l'unification de l'islam qui voient à travers sa pluralisation dans les approches scientifiques, des tentatives d'accentuation des divisions au-delà des grands clivages traditionnels dont celui chiisme/sunnisme. Ravane Mbaye, par exemple, trouve impertinent de voir en « l'islam noir » subsaharien un islam à part entière.

> « L'islam noir africain ne saurait être rien d'autre qu'une parcelle de l'islam tout court, celui qui demeure sans étiquette, qui ne subit, dans ses principes fondamentaux, aucune modification qui pourrait provenir de son milieu ambiant ; on pourrait dire aucune coloration locale »[270].

Il est vrai que lorsqu'on s'intéresse à l'étude des sociétés d'islam, on ne peut perdre de vu que toutes partent d'une matrice commune articulée autour de quelques principes fondateurs dont la profession de foi (*chahada*), la prière (*salât*), l'aumône légale (*zakat*), le jeûne de *Ramadan* (*sawm*) et le pèlerinage à la Mecque (*hajj*). S'il a été possible de décliner l'islam au pluriel dans les sciences humaines, c'est parce les catégories sociales dont rendent compte les chercheurs se donnent à lire au travers des groupes sociaux musulmans qui se sont construits à partir des interprétations divergentes des principes doctrinaux et des contextes socioculturels et historiques structurants.

Autrement dit, le chercheur ne fait que restituer la vision du monde (et son expression matérielle) de ces groupes qui se pensent eux-mêmes différents les uns des autres. Par conséquent, parler d'« islam ibadou », ne signifie pas inventer une nouvelle religion. Ce n'est pas, non plus, attribuer aux Ibadou une forme d'islam qui ne soit pas tirée des représentations sociales des Sénégalais.

Nous partons donc du terrain sénégalais où le sens commun les identifie comme appartenant à un islam différent que nous appelons, en empruntant le nom au contexte local, « islam ibadou ». Il faut dire que si le sens commun en est arrivé à l'identifier et à le nommer

[270] MBAYE, Ravane. « L'Islam noir en Afrique ». Dans, *Tiers-Monde*, tome 23, n°92, 1982. L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde. p.832.

comme tel, c'est parce qu'il est porteur de significations particulières que nous avons aussi tenté de recueillir sur le terrain.

En effet, en dehors de la profession de foi (*chahada*), formule orale par laquelle le musulman témoigne ou réaffirme son adhésion à l'islam, tous les autres piliers de la religion musulmane s'expriment en actes rituels et, pour cela, permettent l'observation ethnographique au travers de laquelle les différences caractéristiques de tel ou tel autre groupe se donnent à voir.

En d'autres termes, les divergences de compréhension des cinq piliers influent sur les pratiques visibles et sur les comportements religieux. Elles rendent aussi lisibles les identités constitutives qui font, par exemple, que les uns se disent ibadou alors que les autres déclinent des identités différentes (mouride, tijane, layène, qadir, etc.) qu'ils rattachent au Soufisme.

11.1. Vers une vision binaire de l'islam au Sénégal

Par le fait que la qadiriyya, la tijaniyya, la mouridiyya, la layiniyya revendiquent chacune le statut de *tarîqa* (pl. *tarîqa*, voies ou chemins initiatiques), se réclament du soufisme et partagent un certain nombre de caractéristiques (pratique de *dhikr*, recours à un chef spirituel descendant d'un ancêtre fondateur, etc.[271]), leurs partisans en viennent à se penser plus proches et donc très différents des ibadou. Faire table rase de leurs différences et rivalités légendaires semble être une stratégie qui, pour nous, n'a de sens que face au fait ibadou.

> « Le musulman sénégalais semble accorder plus d'intérêt au guide ou au cheikh, à son apologie et à sa mystification qu'à l'effort de connaître et à la stricte observance des obligations religieuses. C'est pourquoi être musulman au Sénégal signifierait être apparenté à une confrérie ou vivre sous la tutelle d'un guide spirituel, le marabout. En vertu de cet état de fait, le commun des Sénégalais s'imaginerait difficilement dans l'islam en dehors de la confrérie. Il

[271] Pour Jean-Louis Truaud, « Il y a toujours, à travers l'Afrique occidentale, des personnalités religieuses charismatiques, sans parler des petits marabouts besogneux. Cependant, les grandes figures du calibre de Sidiyya Baba, Sa'd Bu, al-Hajj Malick Sy, Amadu Bamba, Seydou Nourou Tall, Fanta Mady, Hammalah et quelques autres, n'existent plus. Les successions ont été partagées ; les héritiers n'ont pas les mêmes pouvoirs, ni les mêmes qualités. Dans un environnement qui a changé, et où les enjeux sont différents, les « saints » de la grande époque ont disparu de la scène principale. Si leur prestige fut immense, c'est aussi que leur rôle fut, à un moment, décisif. Dans un monde en complet bouleversement pour cause de conquête et d'occupation françaises, ils incarnèrent à la fois la continuité, la sauvegarde des identités et une ouverture contrôlée au changement. Dans la tourmente générale, ils représentèrent, pour les populations qui se reconnurent en eux, un point fixe, une présence providentielle, une légitimité de temps de crise. ROBINSON, David et TRUAUD, Jean-Louis, *Op.cit.*, 1997, p.10.

définit et perçoit l'autre par son affiliation à une confrérie et non suivant son identité de musulman ayant seulement foi au message coranique et en la tradition prophétique[272] ».

En fait, le rôle joué par les marabouts dans la diffusion de la religion musulmane et l'envergure prise par les *tarîqa* ont forgé l'image d'un islam sénégalais qui se confond aux *tarîqa*. Ces représentations sont réactivées pour faire bloc face aux Ibadou qui « appelleraient à une autre religion » (*benen diine*) que l'islam de « nos valeureux ancêtres » fondateurs des *tarîqa*. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la construction de la vision binaire de l'islam qui se donne à lire dans ces propos de M. Niang (tijane) et d'Ahmad S. (ibadou).

M. Niang (tijane): « Nous sommes des *Soufiyanké* (Soufi) et l'islam que nous pratiquons est l'islam de nos valeureux ancêtres comme *mame* Hajj Malick, *mame* cheikh Ahmadou Bamba, *mame* Seydina Limoulaye et tous nos autres vénérés cheikhs qui reposent sur cette terre du Sénégal. C'est cela l'islam, le vrai islam du cœur. Maintenant, il y a certains qui se font appeler Ibadou et appellent à autre islam qui n'est pas le nôtre, donc qui n'est pas celui de nos ancêtres. Ils critiquent notre islam et considèrent que nous ne sommes pas dans l'islam[273] ».

Ahmad S. (ibadou) : « L'islam ibadou, ce n'est rien d'autre que l'islam qui s'éloigne des innovateurs et des associateurs. Donc tu peux convenir avec moi que l'islam des Ibadou c'est le vrai, l'authentique ; et l'ibadou c'est celui qui vit l'islam au quotidien, qui utilise seulement le Coran et la Sunna dans sa vie et qui ne se réfère qu'à Allah et à son Prophète Mouhammad, *salal'Allahou aleyhi wa salam*. C'est celui qui s'abstient d'invoquer autre nom que celui d'Allah dans sa vie spirituelle et quotidienne. […] Au Sénégal, parmi ceux qui se disent musulmans, il y a des millions parmi eux qui associent Allah *Soubhana wa ta'allah* à d'autres choses ou individus comme le grand-père ou les ancêtres [référence aux familles de marabouts et aux disciples]. C'est ce qu'on appelle *chirk*. Celui qui le fait s'éloigne de la voie d'Allah et de la Sunna du Prophète (…) donc il se crée un autre islam qui est comme celui que tu vois ici[274] ».

[272] DRAMÉ, Saliou, *Le musulman sénégalais face l'appartenance confrérique*. Paris, L'Harmattan, 2011, p.17.
[273] M. Niang, entretien du 28 Mars 2014 à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
[274] Imam Ahmad S. (42 ans). Entretien du 10 mars 2014 à la mosquée Ibadou de Sicap Baobab, Dakar.

Dans ce débat doctrinal, se pose la question de la définition même de la religion musulmane. L'islam ibadou ne recherche donc pas d'ancrage culturel local puisqu'il se construit dans la négation des productions africaines de l'islam pour se rattacher à une aire culturelle arabique et à une époque des lointains *salaf as-salih*. Presque tous les Ibadou rencontrés, à l'image de M. Seydi, assument une telle revendication.

> « (…) les ibadou comme les Sénégalais les appellent, ou le Frères musulmans ou les *Salafi* ou les *Sunni* ce sont ces gens qui essaient de suivre les recommandations du Prophète PSL. (…). Je ne dis pas que les Arabes sont des références mais notre bibliothèque religieuse se trouve en Arabie, la terre qui a vu naître l'islam. Les gens vont étudier en Arabie et reviennent nous enseigner même s'il est tout à fait possible d'accéder à l'information religieuse par internet ou par d'autres voies. Tout est question de conviction[275] ».

L'islam ibadou manque de sens, contrairement à l'islam des *tarîqa*, puisqu'il se réfère uniquement au coran et aux hadiths, puis aux interprétations qu'en ont faites les savants du hadith et du *fiqh* du monde arabe ou des imams et *oulémas* d'ailleurs qui ont vécu en Arabie. Il recherche et s'appuie sur la règle et non sur les normes qui lui préexistent en contexte sénégalais et propose des éléments normatifs culturellement arabisants, donc considérés comme étrangers.

Par contre, l'islam des confréries soufi a un ancrage culturel local prononcé puisqu'il s'est structuré au travers des lignages, tout en les réorganisant, en créant de nouvelles relations de dépendance au sein des sociétés. Avant d'y revenir plus loin, notons donc que l'islam ibadou repose sur l'antériorité (ses fondements textuels étant la production littéraire des *salaf as-salih)* et non l'ancestralité puisqu'il déconstruit la filiation et les légitimités traditionnelles locales. Il ne pénètre les milieux confrériques soufi que par la voie de la raison intellectuelle, pragmatique et, marginalement, par la raison émotionnelle.

En effet, le discours qu'il porte est plus perceptible dans les milieux de l'élite sénégalaise et, quand il se saisit des masses, c'est aussi par le biais de sa critique des injustices sociales auxquelles les jeunes sénégalais sont de plus en plus sensibles et auxquelles des marabouts se retrouvent mêlés d'une façon active (directe) ou passive (leur mutisme sur les

[275] Entretien du 12 Mars 2014 avec M. Seydi, professeur de collège (Maths-SVT) en stage de formation à la Faculté des Sciences et Technologies de l'Enseignement et de la Formation (ex. École Normale Supérieure de Dakar).

scandales politico-financiers). L'islam ibadou propose une redéfinition de la nature de la relation du fidèle musulman à Dieu afin de se démarquer du confrérisme soufi.

11.2. Islam ibadou et réforme de la relation à Allah

Quelle que soit l'obédience revendiquée ou affichée et le type de pratiques qui en constituent l'expression visible, Allah reste le pôle de la transcendance qui organise, en général, la vie du musulman. S'il ne peut être figuré en une forme matérielle, les nombreux attributs, dont les 99 noms qui lui sont réservés dans les textes du Coran, et des traditions prophétiques ont contribué à forger autant de représentations partagées que de comportements dits islamiques.

L'image et la relation que le musulman a d'Allah sont déterminées par les attributs qu'il choisit pour se le représenter et pour vivre selon ce qu'il pense être sa règle à ne pas transgresser. Par exemple, en mettant en avant l'image d'un Dieu « clément » (*al-Rahmân*), « absoluteur » (*al-Ghaffâr*), « pardonneur » (*al-Ghafûr*), le croyant adopte une conduite sociale et religieuse moins tournée vers le rigorisme (sectaire) tout en observant les préceptes islamiques (sacrifier aux cinq prières rituelles, au jeûne, etc.).

Par contre, s'il croit en un Dieu « omniscient » (*al-'Alim*), « vigoureux » (*al-Qadîr*), « demandeur des comptes » (*al-Hassîb*) et justicier impitoyable, il s'oriente vers une compréhension et une application littérales des préceptes. Il s'abandonne de façon stricte à ce qu'il se représente comme étant la Loi de Dieu qui, pour lui, ne se prête ni au doute, ni à une interprétation à caractère ésotérique (« Allah a dit, c'est écrit et donc c'est ainsi »). Sur le terrain sénégalais, le Soufi apparaît comme le représentant la première attitude alors que l'ibadou incarne la seconde.

Chacun de ces rapports à Allah est déterminé par l'effet combiné de l'image que le croyant a de l'entité divine et des récits eschatologiques foncièrement bouleversants et fort effrayants.

En effet, dès lors que la mort est toujours là pour rappeler la fin de toute vie humaine sur Terre et que l'islam réfute toute idée de métempsychose ou de réincarnation mais institue le principe de la résurrection et parle d'un terrifiant Jugement dernier, le musulman soufi ou ibadou tente d'apprivoiser Dieu pour sauver son âme des affres de l'Enfer avec les moyens qu'il s'invente, s'imposent à lui ou lui sont proposés et qui s'actualisent perpétuellement.

Ainsi, soit il cherche à s'en rapprocher en passant par l'une des voies balisées par les saints d'Allah (*awaliya*) comme c'est le cas des adeptes des confréries soufi, soit il recherche « l'agrément d'Allah » sans ces voies d'intermédiation c'est-à-dire dans la verticalité absolue

de la relation à Dieu ; relation où le Prophète lui-même ne peut être un intercesseur puisqu'il doit être sauvé d'où la formule « *sallallâhu 'alayhi wa salam* » (qu'Allah le bénisse et lui accorde le salut) qui accompagne chaque évocation du nom du Prophète.

Par conséquent, les ibadou s'inscrivent dans une logique de relation directe alors que les Soufi apparaissent comme ceux qui recherchent Allah par des voies indirectes et concrètes. Dans l'une de nos conversations de terrain, Fatou S. disait que « *la relation entre un ibadou et Allah est plus proche* [directe] *que celle d'un non-ibadou avec Allah. Nous les Ibadou nous n'avons pas d'intermédiaires comme chez les* soufiyanké *qui ont des marabouts (...)*[276] ». Fatou S. ne parle pas ici d'une distance physique compte tenu de l'existence immatérielle d'Allah mais elle fait allusion au recours ou non aux intermédiaires dans la relation de soi à Allah. Ahmad S. l'exprime plus clairement en la généralisant à des millions de sénégalais qu'il considère comme égarés[277].

Avec quelques variantes, ce discours est revenu plusieurs fois au cours de nos nombreux entretiens sur le terrain. Il rend compte de représentations sociales au travers desquelles ibadou et Soufi définissent leur relation à Dieu ; les premiers accusant les seconds de recourir à une pratique d'intercession prohibée (*haram*) en islam, les seconds rejetant, pour la plupart, cette accusation en considérant leurs marabouts ou leurs saints comme ceux qui montrent la voie, le chemin vers le Seigneur. Que la voie qui mène à Allah soit indiquée par un guide ou qu'il faille la rechercher seul, chacun s'adresse à Lui pour des raisons principielles ou personnelles.

Nous pouvons dire que le saint n'est pas véritablement un guide mais un mode d'emploi du chemin indiqué de la même manière que l'ensemble des règles qui codifient la vie de l'ibadou le guide vers Allah.

11.3. Comment s'adresser à Allah chez les ibadou ?

Le sacrifice rituel et la prière, deux institutions étroitement liées, sont les voies et moyens par lesquels le musulman s'adresse à Allah. Quel que soit l'obédience affichée, la prière (s*alât*) est le canal de communication quotidien avec Dieu contrairement au sacrifice rituel qui est fait en fonction du calendrier religieux (fêtes rituelles) que Marcel Mauss invite à prendre très au sérieux sur le terrain ethnographique[278].

[276] Fatou S. 23 ans, jeune femme ibadoue, membre de la JIR mariée à un non-ibadou et mère d'une petite fille de moins de deux ans. Entretien du 24 février 2014 au quartier Bouna Kane, Kolda (Casamance, Sud du Sénégal).
[277] Lire extrait. Imam Ahmad S. (42 ans). *Op.ct*.
[278] Mauss, Marcel, *Op.cit*., p. 214.

Il existe plusieurs types de prières classées en deux principales catégories : les obligatoires (*fardh ; farata*) et les recommandées (*mandhûb, Sunna*). Les premières sont celles que le musulman fait cinq fois par jour et qui sont désignées, comme l'écrivait Joseph Chelhod, par le moment de la journée où elles sont effectuées[279]. Parmi les secondes, il y a celles qui correspondent à un rituel précis assez proche de celui des prières obligatoires mais d'autres sont faites sous forme d'invocations libres appelées *dou'a*[280]. Elles ne peuvent en aucun cas remplacer les prières obligatoires mais elles viennent se rajouter à elles pour le bénéfice du fidèle.

Si, en tant que rites, les prières obligatoires sont assez codifiées dans les gestes et les formules rituels, quelques différences apparentes permettent de caractériser et de rendre compte des représentations de la prière et des obédiences d'islam. De même, à travers les surérogatoires, moins codifiées, se manifestent et sont affichées, d'une façon généralement très marquée, les différences et les rivalités de groupes.

L'une des préoccupations de nos interlocuteurs est de mettre en évidence les différences qui sont synonymes soit d'égarement, soit de respect de la sunna du Prophète. Pour les Ibadou, toute adresse à Dieu doit s'en tenir rigoureusement à l'invocation et aux louanges à Allah ou aux prières pour le salut du Prophète. Les formules utilisées doivent être celles prescrites par le coran et les hadiths authentiques et non des formules ou chants de louanges écrits après les *salaf as-Salîh* par les fondateurs ou continuateurs des ordres soufi. La conception de la prière est, comme on peut le lire dans cet extrait d'entretien avec l'imam *ratib* Oumar S., conforme à l'image qu'ils ont de Dieu et de la relation que le musulman doit avoir avec Lui.

> « (…) la différence fondamentale se trouve sur le fait que nous nous limitons au Coran et à la Sunna alors que les autres, les Soufi, ont des guides, des intermédiaires qui les conduiraient vers Allah. Au niveau des actes rituels, il y a quelques différences notamment sur la façon de se tenir en priant. Nous nous

[279] *As-soubh* (l'Aube) ou *al-Fajr* (Aurore), *ad-Dhouhr* (midi, en général faite en début d'après-midi), *Al'-Açr* (milieu de l'après-midi), *al-Maghrîb* (le couchant), *al-'Icha* (le soir). Lire Chelhod, Joseph. « Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam ». Dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 156, n°2, 1959. p. 176.

[280] Malek Chebel a établi une liste des différentes prières. Il note qu'il y en a qui sont fortement recommandées et d'autres sont occasionnelles ou facultatives. Elles sont : *salat al-djoumou'a* (prière du vendredi), *nafila* (pl. *nawafil*) (surérogatoires, libres d'invocations complémentaires ou *dou'a*), *Maghfira* (prière du pardon), *ghrama* (prière de rattrapage), *salat al-janaza* (prière funèbre), *salat al-istisqa* (prière de l'arrosage ou invocations pour la pluie), *salat al-khawf* (« prière de la peur »), *salat al-koussouf* (prière de l'éclipse), *salat al-a'yad* (prière des grandes fêtes), *salat al-hajj* (prière du pèlerinage). Il faut rajouter à cette liste la *salat al-istikhara* (prière de consultation) et les prières faites lors des visites de mausolées (*Ziara*). Voir CHEBEL, Malek, *Op.cit.* (1995), 2001, p. 349-350.

posons les bras sur la poitrine. Mais nous ne sommes pas seuls à le faire. Les Niassènes aussi prient les bras superposés sur la poitrine. C'est l'une des recommandations du Prophète tout comme la barbe, le pantalon court. Le *wird*, aussi appelé *zikr* sont des termes arabes. Le *wird* a comme synonyme *nafila*. Nous aussi nous faisons des *wird*. Mais nous les faisons comme l'a recommandé le Prophète alors que les Soufi l'utilisent autrement. La différence se trouve sur la façon de le faire. Certains parmi les Soufi disent que leur *wird* a été donné en songe à leur marabout et que ce marabout l'a donné à d'autres, ainsi de suite. Il s'agit là d'une invention non pas du Prophète mais de tiers personnes qui ont vécu bien après lui. Nous nous limitons aux invocations enseignées par le prophète alors que d'autres y ajoutent des invocations inventées par des marabouts. Parmi nous, il y a des gens qui utilisent le chapelet alors que d'autres ne l'utilisent pas parce qu'ils estiment que le prophète ne l'a jamais utilisé. Le prophète faisait son *wird* mais ne dépassait jamais 100 [grains]. On peut facilement se repérer jusqu'à 100 [grains]. Il y a peu de chances qu'on puisse se tromper [dans le compte]. Le prophète utilisait ses doigts ; nous aussi nous comptons avec les doigts. Pour les Ibadou qui l'utilisent [le chapelet], il s'agit juste d'un aide-mémoire pour le décompte. Le chapelet aide à ne pas se tromper lors du *wird* ou *nafila* ou *zikr*. D'autres raisons expliquent le refus de certains d'entre nous d'utiliser le chapelet. Un érudit, Malik ibn Anas [jurisconsulte et théologien médinois du 8e siècle, fondateur de la doctrine malikite], explique, dans son livre *al-Mouwatta*, l'origine du chapelet. Il dit que le chapelet est une copie du chapelet hindou que des conquérants musulmans ont ramené en Arabie. L'autre version de l'origine probable du chapelet c'est l'Andalousie. D'après cette seconde version, des conquérants musulmans implantés en Andalousie ont copié le chapelet chrétien. Puisque l'islam recommande que les musulmans se différencient des autres, beaucoup d'entre nous refusons d'utiliser le chapelet. Il y a certes une différence dans la forme. La courte durée d'une prière chez les autres s'explique par l'ignorance des pratiques recommandées en islam. Il y a une façon de lire le coran. C'est le prophète qui a enseigné le *tajwid* [psalmodie du coran]. C'est de l'arabe mais pas du wolof. Donc, il faut lire le coran comme il faut en arabe. Le prophète marquait des petites pauses quand il récitait les versets du Coran. C'est de cette façon qu'il faut réciter les versets. Il ne s'agit pas de se précipiter quand

on psalmodie le Coran. Il faut le lire lentement en prononçant bien les lettres et les mots et en marquant la ponctuation[281].

Ce que dit cet imam, et que nos propres observations de même que des témoignages d'Ibadou et non-Ibadou corroborent, c'est que toute adresse à Allah requière une attitude, des formules, une formulation, et des outils qu'on juge conforment à « La » règle et aux pratiques des *Salaf as-Salîh*. Sans rentrer dans des considérations théologiques, il nous parait utile d'exposer plus en détails ces éléments qui caractérisent l'islam ibadou et qui relèvent d'une seule logique : celle de « purifier l'islam des innovations ».

11.4. Posture du corps : la *qabd* dans la prière ibadou

La prière est le moment où le musulman entre en état de sacralisation (*'ihrâm*) que préparent les ablutions rituelles. Joseph Chelhod considère que le « prieur » entre dans cet état à partir du moment où il prononce le *takbir* (dire *Allahou akbar*) et n'en sort, pour revenir dans la vie profane, qu'au salut final (dire *As-salamou aley koum* …).

Pendant ce moment de sacralité, il effectue des postures, des gestes et récite des formules (codifiés) puisque tous les musulmans procèdent, en général, de la sorte quand ils prient. Cependant, le caractère sacralisant de la prière rituelle n'empêche pas les divergences selon que les pratiques sont héritées des voies initiatiques soufi (*silsila*), ou que l'on se réfère quasi exclusivement au coran et aux hadiths dits authentiques comme le font les Ibadou.

En effet, nous avons évoqué plus haut que les Ibadou sont identifiés comme ceux prient les bras croisés au-dessus du nombril (*qabd*) ; bras droit posé sur le gauche, lorsqu'ils sont dans la position debout (*qiyam*). Cette position des bras est justifiée par le fait qu'elle serait une *sunna* du Prophète. La plupart des soufi prie « les bras ballants le long du corps » (*sadl*) pendant le *qiyam*. Joseph Chelhod avait remarqué que ces « *quelques divergences de rites* [sont] *dues généralement non pas à une position de principe sur la prière, mais à l'incertitude de ce qu'aurait fait le Prophète*[282] ».

Les Ibadou sont persuadés, hadiths comme *dalil* (preuve), que Mohamed et ses Compagnons faisaient le *qabd* (croisaient les bras). Ils convoquent même ces hadiths de Malik ibn Anas, le fondateur de la *madhab Maliki* (école théologique malékite) dont se réclament les Soufi sénégalais.

[281] Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée du campus social de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
[282] Pour CHELHOD, Joseph, *Op.cit.*, p.172.

« Abdel Karim Ibn Abi Al-Moukhareq a dit : “ Ce qu'on a retenu des paroles prophétiques : si tu n'as pas honte, fais ce que tu voudras, comme: poser la main sur l'autre pendant la prière, (la droite sur la gauche), de hâter à rompre le jeûne; et de retarder de prendre le *souhour* [repas de l’aube que le musulman prend pour entamer sa journée de jeun]” ». [(377) 52]. « Abou Hazem Ibn Dinar a rapporté que Sahl Ibn Sa'd a dit : “on ordonnait aux gens de placer la main droite sur le bras gauche pendant la prière” ». [(378) 53]. « Abou Hazem a ajouté : “Je ne sais pas si c'était des paroles du Prophète (*salallahou alayhi wa salam*) [Sur lui la grâce et la paix d'Allah][283] ” ».

Les « Malikites » reconnaissent certes l’existence des hadiths relatifs au *qabd* mais convoquent d’autres « témoins » qui disent que le Prophète et Malik auraient fait du *sadl*. En effet, un hadith rapporté par Abu Muslim dit qu’un homme a trouvé le Prophète dans une mosquée. Après avoir fait sa prière, il le salua. Le Messager lui répondit et lui dit « va prier ». L’homme pria de nouveau et dû reprendre puisqu’il ne savait pas prier et ce n’est qu’à la troisième fois que le Prophète lui indiqua les gestes et formules sans lui recommander une position particulière pour les bras[284]. L’absence d’indication du *qabd* ou du *sadl* dans l’adresse du Prophète à cet homme est interprétée comme une liberté de choix pour l’une ou l’autre des positions pendant le *qiyam*.

Quoi qu’il en soit, on peut dire que les deux positions ne relèvent pas du *fard* (obligation islamique) mais plutôt de la *sunna* (les traditions prophétiques). Ce qui explique que certains comme les ibadou et les tijanes de la famille de cheikh al Islam Ibrahima Niasse de Kaolack ont choisi le *qabd* alors que les autres familles soufi dont les mourides, tijanes (de Tivaoune, les familles Abdoulaye Niasse de Kaolack et Omariennes de Dakar), les Qadir, les layènes, etc., font du *sadl*. Le point de crispation des positions, comme on peut le lire dans les propos suivants de l’imam *ratib* Papa A. S. de Tivaoune, se trouve sur le fait que le rigorisme que prônent les ibadou a conduit certains à ériger le *qabd* en obligation (*fard*) et à dire que toute autre position des bras lors du *qiyam* pourrait invalider la prière.

« Allah a dit “Mon Coran, personne ne peut le falsifier car je l’ai descendu dans la vérité. J’ai créé les humains avec amour c’est pourquoi j’ai choisi celui qui a toutes les vertus et toutes les qualités [le Prophète] pour les guider. Je ne

[283] IBN ANAS, Mâlik, *Al-Mouwatta* (« La Plaine »), Chapitre XV : « Le fait de poser une main sur l'autre pendant la prière ».
[284] IBN MUSLIM, al-Hajjaj, *Sahîh Muslim*.

laisserai pas mes créatures dans l'ignorance. Je leur offre la possibilité de choisir entre le bien qui sauve et le mal qui conduit à la perdition éternelle". Allah a créé le paradis et la vie d'ici-bas et a donné aux créatures la possibilité de choisir. Nos ancêtres fondateurs de nos *tarîqa* qui ont eu la *sutura* [discrétion, pudeur, humble] ici-bas en œuvrant toute leur vie pour gagner le paradis étaient des érudits de l'islam. Comment quelqu'un qui se dit ibadou, qui devait avoir les qualités listées par *oustaz*[285], peut-il dire que le *sadl* invalide la prière contrairement au *qabd*. Les ibadou qui disent cela égarent certains musulmans en prétextant qu'aucun verset du coran ni hadith ne justifie le *sadl* et que le Prophète, d'après des hadiths, ne faisait que le *qabd*. Ils interdisent même aux gens de faire des photos sous prétexte que c'est *bida.* Ils déconseillent le recours au marabout estimant que c'est *bida*. Pourtant, nos illustres ancêtres dont personne ne conteste l'érudition islamique priaient sans faire le *qabd*. Nos ancêtres n'ont jamais dévié la ligne tracée par la Sunna. Ils priaient en faisant le *sadl* ou le *qabd*, donc, les deux positions sont valables car elles relèvent toutes de la Sunna. Ceux qui se font appeler ibadou ne proposent rien de constructif mais cherchent à perdre les gens. Suivre ceux qui se font appeler *ibadou rahmane*, qui n'ont rien à voir avec les *ibadou rahmane* d'Allah, peut être dommageable. Allah a créé (*bind :* terme utilisé par l'auteur ; signifie Dieu a créé par « écrit ») l'être humain et lui a dit, "J'ai fait descendre des textes qui tracent la voie à suivre. Celui qui ne suit pas les directives de ces textes, devra assumer ses actes" »[286].

Qu'ils soient partisans du *sadl* ou du *qabd*, mes interlocuteurs sur le terrain sénégalais se bornaient seulement à légitimer leur choix en rapportant aux pratiques du Prophète (il priait ainsi). Aucune allusion au symbolisme que peut avoir l'une ou l'autre des positions des bras dans le *qiyam*. On ne peut que se contenter d'y voir une réaffirmation de la prépondérance de l'image du Prophète par rapport aux savants qui ont transmis les traditions ou qui les interprétées. En outre, nous pourrions être amenés à penser qu'au travers du *qabd* le musulman s'abandonne totalement à son Dieu ; il est infiniment petit et sage face à Allah infiniment grand et omnipotent qui décide de sa vie ou de sa mort.

[285] [Il parle du maître coranique qui était présent ; l'entretien étant réalisé avec deux autres personnes
[286] Entretien du 23 avril 2014 avec El Hadj Papa A. S., imam *ratib* de la zawiya Serigne Babacar Sy de Tivaoune (capitale de la plus importante branche sénégalaise de la tijaniyya).

En outre, poser le bras droit sur le gauche, et non l'inverse, soulève la question religieuse de la souillure. Nous savons que l'usage des mains gauche/droite ou pieds gauche/droit est l'objet de nombreuses références dans les textes islamiques. Tout ce qui est gauche est souvent de l'ordre du négatif alors que tout ce qui est droite est positif. Dans le coran, par exemple, « les gens de droite » sont ceux qui iront au Paradis alors que ceux de gauche sont destinés au Feu[287]. Le coran parle aussi du Jour de la résurrection où celui qui recevra le Livre par la main droite comprendra qu'il est destiné au Paradis alors que l'autre à qui on le remettra sur la gauche saura qu'il va en Enfer[288]. Il existe de même plusieurs hadiths qui parlent de « gauche » et de « droite » et qui en réglementent l'usage (des mains et des pieds) en toutes circonstances. Par exemple, le fait de commencer les ablutions par la main droite et le pied droit ou d'entrer dans la mosquée par le pied droit et d'en sortir par le gauche, etc. La gauche étant associée au négatif, on comprend qu'il soit recommandé de poser la main droite sur la gauche pendant le *qabd.* L'inverse serait synonyme de pratique occulte qui souillerait la main droite (le positif) censée recevoir le Livre le jour du Jugement.

11.5. Disposition des fidèles et postures du corps en prière

La prière canonique en islam donne lieu à différentes positions du corps. Après les ablutions rituelles (*ghousl* ou *woudou*), le *takbir* (*Allahou Akbar*), la formule d'intention (*niya*) et la récitation des sept versets de la sourate *al-fatiha*, le fidèle enchaine une série de positions au cours desquelles il s'incline (*roukou'*), se relève (*qiyam*) en faisant le *qabd* ou le *sadl*, se prosterne (*soujoud*), s'assois sur ses talons (*joulous* ou *quou'oud*) puis se remet en position debout (*qiyam*) pour entamer une seconde unité appelée *rak'â*[289]. Ces positions traduisent l'accomplissement d'un rituel et donnent à voir des formes d'occupation de l'espace pendant la prière.

S'il est vrai que tous les musulmans sénégalais, excepté ceux en situation de handicap, effectuent chacune de ces positions dans leurs prières rituelles et organisent en conséquence

[287] « Et c'est être, en outre, de ceux qui croient et s'enjoignent mutuellement l'endurance, et s'enjoignent mutuellement la miséricorde. Ceux-là sont les gens de la droite ; alors que ceux qui ne croient pas en Nos versets sont les gens de la gauche. Le Feu se refermera sur eux ». Coran, 90 : 17-20.

[288] « Quant à celui à qui on aura remis le Livre en sa main droite, il dira : "Tenez ! Lisez mon livre. J'étais sûr d'y trouver mon compte". Il jouira d'une vie agréable : dans un Jardin haut placé dont les fruits sont à portées de la main. "Mangez et buvez agréablement pour ce que vous avez avancé dans les jours passés". Quant à celui à qui on aura remis le Livre en sa main gauche, il dira : "Hélas pour moi ! J'aurai souhaité qu'on ne m'ait pas remis mon livre, et ne pas avoir connu mon compte... Hélas, comme j'aurais souhaité que [ma première mort] fût la définitive. Ma fortune ne m'a servi à rien. Mon autorité est anéantie et m'a quitté ! ". "Saisissez-le ! Puis, mettez-lui un carcan ; ensuite, brûlez-le dans la Fournaise; puis, liez-le avec une chaîne de soixante-dix coudées, car il ne croyait pas en Allah, le Très Grand. » Coran, 69-18-33.

[289] Voir CHEBEL, Malek, *Op.cit.*, (1995), 2001, p. 350.

l'espace (le lieu doit être propre, il doit être occupé de façon à ce que personne ne puisse passer devant l'orant, le fidèle doit s'orienter vers la *kaaba*, etc.), il faut admettre que tous n'accordent pas la même importance à la manière d'exécuter les gestes.

Nos observations des pratiques de la prière en terrain (physique et virtuel) sénégalais et les entretiens réalisés nous ont permis de comprendre que les ibadou ne sont pas seulement dans une démarche de « purification » des croyances des musulmans par la transmission de leur compréhension de l'islam mais ils intègrent dans leur *da'wa* as-S*alafiyya* (appel à l'islam des *salaf*) une réforme des gestes de l'orant et celle du temps des prières canoniques.

En effet, nous avons remarqué, sur le terrain, une différence d'attitude à l'égard des gestes à accomplir pendant la prière rituelle entre les milieux d'islam confrérique soufi et ceux de l'islam ibadou[290]. Dans les milieux soufi (mourides, tijanes, layènes, qadirs, etc.), l'importance dans la prière ne semble pas se situer dans la précision des gestes constitutifs de la *ra'kâ* (unité de prière). Chaque fidèle dispose (déploie) son corps comme il le sent tant qu'il effectue le *qiyam*, le *rou'kou*, le *soujoud* et le *joulous*. Dans la station d'inclination de la partie supérieure du corps, on remarque que certains ont le dos en forme de voûte, d'autres l'ont bien droit au point que le buste et les membres inférieurs dessinent un angle droit alors que chez certains ils forment une sorte d'angle aigu (la partie supérieure du corps plus penchée vers le sol et proche des membres supérieurs) ou obtus (buste plus haut, à quelques degrés près de la position verticale).

En position assise (*joulous*), certains se posent sur les deux talons avec les voûtes plantaires à l'envers et le dos des pieds posé sur le tapis de prière (ou sur le sol), etc. On pourrait multiplier les exemples car on observe différentes dispositions des mains, des pieds et même dans la manière de poser le front sur terre lors de la prosternation (*soujoud*). S'il apparait manifeste qu'en milieu soufi l'important est plus dans l'accomplissement de la prière que dans la manière, chez les ibadou, nous remarquons une tendance générale à un strict encadrement des gestes. Ainsi, une certaine pédagogie est déployée pour conduire les fidèles à « prier à la façon du Prophète et de ses compagnons » comme on peut le voir sur cette image[291]»

[290] En dehors des prières individuelles, mes observations ont porté sur plusieurs « mosquées du vendredi » (masjid al-joumou'a) dont les unes sont d'obédience soufi dont celles dites des Mourides (Touba) et à Biscuiterie (Dakar), celles dites des Tidianes à Tivaoune (zawiya Babacar Sy) et à Dakar (zawiya Malik Sy), celle des Layènes à Yoff (Limamou al-Mahdi), etc., et les autres sont d'orientation dite ibadou dont la mosquée contrôlée par l'AEEMUD (Université de Dakar), celle du « Centre islamique pour l'Appel au Coran et à la Sunna » (mosquée des Soninké à la Médina, Dakar), le Centre Al-Fallah (Colobane, Dakar), celle du centre Bilal (Thiès), etc.

[291] Image anonyme partagée plusieurs milliers de fois dans de nombreuses pages Facebook dont la plupart se réclame de la *salafiyya* comme « Islam : une lumière qui mène vers Allah », « Ainsi étaient Nos Pieux

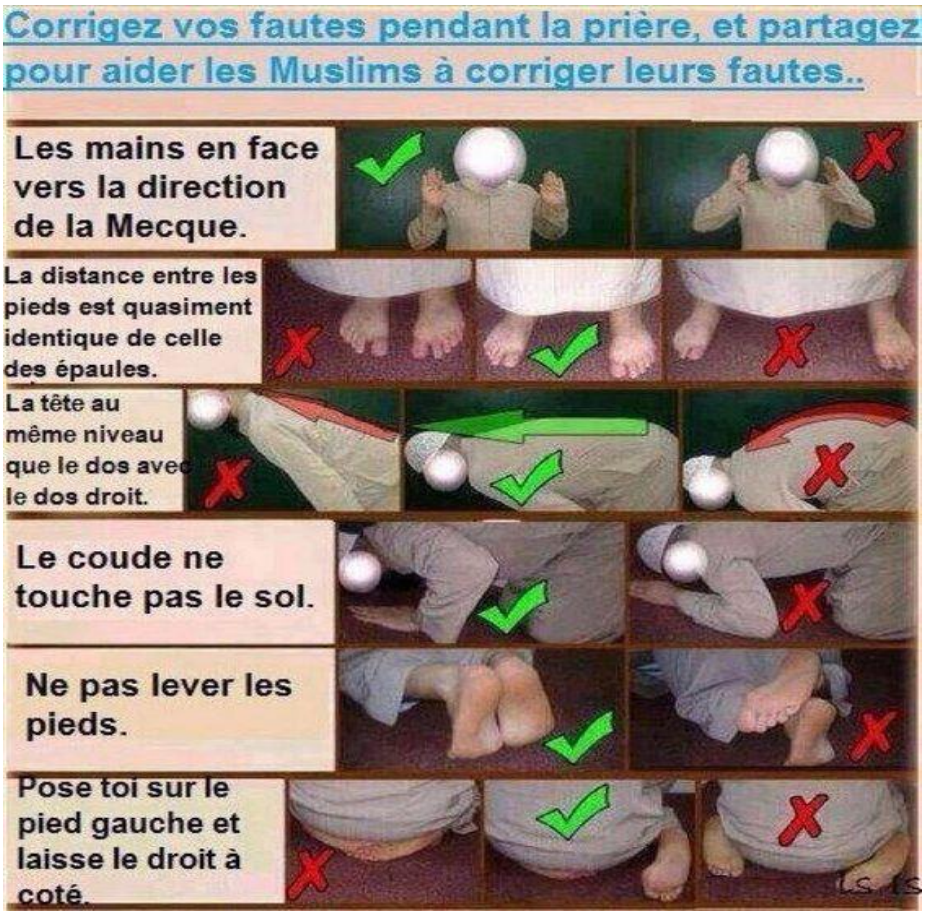

Figure 2 : prier à la façon du Prophète et de ses Compagnons

Source : https://www.facebook.com/photo.php?fbid

En dehors des gestes qu'ils veulent réformer et normer, la disposition des rangées lors des prières collectives est très importante pour les ibadou. Ainsi, voit-on dans leurs mosquées des rangées bien ajustées et progressivement remplies de la première rangée adossée à l'imam à la dernière. Aucun espace vide ne doit être laissé au sol pendant le *qiyam* (position debout) entre les fidèles d'une même rangée.

La partie latérale extérieure des deux pieds de chaque orant doit être au contact de celle de ceux de ses deux côtés. Avant de démarrer la prière, les imams ibadou rappellent toujours aux fidèles de bien veiller à leur bon alignement dans les rangs. On entend toujours cette formule en wolof « *défar len sappé yii* » (ajustez les rangs). Un ami ibadou nous a

---

Prédécesseurs », « Les Salafis du Sénégal », etc., mais aussi sur des pages privées, comme celle, pour ce lien ci-après, d'un certain Ismaila Ndoye Laye, qui marque sur son profil avoir étudié à « al-Fallah » mais qui semble appartenir à la confrérie soufi Layène de Yoff. https://www.facebook.com/photo.php?fbid=611163625627059&set=a.189964064413686.47167.100002002807569&type=3&theater (image téléchargée le 22 août 2016). Elle semble avoir été téléchargée sur flicr.com par un certaine Oum_Sofiane le 29 novembre 2014 comme indiquée sur ce lien https://www.flickr.com/photos/98413093@N02/15879693096/

expliqué que la disposition des rangs est très importante puisque le Prophète avait l'habitude de demander à ceux qui priaient avec lui de soigner les rangées. La raison évoquée est que tout espace laissé vacant entre deux orants d'une même rangée peut être infiltré par Satan. Il s'agit là d'une croyance largement partagée en la puissance nuisible du rusé *Sheytan* ou *Iblis* (Satan) capable de détourner les fidèles et de diviser la *Oumma*. Quant à la disposition géométrique du corps, il l'explique par des raisons médicales. « Si on se tient n'importe comment pendant la prière, on peut se bloquer le dos, faire une entorse [292]».

Au-delà de ce rapport aux forces maléfiques qui infiltrent les orants et discours médical employé pour justifier les techniques du corps de l'orant, il est important de voir la relation au temps de prière puisque les ibadou allongeraient exagérément leurs prières par l'usage de longs versets coraniques contrairement aux soufi.

11.6. Au sujet des « longues prières » ibadou

La durée de la prière canonique en islam dépend du nombre d'unités de prière (2, 3, 4 *raka*) et du nombre et longueur des versets choisis. Par contre, celle des prières méritoires (surérogatoires) peut varier de quelques minutes à plusieurs des heures comme les *nafila (pl. nawafil* ou prières surérogatoires de la nuit)[293]. *A priori*, on ne peut pas distinguer tel groupe d'un tel autre à partir de la durée de la prière canonique ou méritoire. Néanmoins, certains de nos interlocuteurs jugent, d'après leur propre expérience ou selon les dires d'autres personnes, le temps des prières ibadou parfois exagérément long.

> « Il y a des mosquées où l'imam fait accomplir la prière en quelques minutes alors que dans les mosquées où des ibadou sont imams, les prières sont plus longues sans pour autant que cela soit lié à des pratiques de *wird* et consorts comme le font les soufi[294]».

> « En érigeant leurs propres mosquées, ils cherchent à se démarquer des autres, tout comme ils veulent se montrer différents d'eux par l'habillement. Il y a parmi ceux qui ne sont pas ibadou, des gens qui ne prient pas dans leurs mosquées car, d'après ce que j'ai entendu dire, leurs prières sont très longues.

[292] Discussions du 7 février 2014 avec Cheikh S. à Dakar (Biscuiterie).
[293] Nous utilisons le terme *nafila* (au singulier) en lieu et place de *nawafil* (au pluriel) pour rester fidèle au terrain puisque les Sénégalais en parlent toujours au singulier même s'il s'agit de plusieurs *nafila*.
[294] Imam Oumar S., Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée du campus social de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

C'est ainsi que j'ai compris qu'ils ne sont pas bien appréciés par les autres musulmans[295] ».

Ce que disent Oumar S. et Désiré M. fait échos à des propos rapportés par un proche ami au mois de Ramadan 2010. Il dit avoir entendu quelques mourides et tijanes du quartier se plaindre de la « longueur exagérée » des prières dans la mosquée ibadou d'à côté. Il rajoute que ces mêmes personnes choisissent de se rendre dans un autre lieu de culte musulman plus éloigné (à Grand-Dakar, commune voisine) où l'imam est tellement rapide dans la direction de la prière qu'il est surnommé « imam taxi »[296]. L'imam Oumar S. justifie l'inégale durée des prières ibadou et soufi en ces termes déjà cités mais utiles à rappeler.

« Il y a certes une différence dans la forme. La courte durée d'une prière chez les autres [les Soufi] s'explique par l'ignorance des pratiques recommandées en islam. Il y a une façon de lire le coran. C'est le prophète qui a enseigné le *tajwid* (psalmodie du coran). C'est de l'arabe mais pas du wolof. Donc, il faut lire le coran comme il faut en arabe. Le prophète marquait des petites pauses quand il récitait les versets du Coran. C'est de cette façon qu'il faut réciter les versets. Il ne s'agit pas de se précipiter quand on psalmodie le Coran. Il faut le lire lentement en prononçant bien les lettres et les mots et en marquant la ponctuation[297] ».

En réalité, la rapidité ou la lenteur dans la psalmodie du coran n'est pas liée au fait que les paroles soient en arabe. On peut tout aussi parler ou chanter rapidement ou avec lenteur en arabe comme dans toutes les autres langues du monde. C'est plutôt dans son rapport aux normes de récitations du coran qu'il faut rechercher le sens de son propos. En fait, compte tenu de l'importance du *tajwîd,* il pense que se hâter dans la récitation des versets du coran pourrait même invalider la prière.

Avant de revenir sur cet aspect, notons que des observations sur le terrain permettent de constater un recours très fréquent à de longues sourates lors des prières ibadou contrairement aux mosquées soufi. Est-ce à dire que les imams ibadou cherchent à signifier aux fidèles qu'il faut suspendre le temps (matériel) lorsqu'on est dans celui d'Allah ou est-ce

[295] Entretien du 10 avril 2014 avec Désiré M., S.G. de l'Amicale des Normaliens Catholiques (ANoC) à la FASTEF.
[296]Il s'agit du même ami Cheikh S. qui justifie les positions géométriques du corps par un discours médical.
[297] Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée du campus social de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

une façon de montrer à l'assistance la maîtrise du *tajwîd*, étant donné que les versets sont récités lentement et mélodieusement ?

L'usage des longues sourates ne veut pourtant pas dire qu'elles ont plus de valeurs que les plus courtes. Par exemple, la *fatiha*, l'une des plus courtes, est considérée comme la plus importante puisqu'elle ouvre toutes les prières d'où son appellation de « Liminaire, d'Ouvrante » et elle est aussi présente dans toutes les *dou'a* (invocations).

Mais, puisque les longues prières soumettent le fidèle à un certain effort physique (longues positions debout, *qiyam*) et psychologique (concentration), les longues sourates ont peut-être été interprétées comme une possibilité d'accroître le bénéfice ou la récompense d'Allah. N'entend-on pas souvent dire « qu'Allah rétribue l'effort et la patience » ?

En dehors de la question du bénéfice que rappellent souvent tous les imams dans leurs prêches, il est possible que le choix des longues sourates en contexte ibadou soit motivé par un désir de retenir les fidèles le plus longtemps possible dans la nuit du Ramadan de façon à ce qu'à la fin de la prière ils ne puissent pas avoir le temps de s'adonner à des pratiques pouvant conduire aux péchés.

Toutefois, il faut admettre que c'est là une vision caricaturale la prière ibadou qui se construit à partir des milieux soufi. En réalité, elle occulte le fait que des prières soufi peuvent se dérouler parfois une nuit entière notamment pour les pratiques du *dikhr* que les ibadou entendent « réformer ».

11.7. Pratiques du *dikhr* du point de vue ibadou

Il ne s'agit pas ici d'étudier les prières en contexte ibadou mais de souligner celles qui sont frappées d'interdiction et les raisons de leur rejet. Si les prières canoniques telle qu'elles sont faites chez les Soufi sénégalais sont moins critiquées par les ibadou (à l'exception des ablutions mineures chez les layènes[298]), certaines de leurs formules et pratiques dites surérogatoires font l'objet d'une méfiance voire d'une interdiction stricte[299]. Le *dikhr* (rappels, invocations), dans le sens de *wird*, est certes une pratique méritoire pour tous les

[298] Les Layènes ont quelques différences dans la façon de faire les ablutions mineures. Ils lavent trois fois le cou (partie avant et arrière) et trois fois les jambes droite puis gauche jusqu'aux genoux. Ils prennent de l'eau dans le creux de leur main droite, disent « *Bismillahi Rahmani Rahimi* » puis soufflet sur cette eau et s'aspergent les vêtements avant de passer l'étape de la prière. Dans les autres *tarîqa* et chez les ibadou, le cou n'est pas lavé pendant les ablutions mineures et pour les membres supérieurs, seuls les pieds sont lavés jusqu'aux chevilles. De même, ils ne se versent d'eau sur les vêtements.

[299] Malek Chebel note que « l'axe principal de toute Voie mystique est sans doute la méditation, le *dhikhr*, parfois la mortification, au point d'ailleurs que le vêtement, dans lequel s'enroule le derviche (Fou de Dieu) ou le Fakir (Pauvre en Dieu), s'appelle *kafn* (litt. Linceul, suaire). *Op.cit.* (1995), 2001, p.395.

musulmans sunnites mais sa pratique en contexte soufi est considérée par les ibadou comme une innovation blâmable (*bida*). En fait, le *dikhr* consiste, en général, à répéter 33 fois le *tasbîh* (*Soubhân'Allâh* = Gloire à Allah), 33 fois le *tahmîd* (*al-hamdou-lillâh* = Louange à Allah) et 33 fois le *takbîr* (*Allâhu akbar* = Allah est plus grand) avant de clôturer par une formule par laquelle le fidèle atteste que « Il n'est de dieu que Dieu, Unique, sans associé, à Lui la Royauté, à Lui les louanges, Il est Omnipotent…[300] ». Le *dhikr* est une pratique commune qu'il faut dire à haute voix (parfois en murmurant) en comptant avec les doigts ou avec le chapelet (*soubha*) à 99 grains (à noter la correspondance avec les 99 noms d'Allah).

Cependant, au Sénégal, cette prière se décline en plusieurs versions[301]. Et, au cas où elle est constituée du même nombre et type de formules qui viennent d'être relevées, elle se pratique de manières différentes et caractéristiques de chacun des ordres soufi. Ainsi, on parle de *wird* tijane, mouride, qadir, layène, etc., comme le souligne Moussa D. dans cet extrait.

> « Quand tu trouves un groupe en train de faire du *wazifa* tu ne diras pas qu'il s'agit de Mourides mais plutôt de tijanes car ce sont eux qui font le *wazifa*. (…) De même, si on trouve un groupe de Baay Fall faire son *zikr* en disaint *lahi laha illallahi Fall* [Fall a été rajouté en l'honneur au fondateur éponyme de cette branche de la mouridiyya] on sait qu'ils sont Baay Fall, qui font partie des mourides et non des tijanes[302] ».

Dans chaque groupe, l'origine du *wird* est rattachée au cheikh fondateur ou continuateur de la *tarîqa*. Dans les hagiographies des « saints », il existe des récits qui disent que le *wird* a été donné au *cheikh* par le Prophète lors d'une rencontre qui eut lieu pendant un songe ou lors d'une retraite spirituelle. Chez les tijanes, c'est Ahmed Tijani (1737-1815) qui l'a reçu du Prophète tout comme Ahmadou Bamba (1853-1927) a été enjoint, par Mohammed, de réciter et d'enseigner aux humains le « *al-wirdu al ma'khudh min allah tabârak wa ta'âlaal ma'khud* » très répandu chez les Mourides[303]. Cela est valable pour les autres confréries soufi du pays notamment les layène et qadir.

---

[300] Voir AN-NAWAWI, *Les Jardins des vertueux*. (Tr. Ahmed Harkat), Dar el Aker, Beyrouth (non daté), p. 612-613.

[301] Par exemple, chez les Tidianes, le *wird* qui doit se faire le matin avant la prière de l'aurore et après la prière du milieu de l'après-midi (*al-asr*) est constituée de 303 formules à réciter au lieu des 100. De même, le *wird* « *al ma'khudh* » des Mourides est constitué de 244 formules à réciter aux mêmes moments de la journée indiqués pour le *wird* tidiane. En outre, il y a d'autres pratiques de *dhikr* comme le *wasifa*, le burd (récital de poèmes destinés au Prophète pendant les dix jours précédents le Gamou (Mawlid) les *Khassida* (poèmes composés par Ahmadou Bamba ou qui lui sont attribués).

[302] Moussa D., entretien du 14 avril 2014 à Rufisque.

[303] Opuscule téléchargeable sur http://www.daaraykamil.com/Wird-Mouride-tr.pdf. Consulté le 15 mars 2016.

Considérant les caractéristiques des *dikhr* en milieu soufi non conformes à « l'islam authentique », les ibadou s'en tiennent rigoureusement à la version de base exposée plus haut puisqu'elle serait l'unique qui soit tirée du coran et des hadiths.

En effet, le rejet et la critique des *wird* soufi par les ibadou est en parfait accord avec leur idéal d'un retour à l'islam des *salaf as-salîh*. Quatre choses permettent de comprendre cette attitude : la première est que, pour eux, des formules, certes coraniques, ont été rajoutées au *wird* de base qui, lui, provient des versets du coran et de formules rapportés par Muslim, Bukhâri, ou Dâwûd d'après les dires « authentiques » des Compagnons ou proches du Prophète. Or, dans la compréhension ibadou de l'islam, toute pratique ou formule rituelles rajoutée (soustraite ou modifiée) dans l'islam qu'ils pensent avoir existé au temps des *Salaf,* est considérée comme une innovation blâmable, un grave égarement.

La deuxième raison est que le *wird*, en contexte soufi, est parfois associé à l'ésotérisme et aux pratiques initiatiques dans lesquelles le *cheikh* ou marabout tient une place structurante et prégnante. Comme déjà souligné, dans toutes les *tarîqa* du Sénégal, on parle de « réception du *wird* » de la part d'un *cheikh* qui a initié un autre *cheikh*, et ainsi de suite, suivant un rituel institué comme celui que décrit, pour le cas tijane, El Hadji Ibrahima Sakho Thiam[304].

> « Dans la mesure où toute adhésion à un ordre religieux se fait par l'initiation, dans la confrérie tijan, il en est de même. Le Cheikh doit d'abord s'assurer que le néophyte connait ses devoirs religieux, avant de lui indiquer les principales conditions à remplir pour entrer et pour demeurer dans la voie. La procédure est la suivante. Le cheikh prendra la main du néophyte en récitant le verset du Coran "*Aouzoubilâhi mina chaytâni radjîmi*" [je cherche refuge auprès de Dieu contre Satan le lapidé], puis il lui fera prononcer le serment suivant : "Je m'engage envers Dieu que je prends à témoin, que je ne me retirerai jamais de la tariqa de cheikh Ahmad Tidjani". Cette phrase sera répétée 3 fois. Le cheikh lui dira ensuite, par trois fois : "Acceptez-vous de prendre le *wird* de cheikh Ahmad Tidjani ?". Il répondra : "j'accepte". Le cheikh lui confèrera alors le *wird* selon la règle et priera ensuite pour lui. Après cette initiation, il est

[304] THIAM, El Hadji Ibrahima Sakho, *Les aspects du mouridisme au Sénégal*. Thèse de doctorat 3e cycle. Université de Siegen, 2010, p. 40. Pour les mourides, voir page 42. Voir aussi, EL-ADNANI, Jillali, *La Tijâniyya, 1781-1881 : les origines religieuses d'une confrérie au Maghreb*. Rabat, éd. Marsam, 2007, pp.121-123.

> obligatoire que le disciple pratique avec assiduité le *wird* qui est composé du *lazime*, de la *wazifa* et de la *hadra* ».

En dehors du *wird*, les soufi utilisent d'autres formules de *dhikr* comme le *wazifa*, le *burd* et le *hadaratoul djouma* (psalmodie collective du vendredi en vue d'une catharsis collective) chez les Tijanes, les *khassaïdes* (de l'arabe *qasîda*, « poème ») chez les Mourides, les *zikroulah* (*zikhr* Allah) chez les Baay Fall (une branche mouride), etc.

Quel que soit le nom qu'on leur donne, il s'agit de prières collectives sous forme de chants, de psalmodies parfois accompagnés de danses (troisième raison du rejet par les ibadou), dont les paroles sont tirées du coran mais aussi des poèmes écrits par les cheikhs parfois en langues locales. Il s'agit en général de prières destinées au Prophète ou adressées au « saint » fondateur ou continuateur de la confrérie contrairement au *wird* (*lazim*) qui est lui constitué d'incantations adressées à Dieu. Le Coran étant écrit en prose, il a offert aux cheikhs les outils de l'écriture poétique d'où les nombreux poèmes dont ils sont les auteurs ou qui leurs sont attribués.

Chez les ibadou, la critique et le rejet de ces invocations et louanges sont plus prononcés et systématiques, en partie, pour les mêmes raisons évoquées au sujet du *wird*. S'ils mettent l'accent sur le *wazifa*, les *khassaïdes*, etc., c'est parce qu'ils considèrent que ce sont des poèmes composés par les *cheikh* soufi et soumis à une réglementation propre à chaque *tarîqa* (par exemple, l'autorisation du *Moqadem*). Le *wazifa*, pour ne prendre que ce cas, doit être dit dans le clair-obscur et autour d'un linceul blanc dans les *zawiya* ou mausolées des saints, etc., mais aussi, à plusieurs occasions dont le *mawlid Nabi* ou *gamou* (anniversaire de la naissance du Prophète), etc. Pour les ibadou, ces pratiques sont les preuves que les Soufi associent Allah avec leurs *cheikhs* ou élèvent ces derniers au rang de Prophète. C'est la quatrième et dernière explication possible, à notre avis, du refus ibadou de les admettre dans leurs pratiques d'islam.

> « Il y a d'autres attitudes chez certains qu'on ne trouvera jamais chez nous. Par exemple, le fait de considérer que le marabout a des attributs divins ou qu'il est en connexion avec le Prophète. Il y a des dignitaires religieux qui ne vont pas à la Mecque pour accomplir le *farata* (la recommandation) du *Haj* alors qu'ils remplissent les conditions[305] ».

[305] Imam Oumar S. Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée du campus social de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar.

Si pour les Soufi, ces pratiques visent l'élévation spirituelle du fidèle pour « rencontrer le Prophète », les ibadou considèrent qu'il faut se garder d'éloges (*al-ifta*) abusifs pour les humains, fussent-ils savants et même pour le Prophète qui est, certes, pour tous, le meilleur des envoyés d'Allah, mais un mortel tout de même. Le rejet de ces pratiques se traduit de plusieurs façons dans la sphère ibadou. Même s'ils n'adhèrent pas aux ordres soufi et ne participent pas à leurs *dhikr*, l'élite dirigeante de l'association JIR fait des visites de courtoisie aux différentes grandes familles religieuses soufi à l'occasion de leurs grandes cérémonies religieuses. L'association participe par le biais des antennes médicales lors des grands rassemblements soufi. Quant aux membres de l'AEMUD et al-Fallah, ils boycottent ces manifestations pour, estime l'imam Oumar S., ne pas être complaisants avec le blasphème.

> « Nous ne participons pas aux cérémonies de *magal* ou de *gamou* organisées par les Mourides et les Tijanes. Parmi ceux qu'on désigne ibadou, seule l'association Jama'atou Ibadou Rahmane y participe en envoyant une délégation à chaque *gamou* ou *magal*. Pour moi et pour ceux qui pensent comme moi, nous ne participons pas à ces manifestations puisque nous les considérons comme une innovation blâmable en islam. Ce n'est pas l'islam mais ce sont des rajouts, des innovations. Puisque l'islam n'admet pas les innovations, nous n'avons pas notre place dans ces manifestations. Mais, il y a des gens qui pensent qu'on devrait faire le *maslaha* [ici, dans le sens de complaisance] et participer à ces manifestations. Pour nous, quand on fait une chose on doit le faire par conviction. Puisque ces pratiques sont *bida*, nous ne pouvons pas y participer juste pour leur faire plaisir. Puisque nous ne croyons pas à ce qui se fait dans ces cérémonies, nous préférons nous en éloigner. Cela ne nous empêche pas d'être en bons termes avec ceux qui croient en cela. Dans nos familles, nous avons des frères et des sœurs qui croient en ces innovations, et qui sont mourides, tijanes, etc. Nous respectons ce qu'ils font mais cela ne nous empêche pas de les rappeler à l'ordre et les appeler à nous rejoindre dans ce que nous faisons. C'est logique puisque les mourides, les tijanes aussi appellent les gens à les rejoindre dans leurs convictions. Nous, nous faisons la *da'wa* en toute responsabilité pour éviter la *fitna* [le désordre, la guerre] [306].

[306] Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée du campus social de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar.

L'équivalent ibadou du *dikhr* soufi consiste, comme l'indique Abdoulaye L., à glorifier Allah et à prier pour le Prophète lors des « nuits de la spiritualité pendant lesquelles les gens se rencontrent à partir de *timis* (vers 19h) ou *takussan* (vers 17h) pour faire du *wahtaan* (terme wolof pour dire « discussions »), lire le coran, prier toute la nuit ; c'est-à-dire faire des *nafila* jusqu'à la prière de l'aube[307]. L'effet recherché en rejetant les chants c'est d'éviter « l'ivresse » et les transes qu'on observe parfois dans les manifestations de *dikhr* soufi ».

11.8. Comment chanter Allah ?

La psalmodie du coran est une préoccupation majeure chez les ibadou. En observant leur rapport à la prosodie (accent et intonation), on se rend compte qu'ils semblent mettre en avant leur maîtrise de la langue et culture arabes ; d'où le surnom « d'arabisants » qui leur été parfois donné.

En effet, dans la vie de tous les jours, leur démarche consiste à ponctuer toute conversation de termes empruntés au lexique arabo-islamique pour rester fidèle au principe revendiqué de non séparation entre la conduite sociale du musulman (*mu'âmalât*) et sa conduite religieuse (*'ibâdât*). Chaque terme coranique utilisé doit, cependant, l'être dans le strict respect de son statut de parole d'Allah, et, donc, dans le respect de sa phonétique et de sa ponctuation arabes. Par conséquent, le coran, étant écrit en langue arabe, doit être lu ou psalmodié au travers d'une déclamation lente et mélodieuse conforme à leur représentation du *tajwîd* (récitation canonique du coran). C'est ce que dit Oumar S. dans ce passage déjà cité.

> « Il y a une façon de lire le coran. C'est le prophète qui a enseigné le *tajwid*. C'est de l'arabe mais pas du wolof. Donc, il faut lire le coran comme il faut en arabe. Le prophète marquait des petites pauses quand il récitait les versets du Coran. C'est de cette façon qu'il faut réciter les versets. Il ne s'agit pas de se précipiter quand on psalmodie le Coran. Il faut le lire lentement en prononçant bien les lettres et les mots et en marquant la ponctuation[308] ».

Les ibadou semblent donc se représenter *le tajwîd-ul-Qur'an* (déclamation du coran) comme une des conditions majeures de la réception des prières par Allah. Ainsi, ils s'efforcent à en faire usage dans leurs mosquées et dans leurs *nafila* en lui donnant l'allure

[307] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Moussa D. et Abdoulaye L., direction JIR.
[308] Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée du campus social de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

d'une lutte contre les récitations coranique aux accents wolof, mandingue, peul, etc., contre les scansions rapides dont le *hadra* qui est une des caractéristiques du *dhikr* soufi où le groupe de fidèles, debout ou assis en cercle, chante et danse (parfois en dodelinant de la tête) avec usage d'instruments de musique admis en islam.

Le rapport à la déclamation prend parfois des allures de conflits dans certaines mosquées entre ibadou et Soufi. Par exemple, un imam peut être contesté s'il prononce mal les versets ou ne les récite pas conformément à ce que les fidèles ibadou pensent être le bon *tajwîd*. Cette tension est vivante comme l'exprime Alioune D.

> « Il y a un imam ibadou qui demande à ses confrères de réparer toute prière dirigée par un imam qui prononce mal la *fatiha* ou qui se précipite en récitant les versets. Je trouve cela scandaleux car la *fatiha* récitée rapidement ou lentement reste la *fatiha*[309] ».

Ainsi, derrière la question de *tajwîd*, se profile une lutte pour le contrôle du *minbar* (chaire du prédicateur dans la mosquée). En principe, la déclamation coranique, quel que soit l'accent, la lenteur ou la vitesse de la scansion, n'invalide pas la prière et, par conséquent, n'exige pas sa réparation sauf dans les cas extrêmes et flagrants d'erreurs de l'imam ou de celui qui dirige l'office. En plus, le *tajwîd* se décline en plusieurs variations canoniques (consensuelles)[310].

Par contre, la tendance dite ibadou, plutôt tournée vers « l'arabité » et vers ce qu'elle considère comme l'islam des trois premières générations de musulmans, écarte les formes de déclamation qui lui semblent bien trop « tropicalisées » (africanisées). Ainsi, l'imam qui se précipite dans la récitation des formules ou qui marmonne certains versets va être considéré comme incompétent et inapte à occuper le *minbar*. S'adresser à Allah doit se faire suivant ce que les ibadou appellent « le juste milieu » c'est-à-dire sans précipitation, ni extrême lenteur, ni exagération.

Le contrôle des émotions qui prennent parfois les allures de transes (répréhensibles, selon eux) même s'ils s'autorisent, eux-mêmes, à verser quelques larmes au beau milieu d'un *tajwîd* surtout lorsque les versets portent sur l'eschatologie. Même s'il ne s'agit de pleurs (gémir en versant des larmes), les larmes versées pendant la déclamation mélodieuse du coran

---

[309] Alioune D., Entretien groupé du 19 mars 2014 avec des étudiants et disciples tidianes de la branche Baye Niass au pavillon A du campus social de l'université de Dakar.

[310] Malek Chebel a répertorié sept variations qui se « différencient par leur connotation linguistique ou phonétique (…) » mais note que trois ou quatre sont réellement pratiquées. Voir CHEBEL, *Op.cit.*, (1995), 2001, p.422.

sont l'équivalent des transes soufi qu'ils critiquent dans la mesure où le fidèle est transporté dans un état émotionnel peuplé d'images et de représentations de la condition humaine ici-bas et pendant le Jugement dernier. Cette question de la déclamation coranique conduit à s'interroger sur le rapport des ibadou à la musique.

12. Musique et islam ibadou

De toute évidence, la musique occupe une place structurante dans les sociétés humaines. En partant du fait que « l'homme est un animal rythmé », Marcel Mauss la définit comme « un phénomène de transport, une promenade merveilleuse dans le monde des sons et des accords [311]». Elle peut donc conduire à un voyage, à la catharsis, c'est-à-dire cet état émotionnel qui met le corps en mouvement.

La musique peut être une parole chantée, murmurée, sifflée, mimée, dansée ou juste écoutée. En ce sens, elle est présente dans toutes les religions. Mais, une dichotomie est opérée pour distinguer la musique qui s'adresse à Dieu de celle qui s'adresse aux humains. On parle, par exemple, de musique islamique, chrétienne, etc. Cette distinction cache mal les différents registres musicaux au sein de la même catégorie de musique religieuse.

De même, d'importantes divergences parfois, irréductibles, peuvent exister au sujet de cette musique au sein d'une même tradition religieuse. Par exemple, dans les sociétés musulmanes, la musique dite islamique est fort controversée. Certains groupes n'hésitent pas considérer des registres entiers de cette musique comme une déviation qui égare les musulmans de la « foi authentique ». Ainsi, à l'instar d'autres sociétés islamiques, cette question se pose au Sénégal.

12.1. La musique dans le contexte islamique sénégalais

Quelle que soit la définition qu'on lui donne, elle constitue un puissant moyen de communication avec soi-même et avec les autres. De même, elle contribue à la production des identités puisqu'elle participe de (et à) la création de liens sociaux tout autant qu'elle en est l'expression. En contexte religieux, elle joue le rôle de médium en ce sens qu'elle permet de (se) parler, d'égayer les dieux ou les esprits ou de « délivrer l'homme du mal » par les rituels de désensorcellement ou désenvoutement… La musique religieuse est faite par l'homme pour

[311] MAUSS, Marcel, *Op.cit.* 2002, p.158, 161.

un dieu qui en est aussi l'artisan. « *Éternel, ouvre ma bouche et elle chantera tes louanges* » écrit Marcel Mauss[312].

Dans la mesure où elle permet de toucher les humains et de les mettre en lien avec des puissances transcendantes ou entités suprahumaines (Dieu, les dieux, les esprits de la nature, l'âme des ancêtres,…), elle devient un élément central dans la constitution des pratiques et discours religieux.

Ainsi, en contexte musulman sénégalais, le rapport à la musique met en évidence des différences de conception du monde et de cet art qui s'expriment au travers d'une diversité d'attitudes à l'égard du chant avec ou sans instruments techniques et de la danse. En règle générale, la musique dite profane est interdite dans les cités religieuses (Touba, Tivaoune, de même que dans les maisons de certains marabouts mais cela n'interdit pas sa consommation à titre privé chez les adeptes de l'islam soufi). Ce qui explique l'existence et le succès de genres musicaux variés dont le *mbalax* reste le plus populaire.

En milieu ibadou et dans les cités ou familles religieuses où la musique profane est généralement prohibée, il existe d'autres formes et pratiques musicales caractérisées par des paroles centrées sur les thématiques islamiques parfois accompagnées d'instruments sonorisants. Le *dhikr* fait partie de cette musique très pratiquée et consommée chez les Soufi. Depuis quelques années, des artistes, en solo ou groupe, se sont lancés dans la production de musique dite islamique jouée avec ou sans instruments mais dont les *lyrics* traitent d'Allah, du Prophète et des *cheikhs* soufi. Ils reprennent le plus souvent les poèmes et panégyriques de ces *cheikhs*. C'est l'exemple du groupe « Firqatoul Ahmadiya » de Binta Thiam, auteure de plus de six albums mais aussi de Astou Kane Seck[313]. Parfois, les artistes, auteurs-compositeurs de musique profane produisent des tubes ou albums spécialement dédiés à l'islam ou aux *cheikhs*. C'est le cas de Youssou Ndour, leader dans la musique *mbalax* qui a sorti son album « Egypte » en 2004 avec huit titres entièrement dédiés à l'islam et aux *cheikhs* soufi du Sénégal et qui a organisé son deuxième festival « *Ya Salam* » au mois de Ramadan 2017 (26 mai-24 juin) après le succès de celui de Ramadan 2016. Même s'ils sont dédiés à l'islam, ces musiques et festivals sont rejetés par la plupart des ibadou comme l'atteste, dans cet extrait de prêche, l'imam Oumar S au sujet du festival « Ya Salam » de Youssou Ndour.

[312] MAUSS, Marcel, *Ibid.* p.353.
[313] Elles sont toutes les deux de la confrérie tidiane. Sïda Binta Thiam a même chanté en 2013 avec la chorale de la paroisse Sainte Thérèse de Grand-Dakar au Grand Théâtre de Dakar dans un esprit de rencontres interreligieuses. Vidéo à voir sur https://www.youtube.com/watch?v=IyFXYz1EW5A consulté le 21 mai 2016.

« Nous [les Sénégalais] ne vivons pas l'islam à vrai dire ; c'est-à-dire l'islam que le Messager a reçu de son Seigneur et a enseigné. (…) Nous [les Sénégalais] prenons la religion pour du folklore. (…) Pendant ce mois de jeûne, qu'avez-vous entendu ? Festival Ya Salam. C'est ce que vous avez tous entendu. Maintenant, chaque mois du jeûne, le Sénégal fait le festival Ya Salam. Mais, qu'est-ce que le festival Ya Salam ? C'est quoi d'ailleurs un festival ? C'est battre (au sens de jouer des instruments de musique comme le tambour), danser et se divertir. Pourtant, ces gens qui l'organisent ont décidé de ne pas faire de musique pendant le mois de jeûne mais ils font du Ya Salam. Comment font-ils du *Ya Salam* ? Ils invitent des personnes de chaque confrérie à venir chanter, jouer (des instruments), crier, faire du *zikr* et faire l'éloge de leurs marabouts. C'est cela le festival Ya Salam. (…) Pourtant ceux qui l'organisent savent bien que ce n'est pas l'islam qui les motive. (…) L'islam c'est n'est pas jouer (des instruments) et chanter (…) Mais qui sont ceux qui ont le festival ? Primo, ce sont les mêmes qui étaient aux séances de lutte (sport national) avant le ramadan. (…) Ceux qui y chantaient, dansaient, etc., sont dans ce festival *Ya Salam*…[314] ».

Trois explications peuvent être avancées au sujet du rejet, par Oumar S., et les ibadou, de la musique en général et des festivals islamiques en particulier. La première est qu'ils croient que l'islam interdit le chant. La deuxième, est relative au fait que les artistes sont soufi et, par conséquent, même si dans leurs chansons ils font des louanges à Allah et au Prophète, ce sont parfois les poèmes écrits par les *cheikhs* ou qui leur sont dédiés. Et, même, le simple fait que les artistes soient soufi les disqualifie. La dernière explication est relative à la nature même de la musique. Toutes tiennent à la lecture et à la compréhension des textes islamiques concernant la musique. Cette attitude ibadou à l'égard de la musique que les Soufi considèrent comme islamique ne peut se comprendre qu'en interrogeant l'opposition entre parole (récitation, psalmodie) et musique mais aussi entre dire et chanter ou jouer.

12.2. Rapport des Ibadou à la musique

Les ibadou rejettent, certes, le *mbalax* et les formes de *dhikr* soufi mais ne vivent pas sans musique. Ils opèrent un choix entre les différents styles musicaux dits islamiques. Cette

[314] https://www.youtube.com/watch?v=V9mHo5HI39I. Vidéo consultée le 21mai 2016.

logique trouve son explication dans l'interprétation que font les artistes et « mélomanes » ibadou des textes islamiques relatifs à l'art musical.

Nous avons répertorié, à la suite d'Abdoulaye Niang, deux positions dogmatiques sur la place de la musique dans l'islam. La première concerne l'interdiction stricte de la musique par l'islam. La seconde est relativiste et penche plutôt vers une prohibition sélective en fonction des genres musicaux alors que la troisième admet toute musique ; pourvu que le message qu'elle véhicule appelle à des valeurs éthiques[315]. Le coran, en tant que texte en débat, n'interdit pas explicitement toute la musique mais des interprétations d'inspiration hanbalites et chaféites en prohibent certaines formes pour n'admettre, tout en les encadrant, que les déclinaisons poétiques, polyphoniques ou monodiques évoquant des versets du coran[316]. Ainsi, dans la musique dite islamique en contexte *salafi*, on a d'une part un style constitué de ce que Amel Boubekeur appelle les « chants religieux militants » connus sous le terme d'*anashîd* (ou *anasheed*) et d'autre part le *tajwîd* dont nous avons parlé plus haut.

Les *anachîd* sont des chants poétiques (lyriques et parfois épiques) à la gloire d'Allah et pour le salut de Mohamed et des « pieux ancêtres ». Ce répertoire puise ses textes du corpus coranique mais aussi de l'esprit créatif des auteurs-compositeurs. Il se divise en deux types : une partie caractérisée par la combinaison de chants poétiques et d'instruments de musique et une autre conforme au dogme en vigueur en Arabie Saoudite qui n'admet d'autre instrument que la voix et, en cela, se rapproche du *tajwîd* à la seule différence qu'il ne s'agit pas d'une déclamation de versets du coran.

Les *anashîd* avec instruments sont écoutés par la plupart des musulmans. Les nombreux artistes qui utilisent des accessoires techniques sont surtout installés dans les pays arabes où les instruments ne sont pas *harâm* et en Occident, comme le constate Amel Boubekeur en France lorsqu'il évoque la tournée nationale des concerts islamiques baptisée « Rythm'N'Nasheed » de 2004 marquant l'émergence des sociétés du spectacle islamique.

> « […] Nombre de jeunes musulmans les [préfèrent] aux meetings et regroupements politiques de l'islamisme classique, dit-il. On pouvait entendre chanter des imams au look de crooners pieux, guitare à la main faisant se soulever des centaines de jeunes garçons et filles au son des louanges à Dieu, à

[315] NIANG, Abdoulaye, "Hip-hop, musique et Islam : le rap prédicateur au Sénégal." *Cahiers de recherche sociologique, n°* 49, 2010 : pp. 79-81.
[316] D'après Malek Chebel, les Hanbalites sont une école juridique musulmane fondée par Ibn Hanbal (780-855) au IXe siècle, un disciple de Ach-Chafi'i (767-820). Les Hanbalites sont ceux qui refusent l'innovation (*bida*) sous toutes ses formes. Donc la musique est associée à une innovation blâmable qui est le produit d'*Iblis* (le diable). CHEBEL, Malek, *Op.cit.* (1995), 2001.

> la manière des gospels américains, les bras se balançant dans le ciel, briquets allumés, demandant des autographes et hurlant des *takbîr* (« *Allahu akbar* », Dieu est le plus grand) d'encouragement aux artistes sur scène. […] Les anciens modes d'affiliation associative prônant le soutien scolaire des enfants se voit concurrencer par des rappels spirituels sur des mélodies que l'on peut écouter en faisant son jogging[317]».

Il existe par contre une minorité de musulmans qui, pour être en accord avec sa propre compréhension des textes, s'en tient le plus strictement possible aux *anachîd* sans instruments ; c'est-à-dire, aux chants dédiés à Allah, au prophète Mouhammad, aux *salaf as-salîh* (pieux prédécesseurs) ou aux « martyrs de l'islam ». Par exemple, il existe un nombre non négligeable d'artistes producteurs de ce type de musique dont certains sont devenus de véritables pop stars dans le monde musulman mais surtout dans les sphères d'islam rigoriste[318].

Au Sénégal, Fatou S., membre du mouvement élèves et étudiants de la JIR (MEEJIR) nous a parlé de l'interdiction de toute musique, à l'exception du *tajwîd,* dans toutes leurs manifestations y compris les mariages, baptêmes, etc.

> « Le mariage ibadou se passe sans bruit. Il n'y a par exemple pas de *tam-tam* ou musique mais on organise une conférence autour d'un thème religieux comme "Comment le prophète se comportait avec ses épouses ?". Pour le baptême, les ibadou cherchent tout simplement la sunna. Par exemple, le fait de sacrifier le mouton et de distribuer la viande aux voisins musulmans. Mais je rappelle qu'il n'y a pas de musique. On écoute des récitals du coran[319] ».

Quoi que Fatou n'évoque pas les *anachîd,* ils sont bien présents dans les milieux ibadou à l'exception, très probable, de la sphère AEMUD (que nous connaissons depuis 2002) où nous n'avons jamais entendu ce genre de musique et même pendant notre séjour d'enquêtes de terrain. Donc, les *anachîd* sans instruments techniques et le *tajwîd* sont connus dans les milieux ibadou même si on semble y préférer les grandes voix du *tawjid* comme

---

317 BOUBEKEUR, Amel, « Islam militant et nouvelle formes de mobilisation culturelle ». *Archives des sciences sociales des religions*, n°139, Juillet-Septembre 2007, pp. 119-122. Consulté le 11 juin 2015. DOI : 10.4000/assr.9333.

318 On peut citer Yasser Abu Ammar, Sami Yusuf, Kamal Uddin, Abdul Malik, Joshua Salaam, Naeem Muhammad, Dawud Wharnsby-Ali, Muhammad et Ahmed Muqit, etc. La chanson de Yasser Abu Ammar intitulée Salil Sawarim (Heurt des épées) revient souvent dans les vidéos de propagande des groupes djihadistes.

319 Fatou S., Entretien du 24 février 2014 à Bouna Kane, Kolda.

l'imam saoudien Maher Al Mueaqly. C'est d'ailleurs cet artiste que conseille l'imam Oumar S. sur son site internet à partir duquel on retrouve, sur un autre lien web, un nombre important de « psalmodieurs » saoudiens du coran dont Saad el-Ghamidi, Abdallah Matroud, Abdullah Ibn Ali Basfar, Saoud Shuraim[320].

Deux raisons principales permettent de comprendre pourquoi les *anashîd* sans instruments techniques et le *tajwîd* sont les styles de musique préférés dans les mouvances « *ahlul sunna* » dits « Ibadou » au Sénégal. La première est relative au fait qu'ils se conforment à « l'interdiction » de l'usage d'instruments techniques de musique, tous, considérés comme sataniques selon une lecture de certains hadiths. Elle est, en tout cas, à la limite un blasphème dans l'islam salafiste. La seconde raison est que les thèmes évoqués portent surtout sur des versets coraniques souvent à forte dimension eschatologique[321]. Telle que constituée, cette musique (*anachîd* et *tajwîd*) a une place importante dans les actes d'adoration mais aussi dans l'activité de prédication et de propagande des « serviteurs d'Allah » (ibadou). La musique est un bruit constitué. Même s'ils forment une harmonie avec la voix, les instruments techniques apportent le côté inorganique du bruit qui, peut-être, résonne dans l'entendement des partisans du *tajwîd* comme une anomalie, une impureté. Pour communiquer avec Dieu, faudrait-il peut-être un bruit inorganique ?

12.3. *Tajwîd* et *anachîd* dans la prédication salafisante

En termes de musique, les ibadou, comme tous les partisans d'une réforme salafisante de l'islam, s'en tiennent rigoureusement, au *tajwîd* et aux *anachîd*. Ce choix exclusif s'explique par l'idéologie de la *choumouliyya* (globalisme).

Ainsi, le *tajwîd* et les *anachîd* tiennent une place particulièrement importante dans l'œuvre de prédication et de propagande. Cette situation est perceptible sur le terrain sénégalais et sur internet. En effet, les activités des ibadou sont presque toutes rythmées par ces genres de musique islamique. Ils animent leurs commerces, conférences ou rassemblements religieux ainsi que d'autres événements particuliers comme l'inauguration d'écoles ou de lieux de culte ou encore les célébrations de mariages, de baptême, etc.

[320] http://www.oumarsall-th.com/index.php/fr/ecouter-le-coran. Pour la liste des artistes et leurs biographies, cliquer sur http://fr.assabile.com/maher-al-mueaqly-33/maher-al-mueaqly.htm. Consultés le 21 mai 2016.
[321] Le *nashîd* de Yasser Abu Ammar intitulé *Salil sawarim*, en français, « Heurts des épées », est une chanson poétique épico-lyrique à la gloire des combattants de l'islam. C'est le genre de musique qu'on retrouve sur les sites attribués aux djihadistes violents. https://www.youtube.com/watch?v=IcjWJ9t2Yag consulté le 21 mai 2016.

De même, depuis les haut-parleurs de leurs « grandes mosquées », ce sont exclusivement les seuls types de musique religieuse qui sont diffusés avant le prône des imams alors que des lieux de culte soufi, on peut fréquemment entendre des *dhikr* aux accents de la *tarîqa* dominante.

En outre, sur internet, les partisans de la *minhaj as-salafi* (voie des *Salaf*) proposent du *tajwîd* et des *anachîd* dans de nombreux sites internet dédiés à l'islam dit authentique mais aussi dans les plateformes d'hébergement, de visionnage et de partage de fichiers vidéo et audio comme YouTube, Dailymotion ou encore dans leurs pages de réseaux sociaux comme Facebook[322]. Ces musiques islamiques se diffusent en fond sonore au début, tout au long ou à la fin de presque tous les supports vidéos ou audio de prédication et de propagande *salafi*. Certains imams et prédicateurs sénégalais, aujourd'hui très connus, enregistrent, eux-mêmes ou par le biais de leur proches, beaucoup de documents audio et audio-visuels de prédication-propagande accompagnés ou entrecoupés d'*anachîd* ou de *tajwîd*. Quelques-uns disposent de leurs propres chaînes YouTube ou page Facebook où ils postent directement leurs enregistrements audio-visuels de la *da'wa*[323].

Si les *anachîd* (avec ou sans instruments) et le *tajwîd* sont très sollicités dans la propagande virtuelle et sur le terrain physique de la *salafiyya,* c'est parce qu'ils peuvent donner une dimension épique, lyrique ou les deux au message véhiculé. Ainsi, les stratégies de communication des militants de « l'islam authentique » prennent-ils en compte le genre musical islamique (chants poétiques monodiques ou polyphoniques avec ou sans instruments techniques) et les contenus (les paroles) afin de se singulariser dans les « gigaflux » de « biens ou produits théologiques » numériques dont parlent Laurent Fourchard et André Mary au sujet des entreprises religieuses transnationales[324].

Ainsi, la musique de propagande internet produite ou utilisée par les *salafis* présente un spectacle qui se veut en harmonie avec l'idéal de « l'islam authentique ». Par exemple, le

[322] Le site internet http://www.assajda.com/fr/ (consulté le 19 février 2017) est spécialement réservé au *tajwîd* et *anachîd*, avec au menu, de nombreux artistes de plus de 22 pays. Un seul saoudien en l'occurrence Ahmed Al Ajmi y figure comme artiste-auteur-compositeur d'*anachîd* ; tous les artistes Saoudiens du site, majoritaire dans la liste, sont auteurs de *tajwîd* (récitations du coran). Cette sous-représentation des Saoudiens parmi les chanteurs d'*anachîd* s'explique par la doctrine officielle en Arabie Saoudite qui interdit formellement toute forme de musique et tolère à peine les *anachid*. Ainsi, les auteurs d'*anachîd* sont surtout Yéménites, Koweitiens, Algériens, Marocains, Libanais, Palestiniens, etc., et des artistes issus du monde arabe mais établis en Occident (Royaume-Uni, surtout). L'Afrique de l'Ouest (deux seulement en Afrique dite noire dont le Soudan et l'Afrique du Sud) n'est pas représentée même si c'est le lieu où se consomme de plus en plus ces formes de musique islamique surtout dans les milieux *salafi*.

[323] Oumar S. diffuse régulièrement des vidéos sur sa chaîne YouTube « Sall TV » suivie par plus de dix milles abonnés. https://www.youtube.com/channel/UC6jx-ZZZXCf6aMJeHLd3FmA. Consulté le 19 février 2017. Tajwîd et anachid sont omniprésents dans de nombreux sites dont « degdine.net », « xamsadine.net » et pages Facebook des différentes associations d'islam dit authentique.

[324] FOURCHARD Laurent et MARY André, *Op.cit.* 2005, p. 12.

son, les images, les versets chantés (et parfois sous-titrés) sont harmonisés pour rendre persuasif le message religieux ; l'objectif étant de toucher au mieux la sensibilité et mobiliser, par émotion stimulée, les internautes déjà acquis, dubitatifs ou encore opposés à la cause de l'islam des *salaf*. C'est l'objectif recherché à travers la multitude de supports audio-visuels partagés sur internet.

Cependant, on distingue deux démarches suivant que l'objectif visé est d'appeler à un retour à « l'islam authentique » ou qu'il s'agisse d'un appel à combattre « les égarés » par la violence. Dans le premier cas, la musique surfe sur une dimension plutôt lyrique (poétique, passionnelle) tandis qu'à travers les images ou les paroles, les producteurs s'efforcent de montrer l'omnipotence de Dieu et l'urgence de la repentance par le biais du fantastique (beauté de la nature qui symbolise le Paradis, les étoiles, les nuages, des images de dévotion, etc.). Il faut rappeler aux musulmans qu'ils sont responsables de leurs actes et qu'ils en rendront compte devant Dieu qui est l'origine de toutes les merveilles. Le rappel de la figure quasi « oxymorique » de Dieu[325] vise à légitimer l'engagement des militants *salafis*. Avec des *anachîd* ou *tajwid* en fond sonore, les ibadou déploient leurs discours dans un style familier, directif, interpellatif et responsabilisant (ce n'est pas Dieu qui pousse vers le Mal…, c'est…).

Dans le second cas, les *anachîd* et le *tajwîd* accompagnent ou décrivent, au travers des vers psalmodiés, une image apocalyptique du monde. On y pointe d'un doigt accusateur les responsabilités humaines dans ce qu'est devenu ce monde que « Dieu a créé » tout en montrant, pour le cas des vidéos du salafisme de guerre, des hommes, femmes et enfants prêts à combattre ou déjà sur le « champ de bataille » sur « les ordres d'Allah »[326]. Les paroles y sont, en général, brèves, injonctives, fermes et le ton soit épico-lyrique ou dramatique pour, à la fois, rappeler la gravité et le sérieux de l'œuvre et du message de Dieu envers les humains. Dans tous les cas, ce qui est recherché c'est la « fin du compromis » avec certaines pratiques et comportements assimilés à ceux de l'époque de la *jahiliyya* (période de « l'ignorance religieuse » antéislamique). En d'autres termes, il faut rétablir la Loi de Dieu (*charia*) donc, « l'islam authentique » par tous les moyens y compris les plus violents[327].

Dans l'un ou l'autre des deux cas, le *tajwîd* et les *anachîd* audibles en fond sonore ne sont pas des accessoires du message que les militants veulent diffuser auprès des internautes.

[325] Il a un pouvoir omnipotent et omniscient et peut précipiter la fin du monde ou le nettoyer mais Il se garde de le faire et laisse chaque personne le choix entre le Bien et Mal ou de se repentir avant la mort.
[326] Cette tendance ne concerne pas le Sénégal, à l'exception de quelques individus ayant appelé au jihad violent contre les « mécréants ».
[327] On peut voir l'image d'un combattant assimilé à un soldat de Daech avec un lance-roquette. https://www.youtube.com/watch?v=XXKdJBZi_TU. De même, sur cette vidéo de rap chrétien, on a des images de chevaliers armés de boucliers pour combattre Satan. https://www.youtube.com/watch?v=8OsSF3POZGc. Consultés le 21 mai 2016.

Ils rendent captivantes les paroles des prédicateurs de par les dimensions. Par ces deux formes de musique, les activistes cherchent à transporter l'auditeur dans un monde islamique où les règles de vie sont inspirées de « l'islam authentique » tel qu'ils se le représentent concernant l'époque du Prophète Mohamed et de ses compagnons ou plus largement des *salaf*. La dimension lyrique est censée traduire la grande peine (colère) qu'éprouvent les activistes à l'égard des « mauvais musulmans » ou des *kouffar* (mécréants ou infidèles ; sing. *kâfir*) auxquels ils adressent des avertissements en insistant sur les caractères impératif et urgent de la conversion ou de la repentance.

Toutefois, le choix des *anachîd* et du *tajwîd* répond à l'objectif principal de lutte contre les autres formes de musique dite profane et, pour les militants de la *salafiyya*, des *dikhr* soufi. Si nous prenons en compte la rythmique, on peut dire qu'il s'agit en plus de lutter contre les émotions et pulsions fortes qui peuvent conduire à la danse et à des formes de jouissances qui sortent de leur conception de l'islam.

12.4. Lutter ou contenir les émotions

Par les sons et les accords qui la caractérisent, la musique, quelle qu'en soit le genre, est un outil à produire des émotions. Et, lorsqu'elle se retrouve incorporée dans l'univers des croyances et pratiques magiques ou religieuses, elle donne parfois lieu à des phénomènes particuliers. Par exemple, la danse extatique, la transe, la mortification, la flagellation, etc., sont autant de pratiques liées à des états (humeurs) troubles du corps et des affects émanant de l'effet combiné des caractéristiques et de l'intensité de la musique elle-même, de la foi, etc.

Dans le cadre des assemblées d'islam au Sénégal, on peut voir ces phénomènes. C'est essentiellement dans l'islam soufi qu'ils se produisent dans les assemblées de *dhikr*. En fait, dans toutes les confréries soufi, les célébrations religieuses et les nombreuses commémorations d'événements ou d'œuvres des grands *cheikhs* (surtout, les fondateurs des *tarîqa*) sont ponctuées de *dhikr* qui allient chants ou récitations, souvent à haute voix et en groupe, de versets coraniques ou de poèmes écrits ou attribués aux *cheikhs*. Ces déclamations accompagnées de claquements de doigts ou de tambourins donnent lieu à plusieurs formes de danse allant du simple dodelinement de tête aux danses énergiques considérées comme obscènes par les réformateurs ibadou.

Si ces pratiques existent dans toutes les assemblées des confréries soufi, la danse, au sens de suite harmonieuse de gestes, de pas et de mouvements du corps, est plus fréquente

dans les branches mourides des *Baay Fall* et des *thiantacounes*[328]. Au rythme de « *La ilaha illalah Fall* », les Baay Fall dansent et se mortifient parfois en s'auto-administrant des coups avec des gourdins en bois de taille variable appelés « *kour* » (pilon) *baay fall*[329]. Les *thiantacounes*, groupe constitué autour de Béthio Thioune, sont vus comme éloignés de toute expérience religieuse. Leurs chants ne sont pas des *dhikr* au sens de « se rappeler d'Allah » ou de « souvenir du cœur ». Ce sont des formules de remerciement et de louange (*thiant*, en wolof) destinées au fondateur de la Mouridiyya et à son fils cheikh Saliou Mbacké (1915-2007) auprès de qui Béthio Thioune avait fait allégeance[330]. Les *dhikr* sont aussi dansants chez les *Qadir* qui les accompagnent de sons de tambour(in-s).

En résumé, même s'il existe des groupes spécifiques, comme ceux déjà cités, où il y a plus de chants et danses extatiques, il n'empêche que le phénomène de transe est présent dans toutes les confréries soufi et se produit assez souvent. Il est possible de l'observer dans des assemblées ordinaires comme le *dahira* (groupe de *taalibe* d'une même confrérie ayant souvent le même *cheikh* comme guide). Ce phénomène est venu d'Afrique du Nord où il existe encore comme le montre Sossie Andézian dans son étude sur des groupes d'Algériens en France et en Algérie, affiliés aux confréries 'Isâwiyya, Darqâwiyya (région de Tlemcen) et Qâdiriyya, qui pratiquent les danses extatiques et la transe.

> « L'organisation du mouvement soufi en ordres religieux s'accompagne de la codification du rituel du *dhikr*. D'une simple méthode de prière, non exclusive des prières canoniques, le *dhikr* devient un système liturgicotechnique visant aux plus hauts états mystiques. Plusieurs formes de *dhikr* se développent au cours de l'histoire du soufisme. L'introduction du chant, de la musique instrumentale et de la danse transforme le *dhikr* en concert spirituel *(samac).* Ce terme en vient à désigner l'ensemble de la cérémonie rituelle, qui comporte des exercices rythmiques et des techniques récitatives de formules liturgiques caractérisées par le contrôle respiratoire, le contrôle de postures et de gestes spectaculaires. L'altération de l'équilibre physiologique qui peut s'ensuivre dans certains cas provoque l'entrée en transe. Technique mentale de prière, de

[328] C'est le cas du fameux « *doukkat* » des taalibes de Cheikh Bethio Thioune très mal vu même chez les musulmans soufi et mourides.
[329] Voir le travail de PEZERIL, Charlotte, *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*. Paris, L'Harmattan, 2008.
[330] Le dernier des fils du cheikh Ahmadou Bamba. Il fut calife général de la confrérie mouride de 1990 à son décès en 2007. C'est lui qui aurait donné le titre de *cheikh* à Béthio Thioune.

méditation et de concentration, le *dhikr* se double d'une technique d'expérience physique de la présence divine[331] ».

Cette situation que décrit Sossie Andézian rappelle à bien des détails ce qui se donne à voir dans les assemblées d'islam soufi au Sénégal. Ces phénomènes « d'ivresse » ou de « jouissance» religieuse qui découle des pratiques de poésie soufi, de retraites méditatives ou de la contemplation, sont un héritage d'expériences individuelles de personnages clés de la mystique soufi. Nous pouvons citer l'iranien Mansur al-Hallaj (v. 858-922), célèbre pour avoir été grand poète, mystique soufi et pour avoir proclamé son union fusionnelle avec Allah avant d'être condamné à mort et exécuté pour blasphème[332]. Il y a aussi l'andalou Ibn al-Arabi (1165-1240) reconnu pour avoir été un des plus grands théologiens, poètes et mystiques soufi[333].

De nombreux personnages de l'islam en Afrique de l'ouest dont les fondateurs des confréries ont suivi ce qu'Éric Geoffroy (lui-même soufi) appelle la « Voie intérieure de l'islam[334] » c'est-à-dire, cette expérience méditative et mystique à tel point que certains apparurent de leur vivant ou après leur mort comme des saints dont les mausolées font l'objet de pèlerinages annuels. Les *dhikr*, à haute voix et en groupe, avec ou sans instruments, puis les danses rituelles et les transes qui en découlent sont les « atours » des pratiques soufi au Sénégal et ailleurs.

Alors que « *les Soufi s'accordent à privilégier l'invocation en groupe, car elle développe une énergie beaucoup plus forte, de nature à ''faire fondre les cœurs'', à ''soulever les voiles'' qui nous séparent du monde spirituel* [335]», des réformistes de la classe des ibadou pensent qu'il s'agit de déviations (dérives) en islam. Très suspicieux à l'égard même de la méditation et de la contemplation extatiques qu'ils associent à des pratiques occultes, les séances collectives de *dhikr* ne peuvent par conséquent pas recueillir leur adhésion dans la mesure où elles donnent lieu à des pratiques caractéristiques, pour eux, de l'égarement et du folklore. Ce n'est pas l'ésotérisme en tant que tel qui fait l'objet des plus grandes critiques, puisque nombre des premiers théologiens et jurisconsultes de la *da'wa salafiyya* sont issus du soufisme ou en ont été proches. Les réprobations concernent surtout les formes de chants, les danses et les récitations émotionnelles ou le type d'émotion esthétique

[331] ANDÉZIAN, Sossie, « Dire la transe en islam mystique. De l'expérience au langage autorisé ». *Archives de sciences sociales des religions*, 111 | 2009, p.3.
[332] Voir MASSIGNON, Louis, *Op.cit.*, 1975.
[333] Voir CORBIN, Henri, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958.
[334] GEOFFROY, Éric, *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*. Paris, Fayard, 2003.
[335] GEOFFROY, Éric, *Ibid*, p.257.

(*tarab*) qu'ils produisent, souvent dans des lieux considérés comme inappropriés comme la mosquée et dans des mausolées de saints considérés comme hérétiques.

> « Les musulmans "réformistes" contemporains qui conspuent le soufisme ont la mémoire courte. Leurs maîtres à penser sont tous issus de l'école du soufisme, qu'ils ont critiqué sur tel ou tel point, mais auquel ils n'ont cessé, pour la plupart, d'adhérer. Ibn 'Abd al-Wahhâb, le fondateur du wahhabime, a été l'un des seuls à rejeter cet héritage, et sa famille l'a désavoué publiquement lorsqu'il a appelé ses adeptes à profaner les tombes des Compagnons et des saints enterrés en Arabie. Sa doctrine (…) représente au mieux une vision littéraliste de cette religion[336] ».

En choisissant les *anachîd* sans instruments mais surtout, en privilégiant le *tajwîd* ou *tilawati al-Qur'an* (récitation du Coran) suivant les règles qu'ils jugent canoniques et de surcroît le *tafsîr al-Qur'an* (explications, conférences ou discussions sur des versets ou hadiths), les Ibadou s'écartent des *dikhr* à la manière soufi, pour être dans ce qu'ils appellent « l'islam du juste milieu ». On retrouve la même attitude chez tous les partisans d'une réforme de l'islam. Mehdi Nabti, reprenant Sossie Andezian[337], écrit à ce sujet, pour l'Algérie :

> « Les célébrations réformistes se caractérisent par l'abolition des rituels mystiques et par la mise à contribution active des écoliers aux rituels canoniques formels. Des modifications notables sont intervenues dans les célébrations des ordres mystiques : les offices liturgiques (poésies et *dhikr*) sont remplacés par des sermons et des enseignements à caractère éthique et religieux, liés à la personnalité du Prophète et à son œuvre[338]».

Puisque le *dhikr*, les retraites rituelles, etc., constituent les fondements de la spiritualité dans le soufisme, leur rejet de la part des ibadou laisse penser à une volonté de contenir les émotions profondes qui transfigurent le corps religieux au profit d'émotions « raisonnées », « intellectualisées » (contrôlées). Alors qu'il est, chez les Soufi, le signe d'une expérience spirituelle (voyage, transport) ou d'une fusion avec Dieu, le phénomène de transe qui traverse les *dikhr* a peut-être pu être interprété, chez les ibadou, comme relevant de la possession

[336] GEOFFROY, Éric, *Ibid*, pp.208-209.
[337] ANDEZIAN, Sossie, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*. Paris, CNRS éd., 2001.
[338] NABTI, Mehdi, *Op.cit*. p.141.

(pénétration des *Djinns* dans le corps) que l'islam reconnait (sauf dans la doctrine des Mutazilites). Toutefois sans nier que certaines pratiques en milieu confrérique sénégalais soient des dérives catastrophiques (pour la religion musulmane elle-même), tout laisse croire qu'en contexte soufi, l'islam ibadou manque de sens et est dénué de spiritualité. Le dualisme islam ibadou-soufi prend forme à partir des mosquées qui rendent compte de l'activité de formation, de contestation ibadou de l'islam des confréries locales et de l'État laïque.

13. La mosquée ibadou

La mosquée est, depuis ses origines médinoises, le centre de la vie musulmane. Il est vrai que, d'après un hadith, le Prophète aurait déclaré « la terre entière *masjid* (mosquée) », ce qui fait que le musulman peut prier partout avec quelques restrictions (le cimetière et la salle de toilettes). Mais, l'idée de mosquée renvoie *a priori* à un édifice conçu et réservé aux activités d'adoration et d'invocation islamiques de même qu'à la gouvernance de la cité et à la sacralisation des relations sociales.

En principe, l'islam sunnite ne reconnaît que celle de la Mecque comme mosquée sacrée (*masdjid al-haram*) ; celles de Médine et de Jérusalem sont les deux autres plus importantes. Mais, cela n'empêche pas que chaque lieu de culte musulman soit symboliquement un espace sacré car chacune des mosquées est symboliquement reliée à celle de la Mecque par la *qibla* (direction de la Kaaba).

Ensuite, l'usage d'une mosquée est encadré par des interdits. Comme l'écrit Martine Segalen, « *les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes sont celles auxquelles les interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières* [339]».

En outre, la mosquée est un élément par lequel les premiers musulmans ont voulu afficher et assumer une identité religieuse différente. Ainsi, elle se distinguera de l'église, de la synagogue, du temple zoroastrien et de tout autre lieu de prière par son architecture (à quelques exceptions près), son appellation, le type de culte qui y est rendu, les figurations, etc. Ce qui fait que son existence dans un lieu sert de repère spatial, d'adresse. Dans les pays où l'*adhan* (appel à la prière fait par le muezzin) est autorisé, tout le monde sait dans le quartier, ou le village la situation géographique de la mosquée par rapport à tel ou tel autre endroit. Le clocher joue le même rôle pour l'église. De même, dans un lieu où cohabitent différentes

[339] SEGALEN, Martine, *Rites et rituels contemporains*. Paris, Armand Colin, 2 éd., 2009, p. 13.

obédiences d'islam, on a tendance à rattacher la mosquée au groupe qui en est à l'origine ou au dogme qui y est en vigueur.

Ainsi, même si, en général, aucune interdiction n'empêche sa fréquentation par les musulmans d'un autre courant islamique, la mosquée devient l'élément au travers duquel on (se) définit le groupe. C'est pour cela qu'au Sénégal, on parle de mosquée ibadou tout comme d'autres sont dites mourides, tijanes, layènes, etc.

13.1. La mosquée : identité et repère spatial

Au Sénégal, on parle de *jakka* (petite mosquée) ou *joumah* (grande mosquée du vendredi) mouride, tijane, layène, qadir, ibadou, chiite, etc. Elle peut aussi porter l'ethnonyme du groupe social majoritaire qui y prie ou qui est à l'origine de son édification, comme les mosquées soninké, peul Fouta, toucouleur, etc.

À partir de son idéologie, il arrive que l'imam adresse, lors de son prône, des critiques aux autres obédiences. La plupart des incidents notés dans les mosquées au Sénégal sont relatifs aux réactions immédiates de fidèles qui se sentent critiqués par l'imam d'une autre obédience.

De même, pendant l'office, un fidèle d'une autre obédience peut recevoir des observations ou rappels à l'ordre, surtout sur la façon de prier, de le part de l'orant d'à côté (dans la rangée). Par exemple, lorsque les premiers ibadou ont commencé à prier les bras croisés (*qabd*), ils ont eu droit à des remarques, parfois à un rejet manifeste dans certaines mosquées où les gens prient les bras ballants (*sadl*). Nous avons cité plus haut le cas d'un orant qui a été bousculé par son voisin de même rangée parce qu'il faisait du *qabd* dans une mosquée mouride de la commune de Biscuiterie à Dakar. Cette situation semble avoir s'être atténuée si l'on en croit Talla Mb.

> « Moi j'ai commencé à faire le *qabd* et à dire *aamiin* à haute voix dans une mosquée dans les années 1973. Il y avait à l'époque une très petite minorité qui osait dire et faire cela. Aujourd'hui, même si le rejet des ibadou existe encore, les gens n'osent pas les critiquer ouvertement[340] ».

Le fait qu'une mosquée soit confondue à un groupe ethnoculturel n'est pas une spécificité sénégalaise malgré le compartimentage confrérique de l'islam local. Dans un hadith, Bukhâri traite de la question « Peut-on dire ''la mosquée des *beni* Un tel'' ? », en

[340] Entretien du 18 avril 2014 avec Talla Mb., école JIR Bilal, Thiès membre bureau national JIR.

rapportant que le Prophète lui-même avait désigné une mosquée comme étant celle des *beni* (famille) Zurayq lors d'une course de chevaux qu'il a lui-même organisée[341].

Même s'il semble plus critique à l'égard des confréries soufi, Saliou Dramé a, d'un certain côté, raison de dire que si au Sénégal on décline les mosquées en mouride, tijane, layène, qadir, c'est parce que « *chaque confrérie a établi ses propres* zikrs *collectifs qui sont souvent chantés des lieux de prière en l'occurrence les mosquées qui n'accueillent pas exclusivement les adeptes d'un même ordre. Ainsi, c'est le* zikr *de l'ordre dominant dans la mosquée qui y est entonné*[342] ». Si chaque mosquée est rattachée à tel ordre en fonction du type de *dhikr*, on sous-entend alors que celles où il ne se chante jamais de *dhikr,* mieux, celles où on en fait ouvertement la critique, soient cataloguées de mosquées ibadou. Néanmoins, à l'exception des *zawiyas*, il n'y a pas de devanture de mosquée estampillée tijane, mouride, layène, etc.

De même, d'un point de vue architectural et de l'art décoratif, peu de détails permettent de rattacher telle mosquée à tel groupe puisque toutes les obédiences respectent l'interdiction des figurations anthropomorphes ou zoomorphes. Cependant, par le nom du calife qui lui est parfois donné, ou à partir de ressemblances architecturales, on peut penser que telle mosquée est tijane parce qu'elle est copiée sur le modèle de Fez au Maroc alors que telle autre est mouride puisqu'elle ressemble à la grande mosquée de Touba.

Ainsi, par le fait qu'on la rapporte à tel ou tel autre groupe, la mosquée constitue un point de repérage dans le milieu. Dans l'optique de recueillir des données sur les représentations concernant les ibadou, l'une des premières questions que nous posions aux personnes rencontrées au hasard était : « *existe-t-il une mosquée ibadou chez vous ?* ». Nous ne nous attendions pas à ce que tout le monde puisse répondre à cette interrogation tout précisant l'emplacement de la mosquée ibadou pour les villes ou quartiers qui en disposent. Mais, la tendance a été de systématiquement nous répondre par un « *oui, elle est à tel endroit, ou à côté de…* ».

> « Oui, il y a une mosquée ibadou dans le quartier SERAS. Elle est nouvelle car elle n'a pas dix ans d'existence. Mais il n'y a pas beaucoup d'ibadou à Mbacké. À Touba et Mbacké, les musulmans sont presque tous mourides et croient en Khadimou Rassoul [autre surnom d'Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie]. À part Allah et son Messager, nous les mourides, nous vivons dans

[341] *Le Sahîh d'al-Bukhâry*. Trad. Ahmed Harkat, vol. 1, Al-Maktaba Al-A'sriggah, Beyrouth, 2003, p. 312.
[342] Saliou Dramé, *Op.cit*, 2011, p.151.

l'espoir que Khadimou Rassoul ne nous laissera jamais tomber. Il sera là le jour du jugement dernier pour nous sauver. […] Les ibadou eux, ne croient pas à nos *serigne* [*cheikhs*, marabouts, guides]. Ils n'ont pas de *serigne*. Ils sont vraiment égarés (*reur*). […] Je ne prie pas dans une mosquée ibadou. Je suis mouride donc mon imam doit être mouride comme moi ; sauf si je vais dans une localité où il n'y a pas de mourides [343]».

Donc, contrairement à ce que pourrait laisser penser leur faible importance numérique, l'emplacement des mosquées ibadou est bien connu des habitants de chaque ville ou quartier où elles existent. Au-delà du fait qu'elles sont les seules où ne sont jamais célébrés les *gamou* (*mawlid)* et, où sont interdits les *dhikr* à la façon soufi, le fait qu'elles soient connues de tous tient aux tensions qu'elles cristallisent parfois, aux façons de paraître des ibadou et aux représentations qu'on se fait d'eux.

13.2. Mosquées ibadou et villes saintes des confréries soufi

Le compartimentage confrérique, une des caractéristiques de l'islam au Sénégal, s'organise autour de villes saintes dont Cambérène-Yoff, Touba, Tivaoune, Ndiassane, Médina Gounass, Taïba Niassène, Médina Baye, etc. De chacune de ces cités religieuses, souvent fondée par le *cheikh* à l'origine de la confrérie (ou de la branche locale), se diffuse l'image d'une ville sainte qui doit tout à la *baraka* du cheikh dont la descendance assure la continuité de l'œuvre de gouvernance et de guidance de la foi des adeptes. La ville est organisée autour d'une grande mosquée à côté de laquelle se trouve bien souvent le mausolée du *cheikh* fondateur, objet de visites (*ziara*) ou de pèlerinages, comme s'il devait témoigner de son éternelle présence sur les lieux.

Dès lors, tout l'espace de la ville sainte est représenté comme une propriété du cheikh dans laquelle ne doivent habiter que les disciples afin que les règles et normes sociales y soient conformes à ses enseignements. D'où, bien souvent, l'interdiction tacite ou formelle faite aux adeptes des autres religions et, même parfois, à ceux des autres courants de l'islam d'y construire leurs lieux de culte. En fait, dans chacun de ces lieux se produisent des représentations d'islam qui se nourrissent de la compréhension qu'ont les fidèles de la Voie

[343] Propos de Khadim, rencontré le 19 avril 2014 à Mbacké. C'est le conducteur de taxi qui m'a pris de la gare routière de la ville à l'auberge alors que j'arrivais d'une autre ville, Diourbel. Mbacké forme avec Touba, l'épicentre de la puissante confrérie soufi des Mourides.

initiatique indiquée par le *cheikh* et, en générale, considérée comme l'un des meilleurs chemins, sinon l'unique, pour « voir la face d'Allah ».

Cette situation est l'une des raisons du fort intérêt que nous avons accordé à trois des différentes villes saintes. Touba et Tivaoune nous ont paru très propices à l'enquête ethnographique sur le fait ibadou non pas parce qu'il y aurait un nombre plus important d'ibadou mais, parce que, de ces villes des *tarîqa* dépendent, ne serait-ce qu'en partie, les relations soufi-ibadou et les rapports interconfrériques.

En outre, les villes des layènes (Cambérène-Yoff) sont, quant à elles, différentes des deux précédentes par le fait qu'elle sont dans l'agglomération dakaroise et la confrérie a une audience limitée hors de la région de Dakar tout comme Ndiassane pour les qadirs.

Dans les deux villes saintes de Touba et Tivaoune en perpétuelle lutte d'influence et rivalité pour le monopole de la sainteté, les ibadou sont connus des habitants et des différents *cheikhs* et califes dont l'attitude à leur égard se lit dans l'acceptation ou le refus d'y admettre toute mosquée qui aurait des orientations islamiques assimilées au phénomène ibadou.

Ainsi, aux questions « *est-ce qu'il y a des ibadou dans ce lieu ? Ou, existe-t-il une mosquée ibadou dans votre ville sainte* ?», les réponses semblent refléter les représentations qu'on s'y fait de la ville sainte et des ibadou. À Tivaoune, nos informateurs nous ont confirmé la présence d'ibadou et l'existence de leur mosquée dans la ville. Abdou, l'un de nos deux guides nous a conduit au quartier Tamba, à la périphérie de la ville, où se trouve leur sobre et petite mosquée. L'une des figures à l'origine du lieu de culte est un natif de Tivaoune, dont le père était proche du défunt calife général Abdou Aziz Sy « *dabakh* » à tel point qu'il a fait de son fils son homonyme.

Mais à Touba, à l'exception d'un seul informateur, les personnes rencontrées et interrogées ont nié la présence d'ibadou dans la cité sainte des Mourides et ont été catégoriques à l'idée qu'il puisse y avoir leur mosquée. L'argument souvent servi est que « cheikh Ahmadou Bamba a décrété que Touba est un *daara* (école coranique de la *tarîqa*) et que toute maison et mosquée qui y seront bâties sont des *daara* ». Cela veut dire que, hormis l'interdiction des religions non musulmanes (chrétienne), toute autre obédience d'islam, confrérique ou ibadou, n'y est admissible que lorsqu'elle se fait discrète et accommodante.

Cette situation conduit à tirer quelques réflexions toutes relatives au statut et à la conception de la ville sainte dans les sociétés musulmanes. La première concerne la négation de la présence ibadou dans la ville de Touba alors qu'un centre islamique, le *markaz* (centre) Cheikh Abdoul Khadre Mbacké, dirigé par *serigne* Djily Mbacké, y dispense des enseignements similaires aux programmes des établissements ibadou et, qu'aux alentours de

la grande mosquée, quelques femmes de commerçants (en majorité d'origine guinéenne) étaient vêtues de *hijab* ; vêtement qui font appeler ibadou toute femme qui le porte. En fait, soit on ferme les yeux sur l'existence du centre puisqu'il a été fondé et est dirigé par des « Mbacké Mbacké » (ainsi nomme-t-on la descendance du *cheikh* fondateur Ahmadou Bamba) et que les femmes voilées qui se trouvent aux alentours de la grande mosquée sont considérées comme étrangères à la cité; soit les représentations qu'on se fait de la cité d'Ahmadou Bamba empêchent de s'imaginer qu'une autre obédience islamique puisse perturber l'identité religieuse de la ville sauf lorsqu'elle est ouvertement critique à l'égard de la mouridiyya.

> « Cette ville existe grâce à cheikh Ahmadou Bamba. C'est la maison du cheikh qui a travaillé toute sa vie pour Dieu. Ce lieu est une ville sainte où se répand la *baraka* de Cheikhoul Khadim [un autre surnom d'Ahmadou Bamba]. Nous ses taalibes, nous suivons ses enseignements et travaillons à perpétuer son œuvre sous la bénédiction du calife actuel *cheikh* Sidi Mokhtar Mbacké que Dieu lui donne longue vie et santé. Quiconque vient ici pour saboter et combattre l'œuvre du cheikh échouera, peu importe qu'il soit ibadou ou autre chose[344] ».

Toutes les personnes rencontrées à Touba ont essayé de nous persuader qu'il ne peut y avoir de mosquée ibadou dans cette ville sainte des Mourides. Pourtant, après notre retour de terrain, un grave incident eut lieu en novembre 2015 entre des taalibes mourides et des présumés ibadou du centre islamique de *serigne* Djily Mbacké. L'incident s'est produit à quelques jours du plus grand pèlerinage annuel effectué dans la ville de Touba appelé *magal* (litt. du wolof, « magnifier ») pour commémorer le départ en exil au Gabon du fondateur de la confrérie.

Cette mosquée sise au quartier Nguélémou de Touba Ndamatou suscitait depuis longtemps une certaine colère des populations hostiles aux pratiques d'islam qui y sont admises et à la présumée interdiction, par les responsables de ce lieu de culte, de toute pratique mouride dont les *dhikrs* ou poèmes du *cheikh* appelés *Khassidas*. En fait, alors que le calife général demande une grande opération de nettoiement de la ville en vue du *magal* prévu le 1 décembre 2015, les responsables de la mosquée accusés d'être des ibadou (déguisés en Mourides) ont choisi de faire du *tafsir al-qur'an* (interprétation du coran). Ce qui veut dire

[344] Entretien du 21 avril 2014 avec Modou Anta D., à Touba grande mosquée.

qu'ils « réquisitionnent » une partie des populations du quartier qui doivent participer aux travaux d'assainissement de la ville.

L'occasion est saisie par les jeunes pour arracher les bâches installées à l'extérieur de la mosquée après avoir dispersé l'assistance par des jets de pierres[345]. Les occupants ont dû leur salut à l'intervention des forces de police et à l'appel au calme de certains dignitaires mourides de la ville sainte dont le calife général. L'affaire avait été conclue sur les directives du calife général des Mourides Cheikh Sidi Mokhtar Mbacké avec un engagement des responsables de la mosquée et du centre islamique, par la voix de *serigne* Ibrahima Mbacké, à intégrer la dimension mouride dans leurs programmes d'enseignement et de formation de l'internat et de l'école coranique mais aussi dans les activités de la mosquée[346].

À Tivaoune, il n'y a jamais eu, à notre connaissance, d'affrontements d'une telle ampleur entre disciples tijanes et ibadou. Toutefois, les discours parfois très critiques à l'égard des confréries soufi produisent des tensions surtout parce qu'ils viennent de personnes qui ont fait une partie de leurs études dans les *daaras* (écoles coraniques traditionnelles) auprès des cheikhs locaux avant d'aller dans les pays du Golfe d'où ils sont revenus avec d'autres orientations de l'islam.

> « Dès fois, on voit une mosquée dite *ibadou rahmane*, cela est l'une des spécificités du Sénégal, c'est notre culture. Il y a aussi des mosquées mourides, tijans, qadirs. Cela signifie que chacune de ces mosquées est gérée par le groupe désigné. Mais « *wa anal masaji da lilalhi* », toutes les mosquées appartiennent à Allah. On peut identifier la mosquée à travers ceux qui ont en charge sa gestion. D'où les appellations mosquée ibadou. Ici à Tivaoune, elle se trouve derrière le quartier Tamba. Mais tous ceux qui ont étudié l'arabe savent que toutes les mosquées appartiennent à Allah. La mosquée ibadou de Tivaoune n'a pas plus de deux ans d'existence. C'est Abdou Aziz Cissé qui est l'amîr de la mosquée ibadou de Tivaoune. Il est membre de la Jama'atou ibadou rahmane. Les Ibadou ont beaucoup d'associations. Les premiers arabisants dont Bamba Ndiaye du Djolof, Sidi Khali Lo, Serigne Babou de Mbour, inspecteur d'arabe, sont les leaders des Ibadou. Ils se relayent à l'*imara* de l'association. Abdou

[345] Voir http://www.pressafrik.com/Discours-pro-salafistes-et-anti-mouride-les-populations-ferment-une-mosquee-a-Touba_a143143.html ; http://www.dakaractu.com/TOUBA-Une-mosquee-fermee-par-les-populations-pour-discours-pro-salafiste-et-anti-mouride-video_a101071.html. Consultés le 22 mai 2016.

[346] Vidéo à suivre sur https://www.youtube.com/watch?v=EtpHS6kTasA. La rencontre a eu lieu à l'intérieur même du centre d'éducation islamique ouvert en 1996 et appelé par Serigne Djily Mbacké, *markaz* (centre) Cheikh Abdoul Khadre Mbacké. On y voit les jeunes filles toutes voilées avec un foulard vert. Consultée le 27 mai 2016.

> Aziz Cissé, lui, est un natif de Tivaoune. Il est l'homonyme du calife Abdou Aziz Sy « *dabakh* ». J'ai été en même temps que lui au *daara*. Tout ce qu'il faut étudier dans les livres de nos illustres guides, il l'a fait ici. Pendant le ramadan, il venait à la *zawiya* pour écouter le *tafsir al-Qur'an* d'Abdou Aziz Sy. Après avoir obtenu une bourse, il est parti d'ici pour l'Arabie Saoudite. À son retour, il a commencé à renier tout ce qui existe ici. […] Il est reparti en vacances en Arabie Saoudite. A son retour, il a intégralement renié tout ce que Mawdo Malick Sy a écrit et tout ce qui se fait à Tivaoune. Il ne nous fréquente plus en matière de religion. Il est avec d'autres personnes et dans d'autres structures qui sont plus radicales que les ibadou rahmane. Il est devenu wahhabite c'est-à-dire les disciples de Abd al-Wahhab et Nasr al-din al-Bani. […] Ils ont des rencontres régulières entre eux. Les Wahhabi ont leurs propres mosquées fêtent les *aïds* entre eux. Chaque fois que l'un d'eux a un baptême la communauté vient s'en occuper. Malgré tout, je reconnais que Dabakh Cissé a beaucoup de connaissances. Il a fait des études poussées. Il a étudié surtout ici dans le *daara*. Néanmoins, ici à Tivaoune, il n'y a pas beaucoup de personnes de son genre dans leur structure wahhabi. À part lui, on ne voit que des femmes et des francisants. Il y a parmi eux des gens de l'administration sénégalaise affectés à Tivaoune. Au total, ils ne font peut-être pas dix personnes dans leur structure[347] ».

La présence d'une mosquée ibadou à Tivouane ne semble pas affecter les représentations que notre interlocuteur se fait de cette ville sainte. On se rend compte qu'il cache mal sa frustration de voir un des leurs « renier » sa confrérie à son retour d'Arabie Saoudite. Son statut de maître coranique pourrait expliquer cette posture d'ouverture qu'il base sur l'idée que toutes les mosquées appartiennent à Allah.

De ces situations, nous retiendrons qu'à Touba il y a un rejet manifeste de toute implantation du phénomène ibadou. La ville sainte mouride dispose d'un arrière-pays où elle refoule ceux qui veulent prêcher ouvertement un autre islam, une autre religion, ou s'adonner à la « bonne vie » (fumer, rapports sexuels hors mariage, etc.) comme le décrit Amar Samb lorsqu'il dit « *on s'adonne à la débauche à Mbacké pour se purifier à Touba* »[348]. C'est la ville où les familles de Touba qui le veulent, envoient leurs enfants dans l'éducation

[347] Entretien groupé du 23 avril 2014, parvis de la *zawiya* Babacar Sy de Tivaoune.
[348] Amar Samb, *Op.cit*. 1969, p. 742.

nationale[349]. Mbacké est donc la ville où il est possible de prêcher un islam différent comme dans le centre islamique Malick ibn Anas financé par le fonds koweïtien « Zakat House Senegal » et dont l'imam Ousmane G. est proche de l'association al-Fallah et du directeur de la Faculté des Sciences Islamiques de Pikine, Ahmad Lo. Ce centre, tout comme la mosquée de Tivaoune sont situés dans l'extrême périphérie des villes. Ce qui nous a conduit à réfléchir sur la « périphéricité » des lieux de culte ibadou en contexte de ville sainte car, même si Mbacké est la « ville des mondanités », il n'empêche qu'elle est dans un bastion mouride où plane l'ombre de Touba. Ces situations géographiques des mosquées et centres islamiques ibadou en contexte de cité religieuse pourraient se lire de trois manières : soit il s'agit d'un désir de se faire discret, compte tenu des rapports de force inégaux, soit ce sont les villes saintes qui ont refusé d'admettre la dissidence ibadou en leur sein puisqu'il ne peut y avoir de place à « l'hérésie » et au « blasphème » dans une ville sainte, ou encore soit c'est une volonté des ibadou de s'éloigner des centres de villes symboles des « innovations blâmables » en islam (*bida* et *chirk*). Pour Ousmane G., imam et enseignant dans le centre islamique situé à la périphérie de la ville de Mbacké :

> « Les ibadou sont des sénégalais qui vivent leur foi islamique. Les premiers ibadou sont des sénégalais qui ont obtenu des bourses d'étude dans les pays arabes. Ils ont accumulé du savoir dans des domaines religieux et autres. De retour au Sénégal, ils ont voulu continuer à vivre l'islam tel qu'ils l'ont vu dans les pays arabes. Ils ont donc pris des distances spirituelles avec la majorité des Sénégalais affiliée aux confréries. Cela a été mal vu par les Sénégalais qui les qualifient d'ibadou avec une connotation négative. […] Je ne peux pas parler de marginalisation. Je pense que les Sénégalais nous perçoivent parfois mal c'est la faute, en partie, à la démarche des premiers *Sunni*. Quand ils sont rentrés des pays arabes, ils ont commencé à critiquer vertement ce qui se fait ici alors qu'ils devaient négocier avec les *tarîqa* qui, quoiqu'on dise, ont joué un rôle très important dans la diffusion de l'islam dans ce pays. En plus, nous avons tous des proches qui sont affiliés à des marabouts. Je pense que l'éducation reçue dans les *daara* a façonné le sénégalais actuel et c'est par la même démarche

[349] Il n'y a pas d'écoles laïques de l'État du Sénégal dans la ville et il y est interdit de fumer de la cigarette, etc.

pédagogique qu'il faut fabriquer un autre musulman sénégalais, un *sunni*. On ne peut pas changer la société en se coupant d'elle […][350] ».

Même s'il ne le dit pas explicitement, il ressort de ces propos que la présence des centres de la *da'wa as-salafiya* dans la périphérie des villes saintes est une forme de négociation et une stratégie qui vise à susciter une tolérance de la part des habitants. Il ne s'agit pas pour les ibadou de rentrer dans la confrontation ouverte avec ces hauts lieux de production et de diffusion de l'islam soufi mais de travailler de façon à transformer les pratiques soufi par l'éducation et la formation de jeunes issus des cercles confrériques. Il n'est pas non plus question de participer activement aux cérémonies qu'ils considèrent blasphématoires ou hérétiques sauf s'ils sont sollicités pour animer des conférences sur des thématiques islamiques qu'ils s'efforceront d'appréhender suivant leur vision de l'islam.

13.3. Place de la mosquée dans la *da'wa* ibadou au Sénégal

La mosquée est, faut-il le rappeler, le lieu d'où s'élèvent les prières collectives adressées à Allah. C'est un espace d'invocations et de méditations. Dans l'islam soufi, ces deux dimensions occupent une place structurante comme nous l'évoquions au sujet des pratiques de *dhikr* et de leurs implications. Dans le contexte ibadou, cependant, elles sont reléguées au second plan sinon totalement rejetées au nom de la « purification » des croyances et pratiques religieuses. Pour les ibadou, au-delà d'un lieu de prière, la mosquée est la tribune de l'activité de prêche, du discours sur le monde et un cadre de formation et d'encadrement du militantisme en faveur de la « sunna authentique ».

En effet, leur l'appel à la conversion (*da'wa*), interprété en injonction à un retour stricte aux principes du coran et de la sunna, se déploie depuis les mosquées. Dès lors que le lieu de culte devient un dispositif clé dans cette *da'wa*, il n'est pas étonnant que les associations d'islam ibadou en construisent à la hauteur de leurs propres moyens et capacités de mobilisation de fonds et de captage des ressources provenant des pays arabes, africains ou occidentaux[351].

[350] Entretien du 20 avril 2014 avec imam Ousmane G., au centre islamique Malick ibn Anas de Mbacké.

[351] On a tendance à ne retenir que les pays du Golfe comme bailleurs de fonds des organisations d'islam non ou anti soufi or en y regardant de près, on se rend vite compte qu'il s'agit là d'une lecture très réductrice de la situation. Il existe, hors pays du Golfe, de nombreuses organisations partenaires de celles qui œuvrent en Afrique pour la diffusion de la salafiyya. C'est le cas de MaDE basée en Île-de-France finance des projets islamiques dans certains villages du Sénégal Making a Difference in Education (MaDE) est basée à Issy-les-Moulineaux (en France) finance des constructions d'écoles de la dawa et des internats avec vergers comme c'est le cas à Ngabou à quelques Km de la ville sainte de Touba. https://www.made-ngabou.com/about_us. Consulté le 6 octobre 2016.

Même s'il n'y a pas de statistiques officielles sur les financements de associations ibadou, il est évident que nombre d'entre elles reçoivent des aides en provenance d'organisations ou de ressortissants de pays étrangers[352]. Par exemple, excepté une enveloppe de 15-20 millions reçue une fois via la Banque Islamique de Développement, la JIR affirme n'avoir jamais rien obtenu de l'extérieur pour constituer son budget annuel de 20 millions de Fcfa (environ 40.000 €)[353].

Quels que soient les moyens dont elles disposent, toutes les organisations de l'islam ibadou construisent des mosquées dans le pays et investissent dans la formation de prédicateurs. Chacune d'elles a un certain nombre de mosquées souvent attenantes à des complexes éducatifs. Par exemple, la JIR affirme disposer de 15 mosquées rien qu'à Dakar[354] pour répondre au second volet de ses préoccupations dites les « 3M » : *madrassa* (école), *masdjid* (mosquée), *moudjtama'* (société)[355]. Al Fallah déclare, de son côté, avoir construit, au Sénégal, une centaine de mosquées, qui, avec leurs 115 établissements scolaires visent à honorer leurs objectifs de :

> « Prêcher un islam purifié de tout syncrétisme. Inciter les musulmans à une foi sincère par l'élimination de toutes formes d'innovations étrangères à la pratique de l'islam. Libérer les musulmans de la sclérose spirituelle qui s'est installée dans l'esprit d'un certain nombre d'entre eux pendant les périodes de décadence et de colonialisme. Lutter contre l'ignorance, le fanatisme et l'imitation servile. Œuvrer à l'avènement d'une société musulmane de justice, de solidarité et de tolérance[356] ».

Il arrive que des ibadou non affiliés aux organisations légalement constituées fassent bâtir des mosquées sur fonds propres (cotisations) ou avec les soutiens de divers contributeurs. Les différentes mosquées des ibadou cohabitent donc avec celles de l'islam confrérique soufi même si cette coexistence est complexe dans les villes saintes où, comme l'avons évoqué, elles sont soit interdites, « périphérisées » ou réduites à la discrétion. Compte tenu de l'urgence de la *da'wa* et des moyens conséquents qu'exige la construction d'une

[352] DIÈYE, Mouhamed Moustapha évoque la difficulté voire l'impossibilité d'accès à l'information concernant le nombre exact d'adhérents de chacune des associations et leur état financière. *L'islamisme au Sénégal : crise de société et/ou dynamisme de l'islam*. Thèse d'Anthropologie soutenue à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, année académique 1995-1996. p.137.
[353] Abdoulaye L., entretien du 14 avril 2014 à Rufisque.
[354] Entretien du 14 avril 2014 avec Abdoulaye L. et Moussa D. à Rufisque.
[355] Voir sur le site de l'association http://www.jironline.org/education/culture. Consulté le 6 octobre 2016.
[356] Voir document de présentation de l'association en ligne sur http://www.alfalah-sn.org/spip/IMG/pdf_Presentation_AL_FALAH.pdf. Consulté le 6 octobre 2016.

mosquée, des militants ibadou aptes à être imams travaillent à occuper cette fonction (souvent, à tour de rôle avec des imams soufi) dans des lieux de culte qui ne sont pas érigés par leurs mouvements. Pour Abdoulaye L., « *(…) il y en a plusieurs dans le pays qui ne sont pas nos mosquées mais dont les imams sont des membres de la Jama'a* [357]».

Toutes ces constructions de mosquées et les stratégies ibadou pour occuper la fonction d'imam au-delà de leurs lieux de culte permettent de dire que la direction d'une mosquée et surtout celle des prières est un enjeu de taille dans cette rivalité pour le monopole du discours (pouvoir) sur la transcendance ; l'imam étant symboliquement le détenteur du pouvoir religieux et le possesseur d'un statut social distingué[358].

Ce genre d'attitude se rencontre chez certains taalibes de telle ou telle autre confrérie soufi qui refusent de se laisser diriger par un imam ibadou puisqu'il est, pour eux, ignorant ou blasphémateur de par son rejet des *tarîqa*. Ces situations rendent compte de différentes conceptions de la mosquée dont celles des ibadou.

13.4. Conception ibadou de la mosquée

La conception de la mosquée est étroitement liée au rapport du musulman à la transcendance. Étant donné qu'elle renvoie à l'existence d'Allah, chaque musulman se la représente selon l'image qu'il a de Dieu. Ainsi, lorsqu'il se l'imagine comme le pôle essentiel de la mansuétude, il voit la mosquée comme leur lieu de « rencontre ». Au contraire, quand il voit en Dieu une entité suprême moins orientée vers le pardon et plus portée vers une inévitable et impitoyable justice, il est plus enclin à considérer la mosquée comme un lieu frappé de nombreux interdits.

Dans le premier cas, le musulman célèbre Dieu, le chante et danse en faisant recours à certaines formules comme les *dhikr* pour rentrer dans une forme d'intimité (d'amitié) avec Lui dans le lieu de culte. Il s'agit là d'une vision de la mosquée comme lieu de « fête religieuse » avec des pratiques constitutives, selon Malek Chebel, de « *l'axe principal de*

[357] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque.

[358] Au fur et à mesure que se structure et s'affirme l'islam ibadou, un certain nombre d'incidents défraient la chronique dans certaines mosquées du pays où, des affrontements parfois violents, sont notés entre partisans de tel imam d'une confrérie soufi et ceux d'un imam ibadou. Ainsi, en septembre 2016, il y a eu une vingtaine de blessés entre Tidianes et Ibadou dans le sud du Sénégal dans la région de Kolda pour le contrôle de la charge d'imam. En fait, des principes ibadou parfois ouvertement hostiles à certaines pratiques rituelles soufi, comme les dhikr soufi, l'usage de chapelets, les références etc., expliquent les rivalités et parfois les rixes sanglantes entre les différentes tendances pour le contrôle des mosquées et de la direction des prières. Pour plus de détails sur l'incident, cf. http://www.enqueteplus.com/content/velingara-affrontements-entre-communautes-tidiane-et-ibadou-l%E2%80%99islam-meurtri-%C3%A0-sinthiang-saby. Consulté le 7 octobre 2016.

toute Voie mystique (soufisme) »[359]. La mosquée devient un espace purifié (interdits canoniques respectés) où s'exprime la joie de pure et intense adoration et exaltation de Dieu, et non un lieu de crainte. C'est donc le cadre idéal pour Lui parler, comme s'il y était physiquement, et pour en chanter ses louanges en faisant corps avec Lui tout en Lui confiant toutes les préoccupations de la vie. Dans ce contexte, le fidèle peut associer les saints (dont parfois les mausolées sont en annexe de la mosquée) au travers de leurs poèmes pour célébrer Dieu et le Prophète afin de faire tomber plus de baraka et de protection sur l'assemblée et la communauté.

Dans le second cas, la conception ibadou consiste à bannir de la mosquée toute pratique considérée comme une innovation religieuse. En y interdisant les pratiques de *dhikr* chantés au profit du *tajwid* (rarement des *anachîd*), les ibadou font d'elle un espace de prières canoniques et de discours intellectuels sur l'islam et sur le monde. La dimension spirituelle disparait, notamment celle qui découle du sentiment d'avoir vu « la face de Dieu » ou d'être entré en contact avec l'Être suprême, clément et miséricordieux. En milieu ibadou, une observation basique peut permettre de voir ce que Mehdi Nabt écrit au sujet des réformistes en Algérie, c'est-à-dire « *l'abolition des rituels mystiques et (…) la mise à contribution active des écoliers aux rituels canoniques formels* [360]». Dans une telle perspective, la mosquée est un prolongement, en certains points, de la *madrassa* puisqu'il s'y développe un discours rationnel sur l'islam au détriment de pratiques de *dikhr*. On pourrait dire que la logique ibadou consiste à bannir des croyances des orants toute idée ou chose qui pourrait laisser croire à une présence (que la méditation est apte à bricoler et à rendre effective) de Dieu dans la mosquée malgré les versets ou hadiths qui disent que c'est le lieu préféré d'Allah[361]. Elle apparaît donc comme un espace « purifié » pour abriter les prières canoniques adressées exclusivement à Allah et non comme un lieu d'où on parle avec Lui.

Les ibadou, en l'occurrence ceux qui se font appeler *ahlul sunna* (gens de la sunna) considèrent celui qui prétend voir Dieu, l'approcher encore rentrer en fusion avec Lui comme égaré par *Iblis*. L'imam Oumar S. est persuadé que le détournement des formules ou pratiques de *dhikr* peut conduire à voir des entités qui se font passer pour Dieu alors que c'est Satan. Et, comme nul n'a jamais vu Dieu, le pratiquant du *dhikr* peut penser l'avoir vu[362]. Pour Mohammed M. S. interrogé par Abdourahmane Seck, « *parce qu'elles [les personnes] s'adonnent à des pratiques non conformes, elles attirent par la même occasion Satan qui,*

[359] CHEBEL, Malek, *Op.cit*. p. 395.
[360] NABTI, Mehdi, *Op.cit*. p.141.
[361] Par exemple, voir les sourates 72 : 8 et 2 : 114, etc.
[362] Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée du campus social de l'UCAD.

pour mieux les fourvoyer, leur fait voir et ressentir concrètement des tas de choses qui passent, pour elles, pour des kemtaan (miracles, en wolof)[363] ».

Dans la mosquée ibadou, l'orant doit s'efforcer d'établir et de maintenir une distance avec Dieu même s'il se trouve dans la « maison » d'Allah. Il peut Lui confier ses préoccupations par des *dou'a* (suppliques) sans insister. Car, en tant que pôle de l'ubiquité, Dieu voit tout et entend tout. Passer des heures ou des nuits à faire des *dhikr* à la façon soufi, c'est comme exiger de Lui des réponses immédiates ou en arracher quelques-unes or Lui seul possède l'autorité et le pouvoir exclusif d'accorder ses faveurs ou de les refuser à qui Il veut.

13.5. Figures de l'imam et du *ma'moun* chez les ibadou

L'importance de la mosquée dans la *da'wa* explique, comme déjà évoqué, tout l'effort des ibadou pour la construction de lieux de culte sur fonds propres ou avec l'aide de riches donateurs du Golfe ou de Sénégalais vivant dans le pays ou à l'extérieur. Dans ces structures bâties pour servir le « travail islamique », ils assurent sans aucun doute la fonction d'imam. Il nous parait utile d'interroger les conditions qui y président à leurs choix comme imams dans la mesure où ils le sont aussi hors de leurs propres lieux de culte.

Tout d'abord, rappelons que les ibadou se réclament « partisans de la sunna authentique » et, ce faisant, prennent le Prophète comme modèle à copier en toute chose et en tout lieu. Ils se basent sur des textes dits authentiques (*sahîh*) qui racontent les gestes, dires, silences et attitudes de Mouhammad selon les situations qui se présentaient à lui et à ses compagnons. Puisqu'il a été le premier imam de l'islam, l'exercice de cette charge est symboliquement une manière de rentrer dans l'expérience prophétique, au-delà d'une simple perpétuation d'un geste rituel.

En revanche, d'après les règles du droit musulman qui encadrent la fonction, le directeur de culte islamique doit remplir plusieurs critères en rapport avec le sexe (être homme), le statut matrimonial (être marié et viril), la pureté rituelle, l'intégrité physique (ne pas être borgne), la santé mentale, le niveau de savoirs d'islam et les valeurs éthico-morales ; bref, toutes les qualités qui le rapprochent des représentations qu'on a de Mohammad[364].

[363] SECK, Abdourahmane, *La question musulmane au Sénégal : essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité.* Paris, Karthala, 2010, p. 157.

[364] La fonction d'imam n'est pas héréditaire chez les ibadou, contrairement à sa transmission de père en fils ou au sein de la famille dans certaines mosquées de l'islam soufi. En outre, en dehors des critères concernant la personne en question, le choix de l'imam doit se faire dans la proximité étant donné qu'il doit avoir sa demeure pas très loin de la mosquée de façon être toujours présent et ponctuel.

Par le fait que les ibadou ont tendance à s'afficher en bons musulmans par le paraître (vêtement et marquage religieux du corps), le langage (usage de termes coraniques et arabes dans les échanges), le rapport aux pratiques canoniques (application rigoureuse des préceptes) mais aussi par le biais des savoirs islamiques, ils peuvent être vus comme de potentiels imams et choisis, par voie de conséquence dès lors qu'ils se font discrets sur les sujets qui les opposent au soufisme. C'est le cas dans les quartiers moins marqués par le contrôle et la pression des confréries soufi. Étant donné que la JIR recommande à ses membres la modération de leurs critiques à l'égard des Soufi, il n'est pas étonnant que de nombreux imams de mosquées non ibadou soient issus de ses rangs. Les membres d'associations ou de mouvements tels que l'AEMUD, al Fallah, Daroul Istikhama, etc., plus ouvertement critiques peuvent être moins acceptés comme imams à cause de leur rejet de la *maslaha* (intérêt général, consensus).

En fait, dans un contexte musulman où l'écrasante majorité des fidèles ne sait pas lire l'arabe et n'a de connaissances d'islam que les formules et gestes nécessaires pour les prières canoniques, être ibadou peut constituer un atout pour se voir confier la fonction d'imam et, le test commence par l'animation de conférences islamiques dans le quartier. Nous faisions remarquer plus haut que devenir ibadou était une forme de conversion dans la mesure où, en général, celui qui le devient change radicalement son comportement social et religieux en s'orientant résolument vers l'islam et les études islamiques au travers des *oustaz* du quartier.

Si la charge d'imam est très déterminante dans la *da'wa*, l'absence de *ma'moun* est caractéristique de la mosquée ibadou. En fait, lors des cinq prières collectives et de celles des principales fêtes musulmanes, trois voix se font traditionnellement entendre depuis les mosquées au Sénégal. Il s'agit de celles du muezzin, de l'imam et du *ma'moun*. La première voix qui se diffuse et domine l'espace sonore du village ou du quartier est celle du muezzin qui fait l'appel à la prière (*adhan*). Antérieurement à l'usage des haut-parleurs, il devait, du haut du minaret ou de la cour de la mosquée, compter uniquement sur ses performances vocales.[365]. Une fois les fidèles rassemblés, l'imam dirige la prière du prône (*houtba*, pour la grande prière de vendredi ou des deux *aïds*) au salut final (*salam*). Il est accompagné ou assisté par une troisième voix qui est celle du *ma'moun*. C'est ce troisième acteur qui nous

[365] Il se bouche les oreilles non pas pour se constituer une caisse de résonnance mais pour se protéger des effets négatifs de sa voix sur ses tympans. L'appel à la prière annonce le moment où il faut rentrer dans un temps sacré qui exige des musulmans l'arrêt de toutes les activités quotidiennes de la vie profane. La voix du muezzin constitue donc un repère dans le temps religieux mais aussi un témoin de la présence de l'islam dans la ville, le quartier ou le village. Dans de nombreux pays où l'islam est très minoritaire et où la question de la place du religieux dans l'espace publique est conflictuelle, l'appel à la prière n'est pas effectué. Il appartient au musulman de trouver d'autres moyens pour se rappeler les horaires de prière.

intéresse non pas parce qu'il jouerait un rôle prépondérant sur les deux premiers, mais parce que sa présence est perçue différemment selon qu'on est en contexte soufi ou ibadou.

En effet, le *ma'moun* est un personnage important de la direction des prières collectives chez les Soufi au Sénégal. Placé juste derrière l'imam, il lui revient de dire « *soubhânallâh* ! » (Gloire à Allah !) lorsque celui-ci fait une erreur par omission ou rajoute de formules ou gestes qui pourraient invalider la prière (par exemple, l'oubli de la *fatiha*).

Ainsi, en tant que « superviseur » du bon déroulement du rituel canonique, lorsqu'il dit « Gloire à Allah », l'imam est censé comprendre automatiquement et s'attèle à une rectification. Au-delà de ce rôle fort important de veille ou de contrôle, le *ma'moun* est une sorte de porte-voix dans la mesure où il répète à voix haute certaines formules que l'imam prononce à voix basse et que l'assemblée doit reprendre à haute voix ou en murmures notamment *Allâhou Akbar* (*takbir*, Allah est plus grand), *sami'Allahou liman Hamidah* (qu'Allah exhausse celui qui le loue), *Rabbanâ wa lakal-hamd* (Notre Seigneur, à Toi la louange), *aamiin* (amen), *as-salâmou 'aleykoum wa rahmatoullâh* (le salut final ou *taslîm*) ; le but étant que ces cinq formules qui se disent à haute voix lors de certaines prières de la journée soient entendues et reprises par toute l'assemblée des orants. C'est ce qu'on appelle en wolof *jottali* (faire parvenir ou transmettre). Cette forme d'organisation de la prière est commune à l'islam malékite qui s'accommode bien du contexte des cultures africaines traversées par l'oralité. Certes, le droit et le pouvoir de dire reviennent au chef mais ce qu'il dit est toujours transmis au travers d'un « porte-parole ». En cas d'erreur, c'est dernier qui doit endosser la responsabilité à la place du chef qui, de par son statut social et symbolique, ne peut se tromper (puisqu'il est en contact avec les dieux ou les esprits des ancêtres qui détiennent les secrets de l'infaillibilité).

Cette importance du *ma'moun* est remise en cause par les ibadou. Abdoulaye L. dit que « *personne ne sert de* ma'moun [lors de nos prières collectives] *sauf au cas où il y a une très grande foule et que les gens installés aux extrémités de l'assemblée n'entendent pas la voix de l'imam*[366] ». Ainsi, dans toutes les mosquées ibadou, nous n'avons pas noté l'existence de *ma'moun* ; seule la voix de l'imam est audible après l'appel à la prière du muezzin. L'explication donnée par Abdoulaye L. réduit le non-recours au *ma'moun* au fait que les haut-parleurs reliés à un microphone remplissent déjà sa fonction de porte-voix. Or, cette idée ne rend pas compte du rôle essentiel que joue ce personnage tel que nous venons de l'exposer.

[366] Entretien du 14 avril 2014 avec Abdoulaye L. et Moussa D. à Rufisque.

Ce rejet du *ma'moun* semble rentrer dans la suite logique du projet de réforme des pratiques musulmanes qui n'auraient pas existé à l'époque du Prophète. C'est ce que dit un de nos interlocuteurs M. Seydi : « *Nous prions sans* ma'moun *parce qu'à l'époque du Prophète, il n'y en avait pas. Le Prophète lui-même était l'imam et Bilal était son muezzin. Il n'y a personne d'autre pour servir d'intermédiaire entre l'imam et les musulmans* [367]».

En outre, on pourrait lier cette attitude à la peur d'attenter au principe du *tawhîd* (Unicité de Dieu) auquel tiennent d'une façon très stricte les tous les intégristes. Intercaler un *ma'moun* entre l'imam et les fidèles, renverrait, dans une telle logique, à l'image d'un imam inaccessible, non comptable de ses erreurs et infaillible. Par conséquent, on pourrait, par ignorance, négligence ou facilité, le mystifier, l'idolâtrer ou le vénérer alors qu'il n'est qu'un simple mortel ; ce qui constitue le pire des blasphèmes.

13.6. Le rejet du mausolée

Au-delà du rejet du *ma'moun*, l'attachement stricte au *tawhîd* est, sans doute, l'explication principale des ibadou dans leur lutte contre les mausolées dans le périmètre de la mosquée. Si les cimetières collectifs sont rarement attenants au lieu de culte, la plupart des nombreux saints de l'islam soufi ont leurs mausolées dans les annexes. Pour l'imam Oumar S. :

> « L'islam sépare d'une façon évidente mosquée et cimetière. Il n'y a pas de place pour les morts dans ou à côté d'une mosquée. À la Mecque, c'est la mosquée, dans son agrandissement, qui a rejoint le cimetière. Les autorités ont donc décidé d'exhumer tous les ossements sans toucher à la tombe du prophète. Tous les autres ossements ont été déplacés dans un nouveau cimetière loin de la mosquée. On a laissé le tombeau du prophète parce qu'on ne doit pas toucher aux tombes des prophètes qui qu'ils soient. Quand un prophète meurt dans une mosquée, il faut creuser sa tombe dans la mosquée et l'y enterrer. Le prophète n'est pas mort dans la mosquée mais dans la chambre de son épouse Aïcha. Donc, prendre pour prétexte le tombeau du prophète pour enterrer des marabouts dans les mosquées, c'est ignorer cette réalité de l'islam. Dans les cas où on n'a pas le choix, on peut prier dans une mosquée abritant un tombeau, un mausolée à condition que le mausolée ou le tombeau ne se trouve pas dans la

[367] Entretien du 12 mars 2014 avec M. Seydi, professeur de Maths-SVT en collège, en stage de formation à la FASTEF, ex. ENS.

qibla. Si le mausolée ou la tombe se trouve dans la *qibla* et que ce mausolée ou ce tombeau est séparé de la mosquée par un mur on peut y prier ; au cas contraire, il est préférable de trouver une autre mosquée[368] ».

Malgré qu'il confond la mosquée de la Mecque et celle de Médine dite *masjid an-Nabawi* (mosquée du Prophète) où se trouve le mausolée du Prophète, Oumar S., rappelle le sort qui a été réservé par les autorités religieuses saoudiennes au plus ancien cimetière musulman al-Baqî, adjacent à la mosquée du Prophète et où reposent d'illustres personnages de l'islam des origines.

En effet, sous prétexte de lutter contre l'idolâtrie, les mausolées ont été rasés, les tombes réduites en simples carrés anonymes de façon à ne plus savoir où repose tel ou tel autre des proches du Prophète. Puis, certains restes furent déplacés lors des travaux d'agrandissement de la mosquée au début du XXe siècle. Seul le célèbre mausolée au dôme vert, recouvrant la tombe de Mohamed, a été épargné. Conformément à la doctrine wahhabi déclinée par Cheikh Al-Islam Muhammad ibn Abd al-Wahhab dans son *Kitab ut-Tawhîd* (Livre de l'Unicité)[369], le régime saoudien explique les restrictions faites aux visites du mausolée du Prophète et aux tombes des membres de sa famille et de ses proches collaborateurs par peur de voir se développer l'idolâtrie qui remettrait gravement en cause le principe sacré de l'Unicité d'Allah (*tawhîd*). Les autorités saoudiennes avaient été soupçonnées, il y a quelques années, de vouloir détruire le mausolée du Prophète et de transférer ses restes vers un autre lieu afin de rendre anonyme sa dernière demeure et éviter aux millions de pèlerins de s'y recueillir et de verser dans la vénération des morts[370].

Partout où la doctrine hanbalo-wahhabi, ou plus généralement *salafi*, prend le dessus dans les rapports de force doctrinaux, la même attitude s'observe à l'égard des cimetières et mausolées.

Ainsi, plus proche du Sénégal, en 2012, la cité des « 333 saints » de Tombouctou a été, en partie, détruite par des militants de l'organisation *Ansar Dîn* au Mali et récemment des antiquités islamiques ont été réduites en ruines en Syrie, en Irak, etc.[371].

---

[368] Entretien du 20 Mars 2014 dans la mosquée du campus social de l'Université Cheikh Anta de Dakar.

[369] IBN ABD AL-WAHHAB, Cheikh Al-Islam Muhammad, *Kitab ut-Tawhîd* (Livre de l'Unicité). Ici une version téléchargeable du livre traduit avec l'autorisation des Éditions Anas http://ddata.over-blog.com/4/22/62/75/0/Kitabu-At-Tawhid.pdf. Téléchargé le 10 mars 2016.

[370] REDISSI, Hamadi, *Le pacte de Nadjd: ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Ed. Seuil, 2007, p. 55.

[371] Pour le cas du Mali, lire APOLLONJ, Pietro M. Ghetti, *Étude sur les mausolées de Tombouctou*. Paris, UNESCO, 2014.

Au Sénégal, les militants de l'islam ibadou n'ont pas détruit les mausolées des grands *cheikhs* des confréries soufi qui font l'objet de visites (*ziara*). Par contre, sous l'influence de Oumar Sall (imam de la grande mosquée de l'université de Dakar), les deux tombes des premiers dignitaires soufi de Bittenty ont été exhumées et les restes déplacées au cimetière[372]. Mais, certains parmi ceux qui abhorrent ces constructions et les visites qui y sont effectuées en appellent régulièrement à leur destruction.

Ainsi, au-delà de ses conférences dans les quartiers de Saint-Louis, Ismaïla Diallo[373] a déployé sa *da'wa* sur Facebook sous le profil de Abou Oussama Diallo (Oussama, en mémoire à Oussama Ben Laden). Sur le réseau social virtuel, il publiait des discours contre l'État laïque et les confréries soufi. C'est l'exemple de sa publication, ci-après, du 26 mai 2014 qui a motivé son arrestation par la police. Il sera placé en détention le 24 juin 2014 pour acte de nature à menacer la sécurité publique, acte pouvant conduire à des troubles politiques graves puisqu'incitant à enfreindre les lois de la république[374].

> « Mon rêve ! Lever une armée de preux du *Tawhiid* ; des gens affranchis de l'adoration de toutes les idoles ; des idoles politico-religieuses, des idoles de l'*ego* et laver enfin ce pays des usurpateurs de tous bords, raser les tombeaux de leurs anciens qu'ils vénèrent injustement, détourner et châtier les faux savants islamologues, purifier les mosquées qu'ils ont souillé avec leurs tombes, voiler les femmes et les filles qu'ils ont dévoilées, mettre à nu leurs mensonges sur Allah (*swt*) et sur son Messager (*saw*). Je rêve d'un Émirat Islamique du Fleuve

[372] Voir la vidéo de intitulée « Histoire de la ''mosquée-cimetière'' de Béténty » sur https://www.youtube.com/watch?v=fZnI4-Pj2fw. Consultée le 10 Mars 2016. Bettenty est l'un des plus importants villages (plus de 10 milles habitants) du delta du Saloum sur la façade Atlantique au nord de la Gambie. Dans cette vidéo (9 mn 10s), Oumar Sall dit que la présence des tombes dans cette unique grande mosquée a empêché les *ahlul sunna* (les ibadou) d'y prier. Par transports en commun, un vendredi sur trois, ils se rendent en Gambie (pays limitrophe) pour effectuer la prière collective obligatoire puisqu'il est interdit, d'après lui, de prier dans une mosquée où il y a une tombe et, qu'un musulman ne peut rester dans l'islam s'il ne prend pas part à la prière collective trois vendredis d'affilés. Il rajoute que c'est après de longues discussions, versets coraniques à l'appui, que le chef du village et les différents notables ont compris pourquoi certains habitants n'y prient pas et accepté l'exhumation des tombes et le transfert des restes au cimetière. L'un des acteurs, un certain Lamine Mané, affirme que ce fut difficile de persuader les notables de la nécessité de transférer les tombes au cimetière. Il ajoute que c'est une vraie chance que son village a eue de voir une telle chose se produire puisque nulle part dans le pays il n'a été procédé à un transfert des tombes de la mosquée vers les cimetières ; les dernières demeures des *cheikh* ou *wali* étant considérées comme lieux sacrés. La mosquée en question n'est toutefois pas dirigée par les *ahlul sunna* puisque l'imam Sira Marone est de la *tarîqa* Tijane et porte entre ses mains un chapelet alors qu'Oumar Sall et le groupe AEMUD qui tient la mosquée de l'université considèrent cet objet de dévotion comme une innovation blâmable en islam.

[373] Jeune homme de 46 ans, en 2014, fils d'un ex-imam *ratib* de la grande mosquée de Saint-Louis du Sénégal et agent de l'administration des impôts et domaines de la région.

[374] Lien sur son arrestation du 24 juin 2014 http://www.rewmi.com/extremisme-religieux-facebook-agent-impots-arrete-saint-louis.html ; http://www.igfm.sn/extremisme-religieux-sur-facebook/. Consultés le 24 juin 2014.

Sénégal, des deux rives de la verte Guinée aux portes du désert. Par la *daghwa* (*da'wa*) et le *jihaad* nous hisserons la bannière du Messager (*saw*) au-dessus des palais des princes[375] ».

Cette publication qui a donné lieu à des débats virulents sur son mur Facebook rappelle une autre où il appelait à tuer le professeur de lettres et civilisation grecque Oumar Sankharé (de l'UCAD) après la publication en janvier 2014 de son livre jugé blasphématoire en ce sens qu'il y consacre une étude comparée entre le coran et la civilisation grecque[376]. Ismail Diallo est, certes l'une des rares personnes arrêtées par la police pour appel à lever une armée contre les mausolées, mais tous les « partisans » de la *Minhaj* (Voie) as-*Salaf as-Salîh* (les pieux prédécesseurs) sont opposés à ces constructions élevées au-dessus des tombes et aux *ziara* (visites) au nom de ce sacro-saint principe de *tawhîd*.

Sans s'engager à les détruire eux-mêmes, ils ne cessent de rappeler qu'elles exposent au danger du *chirk* (l'associationnisme) et qu'il s'agit d'innovations blâmables (*bida'*). Cette image retrouvée sur la page Facebook « Al Amin Academy » reflète cette conception du mausolée et de la mosquée[377].

[375] Sur internet, certains n'hésitent pas à afficher leur penchant pour une démolition des mausolées. C'est le cas d'un certain Abou Oussama Diallo https://www.facebook.com/abououssama.diallo?fref=ufi. Consulté le 26 mai 2014.
[376] Sankharé, Oumar, *Le Coran et la culture grecque*. Paris, L'Harmattan, 2014.
[377] https://www.facebook.com/alamineacademy01/photos/a.1401011136643290.1073741829.998631233547951/1455975834480153/?type=3&theater. Consulté le 24 juin 2014. C'est l'une des pages de la *dawa salafiyya* sénégalaise.



Figure 3: Interdiction de prier devant ou dans un mausolée
Source : https://www.facebook.com/alamineacademy01/photos/a.

L'objectif principal des ibadou consiste à restaurer le pouvoir absolu d'Allah qui est, selon eux, remis en cause par des croyances et pratiques en rapport avec le « culte des saints ». Pour eux, il faut se garder d'admettre la présence d'autres entités humaines ou spirituelles qui pourraient symboliquement renvoyer à une forme de partage ou de contestation du pouvoir absolu de Dieu.

Se représenter Dieu comme étant l'Entité suprême au-dessus de tout être, de toute chose et non localisable (hors lieu) mais auprès de laquelle des morts pourraient intercéder en faveur des vivants, voudraient dire qu'ils ont une certaine influence sur Lui. Or, Dieu étant le pôle de tous les pouvoirs, les ibadou ne peuvent concevoir aucune entité qui puisse intervenir auprès de Lui ; surtout qu'Il n'est pas saisissable par l'esprit humain.

Ainsi, pour éviter de mettre en concurrence (ou confondre) les saints d'islam et Dieu, il faut se garder de les enterrer à proximité de la mosquée ou de transformer leurs tombes en lieux de visites spirituelles. Il en résulte que les ibadou veulent rendre hermétique ce Dieu disqualifiant ainsi les saints qui sont les seuls en mesure d'en être proches et aptes à conduire les fidèles à Sa rencontre par le biais des retraites spirituelles ou des *dhikr*.

13.7. Réforme des horaires de prière et des jours de fêtes

On pourrait, *a priori*, penser que les jours de fête et les horaires des prières canoniques sont les mêmes dans chaque pays traversé par un seul fuseau horaire[378]. Mais, la réalité est tout à fait autre dans de nombreux pays comme le Sénégal.

En effet, rien que l'appel du muezzin (*bilal*) permet de comprendre que les musulmans prient à des horaires différents. D'une mosquée du quartier à l'autre, la même prière de la journée se fait parfois avec quelques minutes voire presqu'une demi-heure d'intervalle. De même, les grandes fêtes musulmanes de *korité* (*'aïd el-fitr*) et de *tabaski* (*'aïd el-kabir*) sont célébrées « *dans la division » avec deux ou trois jours de décalage, parfois à l'échelle du même village, quartier ou au sein d'une même famille. Cette situation de plus en plus polémique est souvent expliquée en portant des accusations à tel ou tel autre obédience ou confrérie de l'islam*[379].

Ainsi, en contexte d'islam soufi, les ibadou sont régulièrement tenus pour responsables de la situation puisqu'ils auraient choisi d'anticiper leurs prières quotidiennes et les deux fêtes musulmanes. D'après Sidi Moctar L., « *les ibadou ont tendance à prier à 14h00* [pour le *tisbar*]. *Les mourides prient à 14h15*[380] ». Le discours le plus fréquent à ce sujet est qu'ils « *suivent aveuglément leurs maîtres Arabes ou Saoudiens* » surtout en ce qui concerne le choix des jours fêtes.

Du côté des ibadou, nombre d'entre eux soutiennent que l'existence de confréries soufi dirigées par des marabouts est responsable de cette situation de discorde dans la *Oumma* sénégalaise. Pour eux, l'affiliation de l'essentiel des musulmans du pays à l'une ou l'autre des

[378] Il s'agit des prières du *fajr* (*fadiar*), *dhuhr* (*tisbar*), *açr* (*takoussan*), *maghrib* (*timis*) et *ishâ* (*guêwé*).
[379]Chaque année, la polémique refait surface à l'entame du mois de Ramadan et à l'issu de chacune des deux fêtes canoniques. Une rapide interrogation des moteurs de recherche internet donne accès à de très nombreux articles de presse en ligne sur le sujet.
[380] Entretien du 24 mars 2014 avec Sidi Moctar L. au Pavillon A du campus de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar. L'entretien est groupé avec Amadou Ali B., étudiant tidiane affilié à la confrérie de Médina Gounass, Sidi Moctar L., un étudiant mouride de Dakar, Baïdy N., un étudiant tidiane de la famille de Baye Niass à Kaolack, Awa Cheikh F., étudiante tidiane de la famille de Médina Gounass qui, elle n'a pas pris la parole sur le sujet pendant les 5 heures passées avec eux.

principales et concurrentes *tarîqa* explique les différences dans les horaires de prières canoniques et les jours célébrations des deux grandes fêtes islamiques.

Certes, les disciples de chaque confrérie ont tendance, sur les questions religieuses, à attendre de leurs guides orientations et consignes (le fameux *ndiguel,* en wolof), mais, cette lecture ibadou tout comme celle des adeptes des confréries soufi, est assez réductrice.

En effet, c'est dans l'histoire même des origines des prières islamiques qu'il faut rechercher les fondements d'une telle situation. L'établissement des horaires de prières et des fêtes musulmanes est intimement lié au « temps » solaire et lunaire. Des hadiths, dont ceux-ci-dessous rapportés par Abou Muslim et reconnus par tous les musulmans, montrent qu'à l'époque du Prophète, ce sont des moments de la journée qui étaient choisis pour les prières quotidiennes et non des heures fixes[381].

> **N°1023 :** « Récit de Jâbir Ibn Abdillâh (que Dieu agrée le père et le fils) transmis par Muhammad Ibn 'Amr Ibn Al-Hasan Ibn 'Ali qui a dit : Al-Hajjâj étant venu à Médine, nous interrogeâmes Jâbir Ibn 'Abdillâh (sur les horaires de la prière). Celui-ci répondit : "Le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) faisait la prière de *zhuhr* (de midi) au moment de la plus forte chaleur vers le milieu de la journée ; celle de *'asr* (de l'après-midi) quand le soleil était encore vivant ; celle de *maghrib* (du coucher du soleil) quand il avait disparu à l'horizon. Quant à celle de *'ichâ'* (du soir), tantôt il l'avançait et tantôt il le retardait : il l'avançait; s'il voyait les fidèles tous réunis; et il la retardait, quand ils tardaient à venir. Quant à celle de *subh* (du matin), les fidèles -ou le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui)- la faisaient dans le clair-obscur vers la fin de la nuit ».

> **N°1024 :** « Le récit de Abou Barza (que Dieu l'agrée) : Sayâr Ibn Salâma dit : J'ai entendu mon père interroger Abou Barza au sujet de la prière de l'Envoyé de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui). Il répondit alors : "Quant à la prière de *'ichâ'* (du soir), il ne se gênait pas de la retarder un peu jusqu'au minuit ; il n'aimait pas dormir avant son heure, ni causer après son accomplissement". Plus tard, -ajoute Chu'ba le transmetteur- je l'ai rencontré et lui ai posé de nouveau la question, Abou Barza a dit alors : "Et il faisait la prière de *zhuhr* (de midi), après que le soleil eut passé dans sa course par le méridien; et faisait

[381] « Sahîh » Muslim, téléchargeable sur http://ddata.over-blog.com/4/22/62/75/0/Sahih-Muslim.pdf

celle de *'asr* (de l'après-midi) alors que le soleil restait bien vivant à tel point qu'un homme aurait le temps d'aller au bout de Médine et d'en revenir". - "Quant à celle de *maghrib* (du coucher du soleil), j'ai oublié, dit le transmetteur, le temps qu'il m'a spécifié pour l'accomplir. Mais, quand j'ai fait plus tard sa rencontre, je lui ai posé encore la question. Abou Barza ajouta alors : "Le Prophète faisait la prière de *subh* (du matin) au moment où l'homme, en s'apprêtant de partir, pourra reconnaître celui qui était à ses côtés (pendant la prière communautaire); et récitait au cours de cette prière de soixante à cent versets du Coran ».

D'après ces hadiths, Mohamed déterminait le moment de chacune des prières quotidiennes, précisément celles diurnes, en fonction de la position du soleil ou du temps qu'il faisait dans la journée. Ce que dit Aboubacar D. lors de notre entretien, n'est rien d'autre qu'une des recommandations rapportées par les hadiths.

« Tu sais que le « *tisbar* » débute à partir de 13 h environ jusqu'à 16 h. Donc, pendant toute cette durée, nous pouvons prier le « *tisbar* » et le Prophète variait ses heures de prières en fonction du climat et de la température. Par exemple, s'il faisait très chaud, il pouvait la faire jusqu'à 15h donc l'heure n'est précise mais pendant cette durée la prière est possible et de même que les autres heures comme *takusan*[382] ».

Par conséquent, d'après les traditions prophétiques, les mosquées où la prière se fait plus tôt ou plus tard que dans l'autre, respectent tout autant les principes de l'islam. Au-delà des horaires de prières, les jours de fêtes relèvent aussi d'une même logique. Il est vrai que le calendrier islamique, qui débute avec le jour de l'Hégire (*Hijra*), établit une année de 12 mois de 29 à 30 jours chacun[383]. Même si ce calendrier est assez précis et fixe la *Korité* (*aïd el-fitr*) au 1e jour de Chawwâl et la *Tabaski* (*aïd el-kabir*) au 10 Dhul-hijja, il ne peut empêcher les divergences sur les jours réels de célébration de ces fêtes canoniques. Puisque chacune de ces fêtes est établie en fonction de la première apparition de la lune pour Chawwâl et Dhul-hijja, il est tout à fait compréhensible que ceux qui n'ont pas aperçu le croissant lunaire puissent, en accord avec les recommandations prophétiques, reporter au jour suivant la célébration de leur

[382] Entretien avec Aboubacar D., le 27 février 2014 à Thiadiaye.
[383] Le 1e Muharram 1 est le premier jour de l'an 1 du calendrier musulman correspondant au 16 juillet 622 du calendrier grégorien.

fête. C'est ce que dit l'imam Ahmad D. qui pense néanmoins qu'une solution est souhaitable pour arriver à célébrer en communion les deux *aïd*[384].

> « Il est impossible de trouver un consensus puisque même du temps du Prophète, la question s'était posée. Ce qui est constant, c'est qu'il est dit que lorsque vous voyez ou que l'un d'entre vous voit le croissant lunaire, vous devez commencer le jeûne du ramadan le lendemain et lorsque vous reverrez ou que l'un d'entre vous reverra le prochain [celui du mois suivant, en général, après 28 ou 29 jours de jeûne], c'est la fin du ramadan ; vous devez arrêter le jeûne. Mais il est possible que dans une localité, on ne voit pas le croissant lunaire alors que dans d'autres on le voit. Ceux qui ne l'ont pas vu peuvent continuer leur jeûne le lendemain ou le rompre. Dans les deux cas, ils ont raison ».

L'ibadou Mafoudji Sarr, abonde dans le même sens qu'Ahmad D. Ce qu'il rapporte ici est la justification fréquemment utilisée pour expliquer le « désordre » noté dans le choix des jours de fêtes religieuses et du début du Ramadan.

> « Concernant la question de l'anticipation des fêtes ou prières, je ne crois vraiment pas que c'est une anticipation. Parce que tous les musulmans sont des frères et sœurs qui adorent un seul Dieu, Unique et Parfait. Le Prophète disait "jeûnez à l'apparition de la lune et mangez quand la lune réapparait". Je vais te raconter une petite histoire. C'était à l'approche du mois de ramadan, un homme vint à la recherche du Prophète. Le Prophète lui dit : "me voici". Il lui dit : "j'ai vu la lune" et le prophète lui demanda "est-ce que tu as vraiment vu la lune ?". Il lui répond "oui". Le Prophète lui demanda encore "est ce que tu es musulman ?". Il dit "oui". Il lui posa la même question une troisième fois et l'homme répondit "oui". Le prophète dit à Abou Bilal [premier muezzin de l'islam] de procéder à l'appel (*adhan*) et de communiquer la bonne nouvelle à tous les fidèles musulmans. Cette histoire montre que le Ramadan, la Korité et la Tabaski doivent être effectués à l'unisson et que tous les musulmans doivent entamer le carême et les fêtes religieuses ensemble. Au Sénégal, il y a des gens qui inventent des histoires de fuseau horaire ; ce qui n'existe pas en islam. Et, d'ailleurs, le Prophète disait à ses disciples que depuis le prophète Moïse, les

[384] Imam Ahmad D., entretien du 3 avril 2014 à la cité Fadia, Guédiaway, Dakar.

fidèles se sont divisés, jusqu'au prophète Issa (Jésus-Christ) et jusqu'à moi-même. Mais ceux qui auront la vie éternelle se sont ceux qui suivront ma voie et seulement ma voie et rien d'autre que ma voie. Alors l'ibadou ne suit que ce droit chemin dont parle le Prophète[385] ».

Une double lecture peut se faire de cette situation où les différentes composantes de l'islam sénégalais s'accusent mutuellement de diviser la communauté alors qu'elles se conforment toutes à la sunna. L'une est relative à une projection sur l'islam sénégalais du modèle plutôt imaginaire de la première communauté musulmane constituée sous l'égide du Prophète à Médine[386]. Une telle démarche peut amener à interpréter les différences dans les pratiques et dans le calendrier des fêtes canoniques comme de graves divisions au sein de la *Oumma*. Elle conduit aussi à ne pas rechercher dans les textes l'origine des divergences actuelles sur le choix des jours de fêtes mais à accuser des groupes auxquels on n'appartient pas.

L'autre lecture a un lien évident avec la modernité et les crises qu'elle entraine. En effet, la naissance et la consolidation des États s'accompagnent de la construction d'un sentiment national souvent adossé à une idéologie religieuse ou politique. Par exemple, dans un pays comme le Sénégal, la construction de l'identité nationale se fait suivant le fameux modèle islamo-wolof dont parle Mamadou Diouf[387].

Quoique l'État soit de constitution laïque, on voit, comme dans la photo ci-dessous, le chef de l'État recevoir des imams et oulémas[388]. Un tel processus contribue à construire l'idée d'une communauté musulmane nationale[389]. Ainsi, même s'ils se réclament de la *Oumma* mondiale, les musulmans sénégalais, toutes obédiences confondues, ont tendance à se projeter dans un corps national islamique. Par conséquent, les divergences dans le choix des jours du

[385] Entretien du 28 avril 2014 avec Mafoudji sarr (Keur Massar)
[386] Or, cette *Oumma* des premiers temps de l'islam était composée de très peu de membres puisque l'islam était encore très minoritaire. Elle était polarisée autour de Mohamed reconnu comme chef spirituel (il est Messager d'Allah) et politique (chef de la cité et de guerre) dans un contexte d'oppositions tribales. Une telle situation ne pouvait être propice à des divergences au sein du petit groupe de musulmans ; le prophète étant lui-même le signe humain de l'existence de Dieu et l'organisateur du culte naissant.
[387] Mamadou Diouf, *Op.cit.* 2001.
[388] http://www.presidence.sn/actualites/entretien-avec-la-commission-nationale-de-concertation-sur-le-croissant-lunaire_707. L'audience s'est déroulée le 18 avril 2017 au palais présidentiel à Dakar. Consulté le 19 Avril 2017.
[389] Au Sénégal, il est fréquent d'entendre les musulmans dire que « les divisions n'existaient pas à l'époque de nos ancêtres *maodo* (l'éminent) Malick Sy et *cheikh* Ahmadou Bamba car ils ont su préserver l'unité de la communauté musulmane ». On cite souvent l'administration coloniale, sans en fournir la preuve historique, comme ayant été à l'origine des horaires actuels de prières notamment du *Tisbar* (fixé vers 14h15). C'est surtout là une critique réformiste de l'islam soufi que les ibadou perpétuent puisqu'ils prient souvent avant 14h ou parfois à 14h00.

ramadan et des deux fêtes canoniques peuvent être interprétées comme une anomalie. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre la création de l'Association Nationale des Imams et Oulémas du Sénégal (ANIOS) mais aussi la Commission Nationale de Concertation sur le Croissant lunaire (Conacoc).



Figure 4: La CONACOC reçue par le Président de la République Macky Sall © Présidence du Sénégal

Photo : Matar Papa Diop

Malgré les efforts déployés, ces instances nationales n'ont jamais réussi à réaliser concrètement le consensus espéré pour que la « communauté » puisse enfin se réaliser. Les *aïds* continuent fréquemment à être célébrés, comme jadis, dans la « division » et les horaires de prières ne sont toujours pas harmonisés[390].

> « […] il peut arriver que des gens refusent de suivre les recommandations qui militent en faveur du consensus parce qu'ils attendent la consigne de tel ou tel autre guide religieux. Au Sénégal, on a la Commission de l'observation du croissant lunaire [il s'agit en fait de la Conacoc ou Commission nationale de concertation sur le croissant lunaire]. Mais, en même temps, les Mourides ont leur commission. Je pense que ce qu'il faut, c'est de prier pour que le sacrifice

[390] Lire BRISEBARRE, Anne-Marie et KUCZYNSKI, Liliane, *La tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*. Paris, Karthala, 2009, pp. 35-37.

consenti par l'un ou l'autre qui a rompu ou prolongé son jeûne d'un jour soit accepté par Allah car lui seul sait qui a raison [391]».

Les Mourides ne sont pas les seuls à avoir une commission d'observation de la lune. Dans le contexte confrérique, il y a eu une commission dans chaque ville sainte. En fait, depuis toujours, un petit comité se forme autour de l'imam de chaque mosquée pour scruter le ciel après la prière du *timis*.

Mais, la polémique récurrente sur l'apparition ou non du croissant lunaire s'est accentuée avec la mise en place par les ibadou de leur propre organe d'observation de la lune à Dakar. Réunis autour de la Coordination des Musulmans de Dakar (CMD), ils ont créé la Commission d'observation du croissant lunaire qui scrute le ciel toutes les fins de mois à la différence de la Conacoc qui se réunit au siège de la Radiotélévision du Sénégal (RTS) à la fin du mois lunaire précédent la fête de Korité ou de Tabaski et à la fin du mois du Ramadan[392].

[391] Imam Ahmad D., entretien du 3 avril 2014 à la cité Fadia, Guédiaway, Dakar.
[392] Sur la page Facebook de la CMD, il y a une liste sont répertoriés les contacts téléphoniques des imams et les mosquées où les fidèles peuvent aller prier dans la région de Dakar. Voir https://www.facebook.com/Cmdislam/. Consulté le 10 septembre 2016.



COORDINATION DES MUSULMANS DE DAKAR:

COMMISSION D'OBSERVATION CROISSANT LUNAIRE

LIEUX DE CELEBRATION DE LA PRIERE Tabaski 2016

01- STADE LEPOL SEDAR SENGHOR Oustaz Mor KEBE Tel 704785653

02 - PARCELLE UNITE 21 IMAM ASSANE SARR Tel 707043574 09H00

03- PIKINE BAYAL DE BOUNTOU PIKINE IMAM A. D.SOW 703059495 09H30

04-UCAD IMAM OMAR SALL 775522090 09H30

05-YEUMBEULE TERRAIN BOUNE IMAM OUSMANE SENGHOR 777053624 09H15

06- KEUR MASSAR MOSQUE HIJRAOULA IMAM BABACAR SAL701035844 09H00

07- KEUR MASSAR MOSQUEE IBNTAIMIYAIMAM IBRAHIMA THIOMBANE 779653576 09H00

08- KEUR MASSAR MOSQUEE RAJAH IMAM ALIOUNE BADARA SARR 708450145 09H00

09- BAMBILOR IMAM NIANG MBAYE 702079983 09H00

10-NIAKOULRAB MOSQUEE AL HOUDA IMAM MAME GOR NDIAYE 702006826 09H00

11- YEUMBEULE MOSQUEALFOURKHANE IMAM ABOUBACAR SECK 707147060 09H00

12- RUFISQUE HLM TERRAIN BASKET IMAM MOUHAMADOU FADEL SECK 775564586 09H00

13 - JET D'EAU TERRAIN SICAP IMAM OUSMANE SY 771818974 09H00

14- KEUR MADARO IMAM ALIOUNE AIDARA DIA 701029222 09H00

15- PIKINE MOSQUEE EL HADJI MAHMOUD BA IMAM ALPHA AW 776347395 09H00

16- SICAP MBAO DAROUL IMANE IMAM HABIB SY 776442344 09H00

17- GUEDIAWAYE EN FACE STADE AMADOU BARRY IMAM MOUHAMAD KANE 775389071 09H00

18- YEUMBEULE MOUDIAMA IMAM AHMAD SOW 09H00

Pour plus de renseignement vous pouvez contacter: Le coordonnateur de CMD, STALLA DIOP 770105376 Ou le responsable de l'organisaère Ibrahima NDIAYE Yoff 703020998

Figure 5: Liste des lieux où les ibadou célèbrent l'*aïd*

©https://www.facebook.com/Cmdislam/

En outre, la modernité technologique brouille davantage la situation dans la mesure où elle s'accompagne d'un « rétrécissement » du monde, d'un sentiment d'effacement de la distance géographique et du temps (globalisation). Dans le cadre de l'observation du croissant lunaire pour déterminer le calendrier islamique, une question fait polémique : « suffit-il que des musulmans sénégalais apprennent, via l'information internationale, que la lune a été aperçue à tel point du globe pour débuter ou rompre le jeûne du Ramadan et fêter les *aïds* ? ».

Deux attitudes caractéristiques du clivage en découlent. Les ibadou ont tendance à débuter le Ramadan ou à fêter les *aïds* dès lors que le croissant lunaire est aperçu, d'après les médias, en Arabie Saoudite et quelque part en Afrique (surtout dans les pays d'islam). Les Soufi privilégient la proximité comme si elle était plus à même d'attester de la fiabilité de l'information sur l'apparition de la lune.

13.8. Présence féminine dans la mosquée ibadou

Les femmes sont très présentes dans les textes islamiques (Coran et Hadiths) et dans les discours des imams et oulémas. Mais, ce n'est pas pour autant qu'on leur confie la gestion du culte qui échoit intégralement aux hommes. Cette exclusion des femmes de la direction des affaires religieuses est doublée d'une interdiction de prêcher ou de prier à haute voix.

On note un certain consensus sur la question entre ibadou et soufi. Par exemple, les imams Oumar S. de la mosquée ibadou de l'UCAD et Ahmadou Rafahi Mbacké (mouride) de Touba Alieu ont critiqué le festival « Ya Salam » déjà évoqué et en ont profité pour rappeler aux femmes que l'islam ne leur autorise pas à porter haut la parole religieuse[393].

En quelque sorte, il y a une forme d'équivalence entre la discrétion demandée aux femmes lorsqu'elles parlent d'islam et la pudeur dont elles doivent faire montre en société. Un tel chevauchement a pu sans doute motiver leur mise à l'écart des lieux sacrés sous prétexte qu'il leur est préférable de prier à la maison.

Et, étant donné que la mosquée ne leur est réellement pas interdite, leur présence est strictement encadrée par un certain nombre de restrictions qui passent souvent pour des recommandations[394]. Par exemple, elles ne doivent rentrer dans une mosquée que voilées ou couvertes avec un foulard et en toute discrétion. Elles ne doivent, en aucun cas, se retrouver

[393] Voir les références sur la partie concernant le festival organisé par Youssou Ndour, l'artiste, auteur, compositeur sénégalais.

[394] Beaucoup de hadiths ou de références coraniques réglementent la présence féminine dans les lieux de culte islamique. Rien que dans le *sahih* Muslim, les hadiths n°639, 641, 663, 665 permettent de le voir.

dans le lieu de culte en état d'impureté (menstrues, lochies, etc.) ; elles ne doivent, d'ailleurs, ni lire le Coran, ni prier, ni jeûner dans un tel état[395]».

Dans le cas où elles sont en état d'accéder à la mosquée, elles doivent éviter de se parfumer, se garder de se mêler aux hommes en s'installant discrètement, et de façon strictement séparée, derrière les hommes, en sortant du lieu avant eux pour éviter la mixité de genre et les rencontres. Cette séparation est légitimée par des hadiths, dont celui rapporté par Muslim et souvent évoqué par les prêcheurs.

> « Abu Hourayra rapporte que le Messager d'Allah a dit : "Le meilleur des rangs des hommes est le premier, le pire étant le dernier. Et le meilleur des rangs pour les femmes est le dernier, le premier étant le pire"». Hadith n°454.

Au-delà de l'interdiction de prier à haute voix, d'autres hadiths recommandent aux femmes de ne pas relever la tête (après inclination ou prosternation) avant que les hommes qui sont devant ne soient complétement assis[396]. De même, lorsqu'il faut interpeler l'imam (en cas d'erreur, par exemple), elles ne doivent le faire qu'en claquant des mains alors que les hommes doivent dire « Gloire à Dieu ! [397]».

Compte tenu de toutes ces recommandations et interdits, la fréquentation des mosquées par les femmes est, sauf pour le cas des ménopausées, traditionnellement très faible. Birane Wane le souligne en disant que « *c'est de notoriété publique, que les jeunes femmes et filles nubiles ne fréquentent pas systématiquement ces lieux de recueillement* (les mosquées)[398]». Cette situation se laisse voir dans l'architecture même des lieux de culte. S'intéressant à l'appropriation féminine de l'espace dans les mosquées à Dakar, Cléo Cantone constate cette marginalisation des femmes dans les lieux de culte islamiques.

> « Très souvent, la place des femmes se trouve dans un petit bâtiment ou, plus exactement dans une case, dans un coin de la cour de la mosquée (…). Parfois, dans les grandes mosquées, il existe une section pour les femmes, mais uniquement pour les femmes âgées. Ce bâtiment désigné *jakka jigeen yii* (ou la mosquée des femmes), est pourvu d'un haut-parleur afin que les femmes

[395] « Et ils t'interrogèrent sur la menstruation des femmes. Dis : « c'est un mal. Eloignez-vous donc des femmes pendant les menstrues, et ne les approchez que quand elles sont pures. Quand elles se sont purifiées, alors cohabitez avec elles suivant les prescriptions d'Allah car Allah aime ceux qui se repentent, et Il aime ceux qui se purifient ». Coran, 2: 222.
[396] *Sahîh* Muslim, hadith n°665.
[397] *Sahîh* Muslim, hadith n°639.
[398] WANE, Birane, *Op.cit.* p.274.

puissent suivre le sermon ou la prière mais, souvent, il n'y a aucune ouverture à travers laquelle les femmes puissent participer. (…) Ce manque de participation visuelle aux activités menées à l'intérieur de la mosquée est vu comme une faute religieuse dans la mesure où, si l'imam fait erreur, les femmes ne le voyant pas, n'ont pas l'opportunité de la corriger et donc de valider, en quelque sorte, la prière[399] ».

Nous avons observé, tout comme Cléo, des situations contrastées selon qu'il s'agit d'une mosquée des *tarîqa* ou des ibadou. En effet, du point de vue de la fréquentation féminine, les mosquées ibadou accueillent de plus en plus de jeunes femmes alors que dans celles des *tarîqa*, les femmes âgées constituent l'élément essentiel de la présence féminine. Cléo Cantone notait, il y a bientôt deux décennies, que les mosquées ibadou, de plus en nombreuses, « *sont fréquentées aussi bien par les femmes que par les hommes conformément aux critères du mouvement salafi selon lequel la mosquée joue un rôle polyvalent, d'ordre spirituel et temporel*[400]». En fait, l'enrôlement des jeunes femmes dans les associations et mouvements ibadou se traduit par leur implication directe dans le fonctionnement des différentes organisations d'islam ibadou. Et, la mosquée étant le lieu de production du discours et de l'action militants, les femmes ne pouvaient que se l'approprier puisqu'aucune disposition légale (Loi islamique) ne leur en interdit l'accès.

En fait, pour leur légitimité dans leur *da'wa* auprès des autres femmes, elles ne pouvaient que s'afficher en musulmanes très pieuses par le paraître (les signes vestimentaires) et la fréquentation des lieux de culte suivant la compréhension qu'elles ont des textes réglementaires (ou les indications de leurs *oustaz*)[401]. L'intégration de l'élément féminin dans la mosquée explique les changements de plus en plus visibles dans l'architecture des mosquées.

La tendance est à la construction de mosquées avec un espace exclusivement réservé aux femmes, pleinement intégré au lieu de culte mais séparé de la salle de prière des hommes par un rideau ou un mur. Cléo Cantone rajoute que « la Ligue Islamique Mondiale qui organise la *da'wa* a décidé de standardiser l'architecture des mosquées dont elle finance la construction »[402]. Certaines mosquées sont construites avec un étage réservé aux femmes

[399] CANTONE, Cléo « Radicalisme au féminin ? Les filles voilées et l'appropriation de l'espace dans les mosquées à Dakar ». Dans GOMEZ-PEREZ, Muriel, *op.cit*., pp. 123-124.
[400] Ibid, p.125.
[401] En fait, les imams et prédicateurs *ibadou* encouragent les femmes à vivre l'islam en leur proposant Aïcha, l'une des femmes du Prophète, comme modèle achevé de femme musulmane.
[402]CANTONE, Cléo, *Op.cit.* p.126.

comme dans la mosquée Ibn Abdallah Moubarak (ville de Pikine), celle de la Cité Soprim (Ouest-Foire, ville de Yoff), etc.

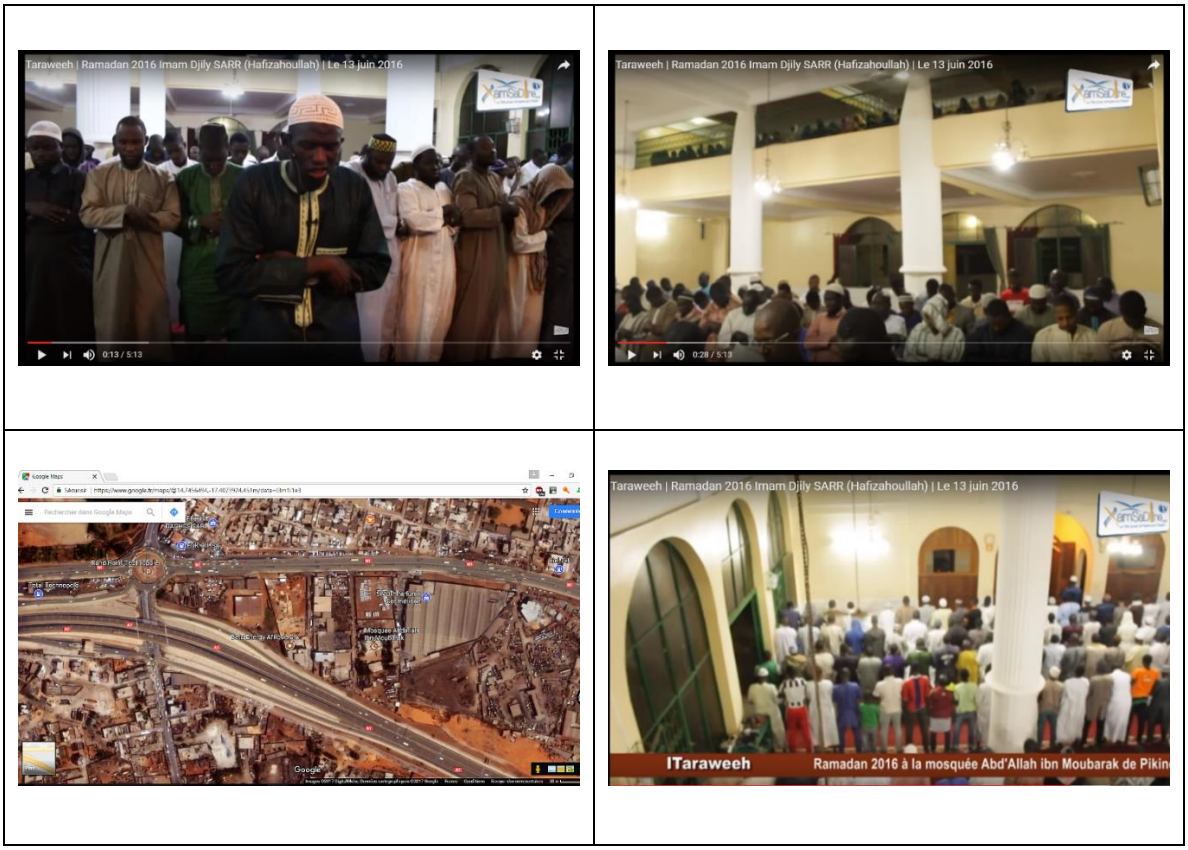

Figure 6: Mosquée de Pikine Ibn Abdallah Moubarak (ville de Pikine)[403]

Quoiqu'un espace soit désormais prévu dans les plans de construction des mosquées ibadou, il faut admettre les règles de séparation mises en place font d'elles des lieux de non-rencontre avec les hommes. Ceux-ci ne doivent apercevoir que des silhouettes et non des corps et visages de femmes. Ils ne doivent pas non plus sentir des odeurs qui rappellent la présence féminine. Une telle discrétion demandée ou exigée d'elles pourrait être interprétée comme une incapacité pour l'homme ibadou à envisager le rapprochement avec Dieu sans « invisibiliser » les femmes.

[403] Ce sont des captures d'écran de vidéos d'une prière : https://www.youtube.com/watch?v=rcu2YGDL65g et https://www.google.fr/maps/place/Mosqu%C3%A9e+Abdallah+Ibn+Moubarak,+N1,+Dakar,+S%C3%A9n%C3%A9gal/@14.7448,-17.4060185,624m/data=!3m1!1e3!4m5!3m4!1s0x0:0x5c0197b1f9c7685a!8m2!3d14.7455742!4d-17.4064131. Consultés le 10 juillet 2017.

13.9. Réponses des soufi aux critiques des Ibadou

Les critiques formulées par les ibadou à l'égard de l'islam soufi local sont reçues et interprétées de plusieurs manières. Mais, à l'exception de quelques rares affrontements localisés et rapidement maîtrisés, il n'y a pas de véritables conflits ouverts et sanglants entre les ibadou et les soufi.

Cela pourrait s'expliquer, ne serait-ce qu'en partie, par le fait que toutes les accusations de blasphème venant des ibadou donnent lieu à des déclarations, par médias interposés. Ce sont souvent les porte-paroles des califes qui convoquent la presse ou qui saisissent l'occasion d'une conférence religieuse pour appeler leurs disciples au calme, « rétablir la vérité islamique » en s'appuyant sur le dogme (*al-'Aqîda*) pour démontrer que les propos tenus par le camp ibadou relèvent d'une totale ignorance de l'islam soufi[404].

Si les incidents sont très rapidement circonscrits, c'est dû, en partie, à la retenue dont font preuve les grands dignitaires des ordres confrériques et les dirigeants de certaines associations ibadou.

Au-delà des réactions institutionnelles, les contestations ibadou des systèmes confrériques produisent une dynamique interne de réforme des confréries. Nous évoquions l'impact du phénomène notamment sur le paraître féminin avec l'adoption du voile par un nombre en constante progression de femmes au sein des confréries soufi alors que ce vêtement était plutôt associé au foulard de la période de deuil, même s'il est noué différemment du voile ibadou.

De même, nous mentionnions l'émergence de lieux de production et de diffusion de savoirs islamiques, par exemple, chez les Mourides, avec les *hizbou tarqiyya,* chez les tijanes avec les *Moustarchidin wal moustarchidati, etc*.

En outre, dans les mosquées l'apparition d'imams et de prédicateurs de type néo-confrérique est intéressante à noter. En effet, les prêches d'Ahmadou Rafahî Mbacké ont, à quelques différences près, la même portée réformatrice que ceux des imams ibadou[405]. En remettant en cause des pratiques bien ancrées dans la Mouridiyya tout en démontrant qu'elles relèvent du folklore et non de recommandations d'Ahmadou Bamba, il inaugure une

[404] Les exemples de déclarations des porte-paroles des califes des Mourides, des Tidianes, etc., sont nombreux à tel point qu'il n'est pas besoin de citer des cas. Un rapide tour sur internet suffit à s'en rendre compte.
[405] Fils de Mouhamadou Fadel Mbacké dit Fallou Mbacké, deuxième calife des Mourides (1945 à 1968) et fils d'Ahmadou Bamba Mbacké, fondateur de la confrérie mouride.

démarche assez différente celle habituellement admise dans le milieu[406]. Son statut de petit-fils du *cheikh* fondateur de la *tarîqa* lui garantit la liberté de critiquer certaines pratiques et croyances mourides qu'un ibadou se méfierait bien d'évoquer publiquement puisqu'il risque d'être attaqué par des disciples Mourides pour blasphème.

En admettant l'existence d'une part de vérité dans les critiques ibadou portées sur les confréries soufi, les imams de la classe de Rafahî Mbacké travaillent de l'intérieur à changer les croyances et les comportements qui en résultent notamment sur le fait de suivre aveuglément les marabouts en croyants qu'ils seraient mesure de garantir le paradis. Ils rejoignent les ibadou sur la restauration du *tawhîd* sans renoncer à la confrérie mais en reprécisant la place du guide et en la démarquant nettement de celle de Dieu et du Prophète.

Il s'agit d'un processus qu'on pourrait qualifier de « hallalisation » des pratiques soufi. Par exemple, le saint ou le guide ne doit plus être vu comme un intercesseur mais comme celui qui a montré (dans le sens d'indiquer) la voie qui mène vers Allah et non qui conduit le taalibe à Allah.

De même, on ne prie pas dans le mausolée pour demander de l'aide à l'illustre « saint-homme » qui y repose ou pour lui demander d'intercéder en notre faveur auprès de Dieu après la mort. On y prie pour le repos de son âme comme on prie dans le mausolée du Prophète pour son salue. Cela fait du saint, non pas quelqu'un qui est déjà dans les grâces du Seigneur, mais un illustre personnage (décédé ou non) qui, malgré ses bons et loyaux services rendus à l'islam, a besoin des prières des vivants ; puisque seul Dieu détient le pouvoir de pardonner.

La sainteté n'est, dans ce cas, plus une protection contre l'Enfer. On se rapproche là d'une conception de l'islam hanbalo-wahhabi qui considère que le Prophète, lui-même, aurait dit ignorer le sort que lui réservera son Seigneur malgré son statut d'envoyé de Dieu.

[406] Dans une vidéo ajoutée sur YouTube 22 mai 2016, il critique ouvertement les pratiques rajoutée au *magal* et les différentes commémorations en rappelant que ce ne sont pas des recommandations de Ahmadou Bamba. Voir https://www.youtube.com/watch?v=_3SxQqFOkSc (consultée le 26 mai 2014). Dans cette autre vidéo, il avertit les Mourides contre toute tentation d'associer Ahmadou Bamba et Allah ; ce que les ibadou appellent *shirk*. https://www.youtube.com/watch?v=MLcgJhJcYoo (vidéo ajoutée le 3 avril 2017). Cet imam de la mosquée du quartier Touba Alieu enchaine les prêches en appelant les Mourides à un retour à l'orthodoxie que suivait, selon lui, son grand-père, le grand cheikh fondateur de la tarîqa mouride.

14. Les djinns, la maladie et la mort

Ibadou et soufi tentent de satisfaire aux exigences concrètes de la vie en contexte sénégalais traversé par la tension modernités-traditions. En situation de précarité matérielle (difficultés à assurer la dépense quotidienne), sanitaire (maladies), ou face à l'angoisse de la vie après la mort, etc., les solutions auxquelles ibadou et soufi ont recours semblent recouper les obédiences islamiques des uns et des autres.

14.1. De la prévention à la protection

Quelle que soit l'obédience islamique revendiquée, les musulmans croient en l'existence de pouvoirs occultes et nuisibles chez certaines personnes mais aussi en la présence de différents types de *djinns* dont certains sont l'incarnation de *chaytan*. De telles représentations d'un univers invisible en interaction avec les humains viennent de la démonologie islamique et des croyances constitutives des religions africaines du terroir.

Pour le cas de l'islam, nous avons montré combien la démonologie est constitutive de cette religion dont se réclament ibadou et soufi[407]. Outre la présence des *djinns*, l'islam reconnait l'existence de la sorcellerie c'est-à-dire le pouvoir qu'ont certaines personnes à s'attacher les services des *djinns* pour nuire à d'autres ou pour s'attirer des faveurs en échange d'une offrande (l'âme d'une personne, etc.).

Par conséquent, un tel contexte où les humains cohabitent avec des entités invisibles (sauf pour quelques visionnaires) explique, ne serait-ce qu'en partie, le fort besoin de protection. Ibadou et soufi cherchent donc protection contre les *djinns* et contre les pouvoirs néfastes des humains capables de jeter des sortilèges, d'envoûter, etc. La quête d'une protection est précédée de pratiques de prévention qui font appel à la voyance, à la lecture du futur par des clairvoyants (en wolof, *guissanékat*).

C'est dans le rapport à la voyance ou à la divination que les ibadou cherchent à se distinguer des autres sénégalais. Pour eux, l'islam interdit formellement la divination et les pratiques de consultation par l'intermédiaire de médiums ou autres spécialistes de la prédiction. C'est ainsi qu'ils sont représentés au Sénégal comme les seuls musulmans à ne pas consulter les marabouts et à critiquer ouvertement cette pratique constitutive des cultures et qui a contribué à répandre l'islam en Afrique. À l'instar de tous les partisans de l'islam salafi

[407] Voir la partie traitant du « voile comme protection de personne ». Les *djinns* peuplent tellement cet environnement qu'ils donnent leur appellation au titre de la sourate 72 du coran.

ou wahhabi, Fatou S. considère la consultation des devins comme l'une des pire pratiques qu'Allah réprime avec véhémence.

> « Si un musulman consulte un devin, ses prières ne sont pas acceptées [par Dieu] pour une durée de 40 jours et 40 nuits. Le *listikhar* (consultation) est autorisé en islam mais il faut le faire soi-même sans passer par un autre. La magie existe car la sourate *an-naasi* raconte comment la magie a été utilisée par les Juifs pour atteindre le Prophète[408] ».

En prenant en compte les sujets déjà évoqués du *Tawhîd* (reconnaissance de l'absolutisme de Dieu) et du rapport des ibadou à la prière, il est possible de comprendre assez facilement ce rejet de tout recours à la consultation des devins ; d'autant plus qu'Allah rejette les prières formulées par la personne concernée pendant 40 jours et 40 nuits.

Mais, le respect de l'interdiction de consulter les voyants tient surtout à la peur d'être frappé par la mort pendant ces 40 jours et 40 nuits où Dieu rejette les prières. Puisque l'avenir constitue une hantise chez les croyants, la divination est admise sous les conditions annoncées par Fatou S. et confirmées en ces termes ci-dessous par l'imam Oumar S.

> « Il y a des prières spécifiques pour toute chose que l'on entreprend ou pour tout endroit où va. Le prophète nous a laissé des formules à réciter quand on rentre ou on sort des toilettes et nous a montré comment on doit y rentrer et en sortir. Il y a aussi des formules pour entrer dans une mosquée et pour en sortir. Par exemple, celui qui récite *ayatoul koursiyou* (sourate du Trône) dans sa prière du matin reste protégé toute la journée des djinns. C'est une prévention mais cela ne signifie pas que rien ne peut nous arriver dans l'absolu. C'est Allah qui décide de tout. […] La voyance aussi est interdite mais l'*istikhara* est admis s'il est fait par soi-même. Le *istikhara* admis en islam consiste à faire une prière de deux *rakka* et de réciter à la fin une formule. Il y a donc, une grande différence avec ce qui se fait habituellement en écrivant sur du papier et en révélant le résultat le lendemain. *Istikhara* est un mot arabe. Il y a dans ce mot le vocable *hiar* qui signifie choix. *Istihara*, c'est chercher à avoir…je ne sais

[408] En fait ce sont surtout les hadiths qui racontent des faits de sorcellerie et de voyance notamment ceux rapportés par Abou Muslim ou Bukhâri. Dans la sourate ici évoquée par Fatou S., il est plutôt écrit « Dis : ‘‘ (v.1) *Je cherche protection auprès du Seigneur des hommes.* (v.2) *Le Souverain des hommes*, (v.3) *Dieu des hommes*, (v.4) *contre le mal du mauvais conseiller, furtif*, (v.5) *qui souffle le mal dans les poitrines es hommes*, (v.6) *qu'il* (le conseiller) *soit un djinn, ou un être humain* ». Entretien du 24 février 2014 avec Fatou Sané, 23 ans mariée à M. Diatta (Bouna Kane, Kolda).

plus comment le dire en français. Il s'agit de demander à Dieu de choisir ce qu'il y a de mieux pour toi[409] ».

Le rejet de la consultation des devins (il faut sous-entendre les marabouts) rentre dans la logique ibadou de lutte contre les intermédiaires entre les humains et Dieu. Ainsi, la voyance est autorisée sous certaines conditions. Elle est admise dans le cadre de la prière de consultation (*salât al-istikhâra*) que chaque musulman peut effectuer lorsqu'il se retrouve en face de situations complexes où il a besoin d'un peu de clairvoyance.

Cette « auto-consultation » consiste à accomplir deux unités de prière (*raka*) suivies de la récitation de sourates invocatoires du Coran comme celle du Trône (*ayat al-kursiyu*). Le principe est de consulter Allah pour qu'Il facilite les choix à venir (à faire), qu'Il permette la clairvoyance, qu'Il aide à voir (souvent en songe) les obstacles et les moyens de les contourner sans recourir à l'arsenal d'outils de prévention-protection auquel d'autres musulmans ont recours (talismans, formules ésotériques, offrandes…).

L'objectif recherché par cette démarche est d'éviter que de « simples mortels » s'arrogent les pouvoirs qui pourraient faire d'eux une sorte de divinités et qu'ils soient vénérés. De même, l'interdiction s'explique par le fait que des hadiths parlent du pouvoir destructeur de la magie et des sciences occultes qui seraient responsables de certaines maladies.

14.2. Maladies et guérison

De toutes les questions relatives à l'existence humaine, la maladie reste l'une des préoccupations majeures puisqu'elle est le trait d'union entre la vie et la mort dont elle est souvent un des signes annonciateurs. De même, dans un système médical sénégalais défaillant, la maladie peut aussi annoncer un malheur sociologique comme le handicap.

Toutefois, selon le type de pathologie, ibadou et soufi sénégalais peuvent lui donner soit une étiologie naturelle, soit une origine maléfique. L'origine occulte repose souvent sur un pacte entre les humains et les *djinns* comme l'exprime l'imam ibadou et tradithérapeute Oumar S :

« Il y a des familles dont les membres contractent une même maladie mystérieuse et meurent à un même âge. Le plus souvent, c'est parce qu'à un

[409] Entretien du 20 Mars 2014 avec Oumar S. dans l'enceinte de la mosquée de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

moment donné, quelqu'un dans l'ascendance familiale, parfois le grand-père ou l'arrière-grand-père, a entretenu un *khamb* (autel de sacrifice rituel dans les religions du terroir wolof) en échange de services. Le djinn lui procure, par exemple, une certaine prospérité dans les récoltes ou le commerce mais en contrepartie, la famille doit en payer un impôt humain sur la lignée et à un certain âge. Je connais une famille où les membres meurent à 52 ans d'une même maladie sans que les médecins puissent déterminer la cause. Pour guérir une telle maladie et rompre le pacte avec le djinn, l'unique solution est de se consacrer uniquement à Allah et à rien d'autre[410] ».

Si, indistinctement, ibadou et soufi expliquent les maladies par une origine naturelle ou occulte, des divergences apparaissent dans le rapport aux moyens de traitement. En effet, dans leur logique de réforme des croyances et pratiques musulmanes, les ibadou tiennent au principe que l'islam a prévu des solutions ou indiqué des pistes à toute situation qui peut se poser y compris la maladie. Mais ils précisent l'interdiction formelle de recourir aux pratiques et moyens de traitement des pathologies qui convoquent les religions du terroir ou antéislamiques.

« L'être humain ne peut pas vivre sans problème. Il y a différents types de problèmes dont, la maladie, le conflit de famille, la pauvreté, etc. Pour tous les problèmes qui peuvent être réglés par le dialogue, il faut passer par le dialogue. Pour la maladie, il y a possibilité d'aller à l'hôpital ou de guérir par d'autres moyens comme l'usage des plantes médicinales. Au Sénégal, les tradithérapeutes font du charlatanisme (*ndiabarr*), de la magie et de la sorcellerie. Cela est *haram* en islam. Le charlatan recommande des sacrifices ou des offrandes. Cela est interdit par l'islam. Ce n'est point une question d'ibadou ou de non-ibadou. La plupart des maladies sont causées par des djinns. […] Allah a dit qu'il n'y a aucune maladie sur terre qui n'ait de remède. C'est possible que les gens ignorent certains remèdes mais ils existent. Dans tous les remèdes d'Allah, il ne peut y avoir des choses *haram*. On ne recommandera jamais un remède *haram*. Par exemple, il n'y a aucune maladie qui se soigne avec des boissons alcoolisées puisque l'alcool est *haram*. C'est le cas aussi de la viande de porc. Les feuilles et les plantes ont, quant à elles, des vertus

[410] Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

> thérapeutiques qu'on peut ignorer. Ce que l'islam interdit, c'est de dire que telle plante ou telles feuilles doivent être utilisées comme remède un lundi. À l'hôpital, il n'y a pas de médicament que les médecins conseillent d'utiliser que le lundi. Donc c'est valable en islam. Il y a des praticiens qui font des remèdes en écrivant des formules coraniques sur du papier ou sur des peaux [d'animaux]. En vérité, ils y ajoutent d'autres formules qui n'ont rien de coraniques comme des figures géométriques, des étoiles. Cela, c'est du charlatanisme, de la sorcellerie (en wolof, *ndiabarr*). S'il ne s'agit que de formules coraniques certains savants musulmans pensent que c'est admis par l'islam, d'autres pensent le contraire, car pour ces derniers, on ne doit pas porter le coran sur son corps[411] ».

Une lecture de cette vision de l'imam-guérisseur Oumar S., partagée par tous nos interlocuteurs ibadou, permet de voir, en premier lieu, qu'Allah n'est pas pris pour responsable des pathologies qui affectent les humains. Toutes les maladies étant d'origine naturelle ou occulte (pacte avec les djinns, ou attaque unilatérale des djinns), « Allah laisse faire puis attend de voir si les malades ont la foi » en l'invoquant (la fameuse mise à l'épreuve) ou s'ils recourent à d'autres entités (alors, ils seront châtiés). Le fait qu'Allah ne soit pas représenté comme étant à l'origine du mal est peut-être la conséquence de certains versets du Coran qui établissent la responsabilité chez les humains et les djinns. Dans la sourate 113 du coran titrée *al-Falaq* (l'Aube naissante) il est écrit : (v.1) *Dis : « Je recherche protection auprès du Seigneur de l'aube naissante, (v.2) contre le mal des êtres qu'Il a créés…* ». Il a certes créé les êtres nuisibles mais il ne les envoie faire du mal aux humains.

Ensuite, si ibadou et soufi admettent l'utilité de la médecine moderne, ils reconnaissent tout aussi les vertus thérapeutiques des plantes et les compétences des tradithérapeutes. Cependant, de grandes divergences apparaissent avec le rejet ibadou des pratiques ésotériques qui entourent bien souvent les techniques de soin chez les guérisseurs sénégalais. En choisissant de qualifier leurs propres savoirs et pratiques thérapeutiques de « médecine prophétique », les ibadou cherchent à se démarquer des autres guérisseurs qu'ils accusent de « charlatanisme » et de « sorcellerie » (*sihr*) parce qu'ils utilisent des formules et des pratiques secrètes dans la production et l'administration de leurs remèdes.

[411] Entretien du 20 Mars 2014 dans l'enceinte de la mosquée de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.

Pourtant, il s'agit, pour les guérisseurs et les malades qui les consultent, d'éléments incontournables pour extirper (chasser) le mal de la personne ; le procédé a donc une efficacité symbolique incontestable.

En fait, la substance médicinale ne peut agir efficacement sur une pathologie non-naturelle qu'avec des formules orales ou écrites dont seul le guérisseur possède le secret. Ainsi, les marabouts et autres professionnels de la médecine traditionnelle font usage d'un langage et de techniques ésotériques pour concocter leurs potions et remèdes et les administrer aux malades. Par exemple, telle plante ou écorce d'arbre ne peut guérir telle attaque ou chasser tel mauvais esprit que si le prélèvement est fait en récitant (ou après avoir dit) telle formule, à tel moment de la journée, suivant telle procédure (prélever feuilles, écorces ou racines du côté du levant ou du couchant) et à condition de faire le traitement tel jour de la semaine, à tel moment et à tel endroit précis de la maison, du quartier ou du corps… Ces savoirs de guérisseurs sont considérés, par les ibadou, comme de la sorcellerie réprouvée par l'islam comme l'affirme, dans les propos ci-dessus cités, Oumar S.

Ce rejet ibadou des pratiques de médecine traditionnelle s'étend à l'usage des formules coraniques à des fins de prévention ou de thérapie. Les marabouts africains sont réputés (et redoutés) pour leurs capacités à combattre (parfois à provoquer) les mauvais sorts (maladies) lancés par les djinns, les sorciers (mangeurs d'âme) et autres entités maléfiques par l'usage de savoirs coraniques presque toujours associés à des plantes médicinales.

Ainsi, il est fréquent qu'un marabout écrive des formules coraniques (textuelles ou « détournées ») sur une tablette en bois puis recueille l'encre dans une bouteille en guise de remède pour son patient. D'autres pratiques maraboutiques de guérison très répandues consistent à réciter (à voix basse) des formules arabes (souvent coraniques) sur la partie affectée du corps ou à faire des amulettes (*gris-gris*) à partir de ce que Constant Hamès appelle les « textes talismaniques » constitués de versets coraniques, de dessins et de carrés magiques[412]. Anouk Cohen a aussi souligné l'usage d'exemplaires de Coran en miniatures comme moyen de protection à Casablanca (au Maroc). Pour se protéger des accidents mortels ou avec dommages considérables, les conducteurs, surtout de taxi, accrochent de petits livres coraniques sur le rétroviseur du véhicule[413]

[412] HAMÈS, Constant, « Entre recette magique d'Al-Bûnî et prière islamique d'al-Ghazali : textes talismaniques d'Afrique occidentale. », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 12 | 1993. Consulté le 24 février 2017. DOI : 10.4000/span.1344.
Dans sa conférence à Bittenty (région de Fatick), l'imam Oumar Sall parle de l'interdiction par l'islam de porter des amulettes. Voir https://www.youtube.com/watch?v=bsrOsj4iYMw (consultée le 24 février 2017).
[413] COHEN, Anouk, « Le Coran et ses multiples formes (Casablanca, Maroc)* », *Terrain*, 59 | septembre 2012, pp.70-87. Consulté le 01 août 2016. DOI : 10.4000/terrain.14952.

Même s'il s'agit de remèdes conçus à partir du Coran ou d'autres textes islamiques, les ibadou les considèrent comme *haram* (interdits) ou s'en méfient puisque, selon eux, les versets du livre saint de l'islam ne doivent en aucun cas être détournés pour servir des formules magico-religieuses. « *Si on est malade, on peut utiliser le Coran. Mais, il doit être utilisé sans détourner les versets, ni rajouter d'autres formules qui n'en font partie ou verser dans le mysticisme* »[414]. Interrogé sur le fait qu'il semble entretenir un certain ésotérisme sur ses savoirs médicaux, l'imam-guérisseur ibadou Oumar S. récuse ces accusations et dit éviter de conseiller (pendant ses innombrables conférences islamiques) aux gens de prendre tel ou tel autre remède pour une raison bien simple : toute plante nécessite une posologie (dosage) sinon elle peut s'avérer dangereuse pour la personne qui l'utilise comme remède. Il rajoute qu'un musulman doit strictement s'en tenir à la « médecine prophétique » s'il est phytothérapeute[415]. Cette médecine prophétique n'est pas le fait de traiter les pathologies avec le Coran mais de s'inspirer des remèdes utilisés ou conseillés, d'après les Hadith, par le Prophète en fonction de situations de maladies ou d'attaques maléfiques (les urines de chameau, les dattes, etc.).

14.3. Rapport à la mort

Qu'ils soient ibadou ou pas, les musulmans redoutent la visite de l'ange de la mort (*Malak al-mawt*) qui emporte l'âme (*rouh'*) des personnes à la fin de leur séjour terrestre. Le taux de mortalité relativement élevé au Sénégal (espérance de vie d'environ 67 ans en 2015) et le caractère arbitraire de la mort confortent la croyance au statut très éphémère de l'existence humaine et, donc, à une fin inévitable et prochaine du monde (*akhîrou zaman*) dont les signes avant-coureurs peuplent les discours des prédicateurs islamiques de tout bord[416].

Cette omniprésence de la mort, mais surtout sa dimension imprévisible, explique la crainte d'être fauché sans être prêt ; par exemple, sans avoir accompli les obligations rituelles dont les prières canoniques.

---

[414] Entretien du 24 février 2014 avec Fatou Sané, 23 ans mariée à M. Diatta (Bouna Kane, Kolda)
[415] https://www.youtube.com/watch?v=wYAuM5fJBmk (consultée le 25 février 2017).
[416] Les critiques des mœurs actuelles sont toujours adossées à une certaine représentation du temps où le passé, qui ne se correspond jamais exactement à une époque vécue, est survalorisé alors que le présent est dépeint comme porteur d'antivaleurs responsables des malheurs de nos jours notamment de la « surmortalité » des jeunes et des enfants. Par conséquent, les morts provoquées par les catastrophes naturelles, les accidents meurtriers ou même celles dites naturelles mais surprenantes sont interprétées comme le prix à payer pour les comportements « déviants » des sociétés actuelles. Pour les signes indicateurs de fin du monde, lire PENOT, Dominique, *Les signes de la fin des temps dans la tradition islamique*. Lyon, éd. Alif, 1998.

Cependant, le rapport des ibadou à la mort (*mawt*) se veut différent de celui des autres musulmans notamment les Soufi. Ils le pensent plus conforme à l'islam « authentique ». Ainsi, s'emploient-ils, pour les questions relatives à la mort, à faire exclusivement référence aux versets coraniques et hadiths dits authentiques (*sahîh*, contrairement à ceux qualifiés de *dha'if* ou faibles) pour servir de preuves (*dalîl*) à leurs dires et actes. Par conséquent, ils rejettent, comme dans les propos ci-après d'Ahmad S., un certain nombre de croyances et pratiques admises dans l'islam soufi sénégalais et relatives à la mort.

> « […] Certains mourides disent, par exemple, qu'il n'y a pas besoin d'aller en pèlerinage à la Mecque parce que Touba suffit pour accomplir ce pilier obligatoire pour tout musulman qui en a les moyens. *Souhanallah* ! Ce qui fait que lorsque quelqu'un meurt, même à l'extérieur du Sénégal, au lieu de l'enterrer au plus vite dans le cimetière musulman le plus proche comme le recommande l'islam, on préfère faire d'abord du folklore. Les femmes pleurent et tombent par terre, elles font à manger à gogo pour la famille et les gens qui sont venus pour les circonstances. Alors qu'il est interdit aux femmes de pleurer quand il y a décès. Puis, on fait l'éloge du défunt, on lui invente [attribue des actes nobles] des choses merveilleuses tout en disant du mal d'autres. Puis, on traine le corps jusqu'à Touba, Tivaoune ou Yoff pour l'enterrer un ou plusieurs jour après la mort. Or, l'islam est clair sur le sujet et recommande d'enterrer le défunt dans les heures qui suivent son rappel par Allah *Soubhana Wa Ta'ala*. Il y a des hadiths qui disent que l'ange de la mort ramène l'âme du défunt dans le corps après qu'il l'ait emmenée au ciel et qu'Allah ait ordonné de la ramener sur terre et dans son corps où elle demeurera jusqu'à la résurrection. Pour les *Soufiyanke*, c'est comme si être enterré à Touba ou Tivaoune garantissait le paradis au défunt alors que seul Allah est en mesure de pardonner ou punir le jour de *yawm al qiyamah* (la résurrection). Et puis même, dans ces cimetières sont enterrés même des voyous et on continue à croire qu'il est meilleur d'y enterrer ses morts. En même temps, les *Soufiyanke* ont inventé les cérémonies du 3e jour, 8e jour, 40e jour. À chacune de ces commémorations, ils se regroupent pour réciter le coran en faveur du défunt ou pour que le défunt fasse tomber de la baraka sur les vivants s'il s'agit d'un marabout. La famille sacrifie un animal, souvent une vache, et donne à manger à tout le monde. Cela, n'a vraiment rien d'islamique même s'ils lisent le coran. Si seulement les morts

> pouvaient leur parler, puisqu'ils les entendent mais ne peuvent pas se relever pour leur parler, ils auraient demandé immédiatement d'arrêter ce folklore qui peut leur être nuisible au lieu de leur apporter du bénéfice. Les Sénégalais doivent vraiment réapprendre l'islam puisqu'ils en sont pour la plupart très loin. Mourir dans l'ignorance, voilà la pire catastrophe qui puisse arriver à un musulman[417] ».

Ces critiques d'Ahmad S. rentrent dans la logique ibadou qui consiste à s'écarter de la norme afin de se rapprocher de la règle. Au Sénégal, la norme en matière de funérailles n'est pas d'enterrer les morts aussitôt après le dernier soupir. Sans que les délais soient exagérés, les musulmans sénégalais ont coutume de garder un peu plus longtemps leurs morts non pas forcément pour des raisons d'autopsie mais pour des commodités sociales.

À l'opposé, en enterrant leurs morts dans les premières heures qui suivent le décès, les ibadou introduisent une rupture dans la norme. En réalité, les raisons qui poussent à retarder les enterrements ne se résument pas à la longue distance qui sépare le lieu du décès et le cimetière comme le laisse entendre Ahmad S. En fait, les inhumations dans les villes saintes soufi, parfois situées à plusieurs centaines voire des milliers de kilomètres (à l'extérieur du Sénégal) du lieu de décès, ne concernent qu'une infime minorité de défunts. Il s'agit essentiellement de taalibes (ici, disciples) très proches des grandes familles confrériques ou issus des élites politiques, économiques, artistiques, etc.

Différer l'inhumation du corps du défunt ou procéder à l'enterrement aussitôt après son dernier souffle de vie sont deux attitudes différentes à l'égard de la mort[418]. La première, plus conforme à la norme en vigueur chez les soufi, pourrait s'expliquer, d'une part, par la dimension affective qui lie les vivants à leur défunt.

En effet, il est tout à fait concevable que les familles veuillent garder autant que possible leurs défunts puisqu'une fois ensevelis, cesse tout contact physique avec le proche décédé. Le fait qu'ils ne soient plus que des corps inanimés ne rompt pas pour autant les liens psychoaffectifs que les vivants ont pour leurs morts.

D'autre part, dans les sociétés lignagères caractérisées par des relations de parenté très fortes et très larges, il est de coutume d'attendre au mieux que tous les membres du clan soient présents avant l'enterrement d'un membre défunt. Il est très important que tous les proches puissent prendre part aux obsèques ; cela est une garantie de la cohésion du clan ou

[417] Entretien du 10 mars 2014 avec Ahmad S. à la mosquée Ibadou de Sicap Baobab.
[418] Il est vrai qu'à travers cette formule « *Innâ lillahi wa inna ilayhi râjihoun* » (À Allah nous appartenons, à Lui nous retournerons) les musulmans rapportent la création et la mort aux œuvres d'Allah.

de la famille ou une occasion pour se réconcilier[419]. Donc, de telles raisons socioreligieuses font que l'inhumation précipitée du mort, sauf pour un corps est en état de dégradation, peut être vécue comme une façon de se débarrasser d'un corps encombrant ou de la dépouille d'une personne avec laquelle les proches étaient en rupture sociale.

La seconde attitude, celle des ibadou qui enterrent plus vite leurs morts, ne signifie pas une absence d'affection à l'égard du défunt. Elle ne se comprend que rapportée à la primauté qu'ils accordent à la règle islamique (au texte) sur la norme sociale (convention sociale). En réprouvant lamentations et pleurs pendant leurs obsèques, les ibadou tentent de contrôler les débordements d'émotions qui peuvent aussi conduire à différer l'enterrement et donc à faire entorse à la règle d'Allah.

Cette vision pourrait dépendre de la croyance aux activités d'outre-tombe notamment au « travail des anges ». En effet, puisque l'âme du défunt (recueillie au dernier souffle par l'ange de la mort, *Malak al mawt*, et transportée par ceux qui l'accompagnent jusqu'au ciel le plus bas) doit être réintroduite dans son corps par les anges (Mounkir et Nakir) et y demeurer jusqu'à la résurrection, il est possible que les ibadou craignent que ce retour soit entravé (ou se passe) par le fait que le corps n'est pas encore dans la tombe[420].

En attendant de revenir sur l'interdiction des pleurs et lamentations, notons, que les ibadou rejettent d'autres pratiques relatives aux funérailles. Par exemple, comme le disent Ahmad S. et M. Seydi, ils refusent catégoriquement de souscrire à la croyance largement partagée selon laquelle les morts visiteraient les vivants dans les maisons après avoir été enterrés ou qu'ils pourraient intervenir en faveur des vivants.

> « Au Sénégal, les gens croient beaucoup aux marabouts et pensent que s'ils meurent, leurs marabouts seront là pour les défendre. Ils se trompent

[419] Il est vrai que les musulmans sénégalais, peu importe l'obédience, ont abandonné certaines pratiques des religions du terroir dont celles qui consistent à rechercher les causes du décès si elles sont interprétées comme pouvant provenir d'un acte occulte.

[420] Plusieurs hadiths rapportés parlent des supplices de la tombe et des activités des anges dans la tombe. Par exemple voici deux hadiths rapportés par Muslim :
N° 5115**.** D'après Anas Ibn Mâlik (que Dieu l'agrée), l'Envoyé de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a dit : Quand le mort est mis dans sa tombe, que ses amis s'éloignent et retournent chez eux, et alors qu'il entend encore le claquement de leurs sandales, deux anges se rendent auprès de lui, le font dresser sur son séant et lui disent à mon sujet : "Que disais-tu de cet homme?". Si le mort est un vrai Croyant il répondra : "Je confesse qu'il est le Serviteur de Dieu et Son Envoyé". Alors les anges lui diront : "Regarde la place que tu aurais occupée en Enfer et celle que Dieu en échange t'a assignée au Paradis". Et l'homme verra à la fois les deux places.
N° 5117. D'après Al-Barâ' Ibn 'Azib (que Dieu l'agrée), le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a dit : Ce verset : Dieu affermit les Croyants par la parole ferme dans la vie présente et dans l'au-delà... fut révélé au sujet du châtiment du tombeau. (Lorsque le fidèle est mort et est enterré), on lui demande : "Qui est ton Seigneur?". Il dit alors : "Mon Seigneur est Dieu et mon Prophète est Muhammad (paix et bénédiction de Dieu sur lui)". C'est à cela que fait allusion ce verset coranique : Dieu affermit les croyants par la parole ferme dans la vie présente et dans l'au-delà.

lourdement. Il faut juste voir comment les Sénégalais se comportent pour comprendre que ce n'est pas de l'islam mais du folklore. Par exemple, quand il y a un mort, les gens font presque la fête sinon, il n'y a que des pleurs de femmes et après les gens font des sacrifices. Puis, ils disent des mensonges sur la personne. Elle a été comme ça ou comme ça. Certains croient que les morts reviennent parmi nous alors que le coran ne l'a jamais dit ni les hadiths. Certes, les morts nous entendent lorsqu'on passe à côté de leur demeure au cimetière mais ils ne peuvent à aucun moment sortir de là. C'est uniquement le jour du jugement dernier que les tombes s'ouvriront au signal d'Allah. Ceux qui disent voir les morts ou les entendre, ils ont à faire aux djinns qui sont très malins et trompent les gens pour les amener vers eux et les éloigner d'Allah[421] ».

La croyance à la cohabitation entre morts et vivants est certes antérieure à l'islam mais elle est présente dans beaucoup de sociétés, dont celles sénégalaises et islamisées. Cependant, aucun de nos interlocuteurs non-ibadou ne la justifie en la rapportant à l'islam. Elle reste l'une des croyances populaires, dont l'islam s'est accommodée, à l'image de celles dont parle Ibrahima Sow en contexte wolof[422].

En outre, les cérémonies, hérétiques selon les ibadou, des 3e, 8e et 40e jours caractérisées par des sacrifices et récitals de coran sont des moments de prières en faveur du défunt. Rappelons que la mort ne rompt pas les liens symboliques qui ont présidé à l'existence du groupe. Les *ziara* (visites de mausolées) quant à elles peuvent avoir un double objectif : prier pour le pardon des péchés du défunt et bénéficier en retour de la *baraqa* (grâces, bénédictions) étant donné que les morts qui font l'objet des *ziara* sont souvent considérés comme des saints ; donc de possibles intercesseurs.

Les raisons évoquées par les détracteurs ibadou de ces pratiques sont presque identiques à celles qu'ils ont souvent convoquées pour les autres interdits. Pour les ibadou, faut-il le rappeler, toute pratique ou croyance qui n'est pas rapportée comme ayant existé et admise à l'époque du Prophète et de ses compagnons est une innovation blâmable (hérésie, blasphème). Ainsi, ils légitiment leur rejet des cérémonies et sacrifices rituels en faveur des défunts par le fait qu'aucun hadith ou verset du coran ne les institue[423]. Ils partent du principe que seule la *Tabaski* (Aïd el-Kabîr) a été instituée comme temps sacrificiel en mémoire du geste abrahamique. Dans une telle pratique, il est possible que l'intention de la mise à mort de

[421] Entretien du 12 mars 2014 avec M. Seydi à l'ENS, (professeur de Maths-SVT en stage de formation).
[422] Ibrahima Sow, Op.cit, 2008.
[423] Certains soufis reconnaissent que de telles pratiques sont « des survivances » des religions du terroir.

l'animal, pendant les 3e, 8e et 40e jours suivant le décès, vise juste à servir de la viande à ceux qui prennent part au récital de Coran.

Mais, la dimension sacrificielle pour s'attacher les faveurs d'Allah ou du défunt semble prépondérante ; ne serait-ce que par le fait qu'il s'agit d'une pratique héritée des religions du terroir. Conscients de la frontière ténue, dans de telles circonstances, entre la recherche de viande (nourriture) et l'acte sacrificiel, les ibadou ont fait le choix de s'en écarter tout en appelant tous les autres musulmans à suivre l'orthodoxie en la matière.

14.4. De l'interdiction de pleurer le mort

Peu importe le groupe social, pleurs et lamentations ont toujours caractérisé les moments de deuil au Sénégal. De l'annonce du décès à la levée du corps, des voix (surtout de femmes) pleurant et regrettant le mort s'élèvent par intermittence du domicile éplorée. Le plus souvent, chaque fois qu'un proche du défunt ou de sa famille arrive dans la maison, les pleurs se refont entendre.

Pleurer le mort est donc la norme au Sénégal. Dans les sociétés islamisées, la fameuse formule arabe consacrée [*innâ lillahi wa inna ilayhi râjihoun* (à Allah nous appartenons, à Lui nous retournerons)] n'empêche pas les pleurs. Il n'y a qu'à se référer aux scènes d'hystérie collective et de pleurs quasi-interminables qui suivent les décès de califes ou grands *cheikhs* des *tarîqa* souvent annoncés avec des formules métaphoriques du genre « le grand cheikh s'est reposé », « le calife s'est endormi », etc. Cela veut dire que le calife s'est juste absenté, est au-dessus de la mort et c'est ce qui permet de faire la jointure avec le successeur Le fait que des sages s'occupent à calmer les pleurs montre, en partie, que la norme n'est pas de les interdire mais de les contenir.

Cependant, cette norme est bousculée par la « nouvelle » règle ibadou qui prône une rupture dans les attitudes à observer de l'annonce du décès aux funérailles. C'est en fin février 2014, au domicile familial d'un ami décédé[424] que nous avons pris connaissance de cette règle ibadou qui réprouve les pleurs quand il y a décès. L'assistance, dont nous faisions partie, était stupéfaite d'entendre l'ibadou Oumar B. (jeune d'environ 40 ans) interdire aux femmes de pleurer leur proche en ces termes :

> « Parents (en langue peule, *moussiɓé*) ! Je m'adresse à vous les femmes. Allah a formellement interdit les pleurs pour les défunts. Dites-vous bien que chaque

[424] Un jeune enseignant du lycée du quartier Bouna dans la commune de Kolda en Haute-Casamance.

larme que vous versez peut brûler votre enfant qui est rappelé par son créateur Allah *Soubhana Wo Ta'ala.* Vous l'avez enfanté, vous n'êtes que le moyen par lequel Allah a accompli son œuvre de création. Maintenant qu'il est parti rejoindre le Seigneur, vous n'avez qu'à prier pour lui et non à pleurer comme si cette décision d'Allah ne vous convenait pas. Alors, je vous demande d'arrêter dès maintenant de pleurer car les pleurs ne vous le ramèneront jamais et lui feront du mal. *Wassalam* ! Qu'Allah pardonne le défunt et nous pardonne ! ».

Ces propos relatifs à l'interdiction de pleurer ont été confirmés par des ibadou rencontrés plus tard à Dakar[425]. Dès lors, la signification symbolique d'une telle interdiction et ses conséquences concrètes nous ont parues importantes à questionner dans la mesure où elles se rapportent à la vision ibadou de la mort et du lien entre les vivants et leurs morts.

Quelques pistes nous étaient venues à l'esprit comme pouvant aider à comprendre une telle situation. En effet, le mort et les vivants, qui ont la charge ses obsèques, constituent deux corps matériels dont l'existence dépend de Dieu. C'est pour cela que les musulmans s'exercent à rappeler que c'est d'Allah qu'émane toute vie et toute mort. Mais, l'attitude de chacun ou du groupe social dans les circonstances de deuil semble surtout dépendre de la vision qu'il a de ce Dieu. Si, comme nous l'avons déjà souligné plus haut, le musulman se représente Allah comme un Être suprême mais miséricordieux et non systématiquement châtieur, ses lamentations à la suite du décès d'un proche peuvent ne pas lui paraître comme une forme de contestation de la décision divine.

La conception inverse des ibadou, conduit à interpréter les restrictions en interdits formels, les recommandations en obligations, etc. Elle oriente le croyant vers la règle qu'il sera tenté d'appliquer avec un certain rigorisme qui l'éloigne de la norme, donc de l'*ijtihad* (effort d'interprétation, de contextualisation des textes en vue de leur adaptation au monde). C'est dans ce sens qu'il est possible d'inscrire l'interdiction des pleurs ; laquelle traduit une représentation d'un Dieu juste mais redoutable (terrible) dont il faut à tout prix éviter toute attitude qui s'apparenterait à une contestation de ses décisions. Donc, d'un point de vue symbolique, la réprobation ibadou des pleurs renvoie à la crainte du blasphème ; pleurer le défunt serait synonyme de révolte contre la décision d'Allah.

Néanmoins, il est tentant de voir dans l'interdiction de pleurer le mort une garantie de la quiétude de l'âme du défunt ou que les larmes souilleraient la terre qui abrite sa tombe. Mais en milieu ibadou, une telle lecture conduirait, à notre avis, à une fausse conclusion. Il

[425] Cf. Les passages cités des entretiens réalisés avec Ahmad S. et M. Seydi.

s'agit plutôt d'une « surcrainte » du pouvoir d'un Dieu qui agit en tout droit. L'ibadou, revendiquant le statut « d'esclave de Dieu » a tous les devoirs alors que Dieu a tous les droits sur lui dont celui de lui reprendre la vie sur terre.

Cette interdiction des pleurs fait abstraction des hadiths où le Prophète lui-même et ses compagnons ont fondu en larmes. Par exemple, les hadiths rapportés par Muslim et d'autres qu'on peut lire dans les *sahîh* Bouhari, Nawawi, etc., évoquent le mérite de verser des larmes pendant l'agonie ou après le décès d'un proche.

> « Ousâma Ibn Zayd (que Dieu agrée le père et le fils) a dit : Nous étions chez le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) lorsqu'un messager vint de la part d'une de ses filles le chercher et lui annoncer que le fils de celle-ci était à l'agonie. S'adressant au Messager, le Prophète lui dit : "Retourne vers ma fille et annonce-lui que tout ce que Dieu prend ou donne Lui appartient, qu'Il a fixé un terme pour toute chose et exhorte-la à se résigner et à compter sur Dieu". Le messager revint et lui dit : Elle t'adjure de venir la trouver. Aussitôt, le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) se leva et se rendit chez elle, accompagné de Sa'd Ibn 'Ubâda et de Mu'âdh Ibn Jabal, et de moi-même, reprend 'Usâma. Quand il arriva, on lui remit l'enfant qui râlait bruyamment. Quand le Prophète eut les larmes aux yeux, Sa'd lui dit : "Ô Envoyé de Dieu, qu'est-ce que c'est ? ". – "C'est, répondit-il, de la compassion que Dieu a placée dans le cœur de Ses adorateurs. Dieu n'est Compatissant qu'envers les compatissants d'entre Ses adorateurs"». Hadith n°1531.

> « Abdoullâh Ibn Omar (que Dieu agrée le père et le fils) a dit : Sa'd Ibn Ubâda tomba malade, le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) vint lui rendre visite accompagné de Abdourrahmân Ibn 'Awf, de Sa'd Ibn 'Abî Waqqâs et de 'Abdoullâh Ibn Mas'oûd. Lorsqu'il entra, il trouva évanoui le malade qui fut entouré de sa famille. – "Est-ce qu'il a rendu le dernier soupir ? ", demanda-t-il. – "Non, ô Envoyé de Dieu", lui répondit-on. Alors, le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) se mit à pleurer, et les assistants, voyant le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) pleurer, fondirent tous en larmes. Ensuite, il reprit : "N'avez-vous pas entendu que Dieu ne châtiera pas ni pour les larmes que versent les yeux, ni pour la tristesse du cœur. Mais, Il châtiera - ou fera miséricorde- suivant l'usage que l'on aura fait de ceci", et il désigna sa langue ». Hadith n° 1532.

Il ressort de ces deux hadiths, rapportés par des personnages très respectés chez les Ibadou, qu'il n'est pas interdit de verser des larmes dans des situations de décès ou d'agonie d'un proche. Et, c'est même un mérite de montrer de la compassion envers la famille éplorée.

Cependant, la dernière phrase du second hadith (n°1532) peut être interprétée comme prohibant les pleurs en ce sens que pleurer est compris comme l'expression d'une douleur en versant des larmes accompagnées de cris plaintifs. C'est ce que confirment les hadiths, ci-après, rapportés par le même Muslim.

> « D'après (que Dieu l'agrée), le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) a dit : "Le mort (qui a recommandé à sa famille de se répandre en lamentations à sa mort) sera châtié à cause des gémissements poussés par les siens" ». Hadith n°1536.

> « D'après Ibn Omar (que Dieu agrée le père et le fils), Abdoullâh Ibn Abî Mulayka a dit : Amr Ibn Uthmân et moi étions assis chez Ibn Omar, dans l'attente de l'arrivée du convoi funèbre de Umm Abân bint Uthmân. Ibn Abbâs arriva en la compagnie d'un guide qui lui désigna la place de Ibn Omar. Il vint donc s'installer de mon côté de telle façon que je fus entre les deux hommes (Ibn Omar et Ibn Abbâs). Nous entendîmes alors des cris émanant de la maison. Alors Abdoullâh Ibn Omar, proposant à Amr Ibn Uthmân de se lever pour faire arrêter ces gémissements : "J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) dire que le mort sera châtié à cause des lamentations répandues par les siens". Abdoullâh émit ce jugement sans restrictions. Ibn Abbâs répliqua alors : Nous étions en compagnie de l'émir des Croyants Omar Ibn Al-Khattâb. Quand nous atteignîmes un désert situé entre Médine et La Mecque, il s'aperçut d'un homme assis à l'ombre d'un arbre. – "Va voir qui est cet homme", m'ordonna-t-il. Je trouvai là Suhayb et retournai à Umar lui dire que c'était Suhayb. – "Va et dis-lui de nous accompagner". – "Sa famille est avec lui". – "Même si sa famille est avec lui, dis-lui de nous accompagner" (peut-être l'a-t-il dit selon Ayyûb). Plus tard, lorsque fut mortellement frappé, Suhayb vint le trouver en pleurant et en criant : "Ah ! Mon frère! Ah ! Mon ami ! ". Lui dit alors : "Ne sais-tu pas -ou n'as-tu pas entendu, selon Ayyûb – l'Envoyé de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) dire : "le mort sera châtié à causes de certains gémissements poussés par les siens (sur sa recommandation)" émit ainsi un jugement sans restrictions, tandis que ajouta qu'il s'agissait de certains

cas seulement. J'allai trouver Aïcha et lui raconta ce qu'Ibn Omar avait dit. – "Par Dieu ! L'Envoyé de Dieu (paix et bénédiction de Dieu sur lui) n'a jamais dit que le mort sera châtié à cause des larmes versées par quiconque. Mais il a dit plutôt que Dieu accroîtra le châtiment du mécréant à cause des pleurs que versent les siens à sa mort". Il suffit de retenir ces mots du Coran : et que c'est Lui qui a fait rire et qui a fait pleurer, Et nul ne portera le fardeau d'autrui ». Hadith n°1543.

« Al-Mughîra Ibn Chu'ba (que Dieu l'agrée) a dit : J'ai entendu le Prophète (paix et bénédiction de Dieu sur lui) dire : "Tout mort sera châtié le Jour de la Résurrection par les gémissements poussés par les siens à sa mort" ». Hadith n°1549.

Se plaindre contre l'agonie ou le décès d'une personne, aussi proche soit-elle, peut, à partir de ces hadiths, être interprété comme une forme de révolte contre Dieu. Dans la logique ibadou où il est inconvenant qu'on puisse se plaindre de quoi que ce soit qui relève des décisions d'Allah, l'interdiction des pleurs, ou de verser des larmes, est peut-être une façon d'éloigner tout risque de tomber dans le blasphème ou d'en être témoin ; la frontière entre pleurs, lamentations et larmoiement, étant « traversante » dans un état de très fortes émotions comme le décès d'un proche.

Enfin, une interdiction de pleurer le mort est symboliquement symétrique à l'autorisation à se réjouir des événements heureux comme les naissances, les mariages, etc. Par contre, les réjouissances chez les ibadou sont aussi encadrées par une série d'interdits, d'obligations et de recommandations au travers desquels ils veulent montrer un islam réformé et purifié.

14.5. Pratiques festives : entre réformes et purification

Au Sénégal, le mariage, le baptême, la circoncision, etc., sont tous imprégnés de cultures et traditions locales pour ne pas dire des religions du terroir. En effet, le mariage en milieu wolof et peul, etc., se fait en intégrant les *thiossane* (traditions), *aada* (habitudes) et *diine* (religion) ; la partie civile (administrative) n'ayant de sens qu'en contexte urbain traversé par la modernité dite occidentale. Une telle situation est rendue possible par le fait qu'en règle générale, *thiossane* et *aada* ne sont pas interprétés comme éléments des religions traditionnelles africaines desquelles les musulmans s'efforcent de s'écarter.

D'un point de vue symbolique, le caractère islamique du mariage concerne essentiellement l'office religieux qui scelle l'union à la mosquée. Par exemple, à l'instar de nombreux autres groupes ethnoculturels islamisés, Peuls et Soninkés tiennent encore à la toilette purificatrice de la jeune mariée, pratique antéislamique. Elle se fait obligatoirement la nuit juste avant le départ de la mariée pour le foyer conjugal. Le rituel est accompli par des femmes mariées qui, selon les milieux culturels, sont choisies parmi celles qui vivent encore dans leur premier mariage c'est-à-dire qui n'ont jamais divorcé et n'ont jamais déserté le foyer marital depuis leur arrivée. Ces femmes qui sont le signe d'un mariage réussi, mettent de l'eau dans une calebasse et invitent la jeune mariée à se laver le visage, à se passer les mains mouillées sur la tête, à se laver les mains et les pieds (dans d'autres milieux, c'est tout le corps)[426]. Cette douche rituelle est accompagnée de conseils sur les règles et comportements à observer en milieu conjugal. Puis, la mariée est couverte d'un pagne de préférence blanc souvent tissé par des artisans locaux. On lui fera boire un peu de lait caillé (chez les Peuls) avant de l'accompagner, calebasse recouverte sur sa tête, dans la maison de l'époux. Elle est, par la suite, introduite dans la chambre nuptiale et couchée sur le lit où le mari, lui aussi accompagné de jeunes hommes, la rejoint pour les premiers rapports sexuels qui diront si la mariée est pucelle ou si elle a antérieurement perdu sa virginité. Dans le premier cas, le résultat est accueilli par des chants et danses alors que dans le second, un calme plat règne et la famille est couverte de honte (l'avenir même du mariage peut en dépendre). En général, ce rituel de lavage de la mariée ne se fait qu'à l'occasion du premier mariage comme s'il restait valable toute les autres fois où elles remarient.

Cet exemple du bain rituel de la jeune mariée chez les Peuls et Soninké, deux groupes ethnoculturels qui se disent avoir été islamisés avant les autres, donne une idée de l'importance des traditions locales dans les institutions sociales aujourd'hui entièrement considérées comme relevant de l'islam.

Cependant, si jusqu'à aujourd'hui, l'essentiel des musulmans sénégalais observe ces pratiques et les considère comme indispensables à la validité même de l'institution sociale en question (le lavage rituel valide le mariage, par exemple), les ibadou quant à eux, cherchent à s'en écarter pour ne garder que les aspects ayant trait aux prescriptions islamiques.

Ainsi, les *thiossane* (traditions) et *aada* (habitudes) sont sacrifiés à l'autel de *diine* (l'islam) qui se décline en *sounna* et *farata* (de l'arabe *fard*, obligation religieuse). Alors que les Soufi ne trouvent pas de contradictions entre ces pratiques relevant, selon eux, de la

[426] Il est fort probable qu'antérieurement à l'islam, cette douche rituelle se pratique autrement que par le lavage des mains, des pieds et du visage qui se rapproche des ablutions rituelles en islam.

coutume et l'islam, les ibadou y voient des innovations ou survivances des pratiques « païennes » qui égarent les musulmans, donc *haram* (interdites). Ils appellent donc à épurer toutes les pratiques sociales « coutumières » en vigueur chez les musulmans en gardant ou en introduisant uniquement ce que l'islam recommande ou prescrit.

Ces propos d'Aboubacar D., en réponse à la question « Comment se font la drague et le mariage chez les ibadou ? », sont assez édifiants sur leurs logiques purificatrices de la réforme de la *salafiyya*.

> « (Il rit) Ah ! Mais toi ! Tu sais que l'homme naît avec un cœur. La femme complète toujours l'homme. Le mariage n'est jamais possible sans au préalable faire le *hitba* (les fiançailles). Il se fait dans la sérénité et dans le respect des règles de la sounna. Tu sais, Dieu a déjà tracé le chemin pour chacun d'entre nous et Il n'y modifie plus rien. Donc, nous devons toujours suivre ce qui est dit dans le Coran. Si un homme souhaite avoir une femme comme épouse, il faut d'abord que son apparence physique lui plaise, de même que son comportement et tout autre critère important. Puisque le mariage est un contrat qui dure toute la vie, il doit donc prendre toutes les précautions nécessaires [pour éviter le divorce]. Il doit mener des enquêtes auprès de personnes dignes de confiance et de bonne moralité qui connaissent bien la fille. Une fois qu'il est sûr qu'il s'agit d'une fille pieuse et de bonne moralité, il lui fait savoir indirectement ses intentions c'est-à-dire sans entrer en contact direct avec elle. Il ne doit pas l'approcher sans intermédiaires (témoins). L'intimité d'un homme avec une femme qui n'est pas son épouse et qui ne lui est pas interdite en mariage est formellement prohibée et Dieu est très exigeant sur ce point même s'il s'agit d'une future épouse. Le prétendant doit, de préférence, faire parvenir ses intentions à la fille par des intermédiaires femmes qui sont ses *mahram* (personnes avec qui mariage et rapports intimes lui sont interdits). Une fois qu'elle a donné son consentement, ses *mahram* reviennent le lui dire et, en ce moment, il devra envoyer son tuteur pour demander la main de la fille à celui de la fille. Le tuteur de la fille qui peut être son père, son frère, son oncle ou tout autre homme ayant l'autorité parentale sur elle demandera à la fille si elle accepte la main du prétendant. Car, le consentement de la fille est très important de même que l'accord des parents de l'homme et de la femme. Dans la sounna, la fille vierge doit exprimer son consentement par le silence alors que la femme

qui se remarie doit le déclarer ouvertement. Dès lors, le tuteur demandera au prétendant via son tuteur d'enclencher la procédure de mariage qui commence par les fiançailles, la fixation du *mahr* (dote) en nature ou en argent. Le *mahr* est réglementé par l'islam. Au Sénégal, le montant devrait être compris entre 3000 et 10.000 FCFA. C'est le signe que l'homme subviendra aux besoins matériels de sa femme selon la Charia. Mais, au Sénégal, on entend des dotes à plusieurs millions de francs CFA, des villas, des voitures, etc. On dit même que les femmes demandent les 3 V : voyage, villa, voiture. Ce n'est pas de l'islam ça et un tel mariage n'a rien d'islamique. Comment des gens qui se disent musulmans peuvent-ils se comporter de cette façon ? C'est de la vente de femmes ou une forme de prostitution puisque ces mariages ne durent en général pas longtemps et finissent par des divorces. Le *mahr* est normalement perçu par la femme et non versé à ses parents. Mais, c'est le contraire qui se passe au Sénégal. Les parents en profitent pour s'enrichir. Il n'y a pas de *baraka* dans un mariage qui ne respecte pas la sounna. Après les fiançailles, l'époux et sa famille fixent la date du mariage qui doit être la plus proche possible car il faut éviter la tentation et préserver la chasteté des fiancés. C'est donc le tuteur de la fille qui va procéder au mariage le jour choisi, de préférence un vendredi après la prière de *açr* (*takoussan*, prière de fin de l'après-midi vers 17h) dans une mosquée du quartier. L'imam ou un homme marié très pieux et fin connaisseur de l'islam scelle le mariage devant le fiancé s'il est là, son tuteur et celui de la fiancée, les proches des deux familles et les notables. La présence de la femme dans la mosquée est proscrite à ce moment-là. L'imam fait le *khoutba* en rappelant les fondements du mariage selon la charia puis la cérémonie se termine par une *dou'a* (invocation, supplique surtout en faveur des mariés). Après, cette cérémonie religieuse qui scelle le contrat du mariage, les époux peuvent se voir et se mettre en intimité puis donner une *walimah* (fête) en respectant les règles de l'islam. Par exemple, le gaspillage est interdit pendant la *walimah* de même que les chants, la danse et la musique. Au Sénégal, les fêtes de mariage sont très folkloriques (terme wolof utilisé, *poukaré*). Rien n'y est fait qui renvoie à la charia. Les femmes sont mêlées aux hommes et dansent. On y fornique, et tout et tout. Les Sénégalais ne savent même pas que la *walimah* est une sounna du Prophète et qu'elle est réglementée. Pour les Sénégalais, l'islam s'arrête à la mosquée c'est-à-dire au moment où prend fin la

> cérémonie qui scelle le mariage devant l'imam. Mon frère (il s'adresse à moi), il y a beaucoup d'ignorance dans ce pays. Dans les baptêmes et même les deuils, on retrouve les mêmes comportements sataniques. On te dira que ce sont nos *thiossane* et *aada*. Nous les Salafi, ou si tu préfères, nous les Ibadou, nous essayons de suivre le coran et les enseignements du Prophète *aleyhi salatou wa salam*. C'est pour cela que dans nos mariages nous suivons à la lettre la sounna et la charia. Il n'y a pas de dote coûteuse, pas de musique et pas de gaspillage et les hommes et les femmes sont séparées[427] ».

Certaines des pratiques que dénonce notre interlocuteur sont aussi critiquées par nombre des musulmans sénégalais, toutes obédiences confondues. Par exemple, la dote trop élevée fait régulièrement l'objet de dénonciations de la part des prédicateurs musulmans de tous bords mais aussi de la part d'une partie importante de la population qui la conçoivent d'ailleurs comme un frein au mariage des jeunes.

Cependant, dans le rapport à la coutume, les Soufi considèrent qu'il s'agit d'un pilier important de l'identité à perpétuer dès lors qu'elle ne contredit pas les principes fondamentaux de l'islam. Le débat larvé sur la bonne et mauvaise coutume ne se pose pas en termes conflictuels et tranchés puisque l'islam s'est accommodé d'un certain nombre de croyances et pratiques coutumières locales. Les ibadou, quant à eux, établissent une frontière nette et rigide entre les coutumes locales (peu importe qu'elles soient bonnes) et l'islam. Puis, conformément à leur logique de réforme et de purification de l'islam au Sénégal, ils choisissent de disqualifier tout ce qui relève des *thiossane* et *aada* au profit exclusif des pratiques (coutumières) prescrites par les textes du Coran et surtout, de la Sunna.

[427] Entretien du 27 février 2014 à Dakar avec l'ibadou Aboubacar D.

Quatrième partie
Situation internationale, sensibilité ibadou et mobilisations islamiques

15. Échos du monde et militantisme islamique

Les nouvelles du monde transmises par les médias n'ont pas partout le même écho. On repère, à partir de réactions localisées, une sensibilité variable d'un contexte social à l'autre et d'un événement à l'autre.

En effet, selon qu'elle évoque un sujet politique, religieux ou autre, l'actualité journalistique peut provoquer des réactions immédiates ou différées avec une ampleur différente selon les milieux sociaux. Les mobilisations qui en découlent se déroulent parfois bien loin de l'épicentre de l'événement qui les a provoquées. Il n'y qu'à voir les protestations pacifiques ou violentes déclenchées sur un lieu donné en réponse à des événements ou des actes rapportés de l'extérieur par les médias. Par exemple, depuis quelques décennies, on note des déchainements de colère dans certains milieux islamiques en réaction à des informations souvent rapportées de contextes géographiques et sociaux extérieurs « au monde musulman ».

Bien souvent, il s'agit de manifestations organisées, au nom de la défense de l'islam et des musulmans, à la suite, par exemple, d'informations faisant état de blasphème (caricatures du prophète de l'islam) ou de sacrilège (destruction d'une mosquée). À plusieurs reprises, l'Occident est indexé et pris pour cible par des manifestations de colère.

D'ailleurs, que l'information provienne d'Occident, du Proche-Moyen-Orient, etc., elle peut donner lieu à des protestations pacifiques ou manifestations violentes, dès lors qu'on y voit un « la main des mécréants » et dès qu'elle (l'information) est interprétée en termes d'insulte ou de complot contre l'islam. C'est bien cette sensibilité qu'il nous a paru importante à questionner afin, nous espérons, de mieux saisir les mobilisations islamiques organisées au Sénégal qui seront l'objet de nos prochains chapitres.

15.1. La sensibilité ibadou à l'actualité médiatique

Il est vrai que nul n'est totalement insensible ou imperméable à ce qu'Alain Touraine appelle les « hybrides[428] » d'autant plus que nous sommes tous des commentateurs d'informations ou de faits divers médiatiques. En psychologie sociale, il est assez largement démontré le

[428] Les hybrides sont, pour Alain Touraine, tous les sujets dont traite un quotidien d'information générale dans les différentes rubriques dont la lecture permet de faire le « tour du monde ». Lire TOURAINE, Alain, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Nouv. éd. Paris, La Découverte, 1997, pp. 7-10.

caractère structurant de l'actualité médiatique, surtout, dans ce contexte de globalisation de l'information[429].

S'il est incontestable que l'orientation et le traitement journalistique de l'information modèlent, dans bien des cas, notre perception de l'événement, il y a lieu d'admettre aussi que l'interprétation subjective que chacun en fait peut conduire à prendre pour solide vérité tout le contraire de ce qui s'est réellement passé (la réalité). Par exemple, à la suite d'actes ou de propos jugés blasphématoires, les manifestations de colère de musulmans retransmises par les médias, peuvent laisser penser à des rassemblements systématiques et spontanés.

Mais, des observations tirées de divers terrains, comme le nôtre, obligent, d'une part, à relativiser voire, même, à réfuter toute idée de spontanéité compte tenu de l'existence de réelles dynamiques organisationnelles en amont et en arrière-plan de chaque protestation. Et, d'autre part, elles permettent de voir chez les organisateurs des manifestations de défense de l'islam un activisme qui renseigne sur ce que nous qualifierons de « sensibilité militante islamique aux échos du monde ». Elle correspond à une attitude, une posture et non à une « aptitude » (acquis biologique et culturel, faculté) à s'émouvoir, à ressentir et à vivre des émotions puisque, dès lors qu'on se dit musulman, il est évident qu'on ne peut qu'être sensible, d'une façon ou d'une autre, à l'islam. Mais, cette sensibilité ne fait pas de tout musulman un militant de la « cause islam ».

En revanche, certains comme les ibadou ont une « sensibilité militante » pour l'islam. Peu importe la localité du monde d'où l'information est rapportée, ils sont prompts à agir publiquement, en essayant de mobiliser au mieux leurs coreligionnaires, pour la dénoncer si elle s'apparente à leurs yeux à une agression contre sa religion.

Il s'agit, en général, de partisans d'un rigorisme islamique qui, au-delà de leur rapports rigide à l'islam, s'intéressent de près à la marche du monde et développent un militantisme défensif et universaliste. Ils appartiennent à cette catégorie de militants moins orientés vers une démarche religieuse qui conduit à « s'abandonner à Dieu » en s'élevant au-dessus des turbulences et des aspects purement matériels du monde. Cela permet d'avancer l'idée que le

[429] Il est admis, du moins en psychologie sociale et en sociologie, que les événements (ou contenus) diffusés ou relayés par les médias produisent des comportements sociaux ou les influencent. Pour Claude Chabrol et *al*, ils « exposent les publics à des espaces-temps où sont transmis des procédés, articulant des systèmes de signes (linguistiques, sémiotiques, esthétiques) capables de produire les effets escomptés. Les personnes qui, au sein d'un contexte socio-physico-temporel de réception, sont en contact sensoriel avec ces dispositifs, sont susceptibles de mettre en œuvre des traitements conscients ou non d'informations qui, dans certaines conditions, conduisent à la formation, au renforcement ou changement de leurs représentations cognitives ou affectives et, parfois, de leurs comportements ». Voir CHABROL, Claude et *al*, « Psychologie, traitements et effets des médias ». *Questions de communication*. Presse universitaire de Lorraine, 2014, p.6. Consulté le 15 avril 2016. URL : http://questionsdecommunication.revues.org/7227.

musulman rigoriste et moins quiétiste se préoccupe davantage de ce que les médias rapportent concernant l'islam et les sociétés musulmanes.

Au Sénégal, les partisans de l'islam ibadou sont les plus prompts à appeler et à participer activement aux rassemblements dénonçant tout acte ou discours considéré comme une offense à l'islam. Comme nous le verrons dans les chapitres portant sur les mobilisations islamiques pro-palestiniennes ou contre l'homosexualité et la franc-maçonnerie, ils ont l'habitude de réagir bruyamment selon que le contenu de l'information reçue est interprété en attaque contre la foi des musulmans ou en menace contre une population musulmane. L'ibadou nous semble, à cet égard, toujours sur ses gardes. Et, en fonction de son idéologie, pour ne pas dire sa vision de l'islam, il sélectionne tel fait ou événement rapporté, au lieu d'un tel autre. Puis, lorsque dans son interprétation, l'information en question lui semble être une « atteinte à l'islam », il s'engage à alerter et à persuader les autres coreligionnaires de l'urgente nécessité de défendre la religion et les musulmans.

En quelque sorte, cette méthode consiste à soumettre l'information à ce que l'on appellera le « décodeur islamique ». Il s'agit d'une sorte de « prédicat » ou de « logiciel » à partir duquel il pense, voit, évalue et vit le monde. Les « paramètres » de ce décodeur, si l'on s'autorise le langage informatique, semblent programmés pour répondre à la question suivante qu'il se pose constamment au gré des flux d'information : « est-ce que le fait rapporté est une menace ou une agression contre l'islam ? ».

À partir de cette question, il opère un décryptage par un raisonnement intellectualiste au moyen « d'outils- idées » bricolés à partir de contenus souvent eschatologiques des textes islamiques (coran et certains hadiths) et de bribes de connaissances d'histoire, de géopolitique, etc. Il est connu que le Coran est un texte éminemment eschatologique et de nombreux hadiths parlent des signes avant-coureurs de la fin des temps. Tous les signes sont contenus dans le « logiciel » à partir duquel l'actualité est questionnée et les réponses sont examinées au-delà du fait qu'il s'agit de situations prédites par Allah.

Ainsi, il n'est pas étonnant que certains faits rapportés par les médias aient tendance à être interprétés en multiple signes de la fin des temps conformes aux prédictions du coran et des hadiths. D'autres, dont l'homosexualité, la franc-maçonnerie, le pouvoir des « ennemis de l'islam », le retour à la *jahiliyya*, etc., sont présentés comme semblables à des situations qui se seraient déroulées avant, à l'époque ou juste après la mort du prophète Mohammed d'après tel verset coranique ou tel hadith rapporté par untel savant.

Et, à la différence du soufi quiétiste qui peut aussi avoir la même lecture eschatologique, le rigoriste activiste de l'islam va au-delà du simple commentaire des signes

de la fin des temps et met en avant (ou rappelle) ce que devrait être, selon sa compréhension des textes, la position du musulman. Ce qui l'amène à mettre en avant ce qu'il considère comme une injonction d'Allah à défendre l'islam.

On pourrait s'attendre à ce que tout croyant n'agisse pas contre le déroulement de la Fin des Temps pour que l'œuvre de Dieu s'accomplisse selon sa volonté. Mais, s'ils ne peuvent que prier contre les signes naturels (tremblements de terre, inondations, sécheresse, épidémies, etc.), les militants de la défense de l'islam universel affichent une détermination à lutter contre les « causes humaines » de la fin du monde. C'est à croire qu'ils voudraient sans cesse la repousser ou, du moins, être épargnés, si elle se réalisait à l'instant, de la colère effroyable d'Allah qu'ils se représentent omnipotent et impitoyable justicier.

Dans ce processus destiné à « décrypter » les informations médiatiques, les fausses informations dites « *fake news* » sont souvent considérées comme des vérités inversées (vraies informations) par des puissances occidentales ou des lobbies qui combattent l'islam (un de signes de la fin des temps). Au Sénégal, il est facile de documenter cette vision et l'attitude qui en découle. Il suffit juste d'explorer les discours d'ibadou en l'occurrence, les déclarations ou prêches qui précédent chaque manifestation organisée pour dénoncer des actes ou propos jugés insultants à l'égard de l'islam et des musulmans.

De cette situation se dessine une simplification de la rhétorique sur le monde. Dès lors que toute « menace » est représentée comme extérieure à l'islam, le monde apparait en forme duale et conflictuelle dont la ligne de distinction correspondrait à la frontière entre le « Bien », symbolisé par la *Oumma* et le « Mal » qui caractérise le reste du monde et les infiltrés. En se positionnant en sentinelles de l'islam et d'une *Oumma* menacée par des « ennemis » extérieurs qui ont des représentants à l'intérieur, les militants sensibles à la marche du monde se construisent les arguments de l'urgence et de l'obligation de défendre l'islam.

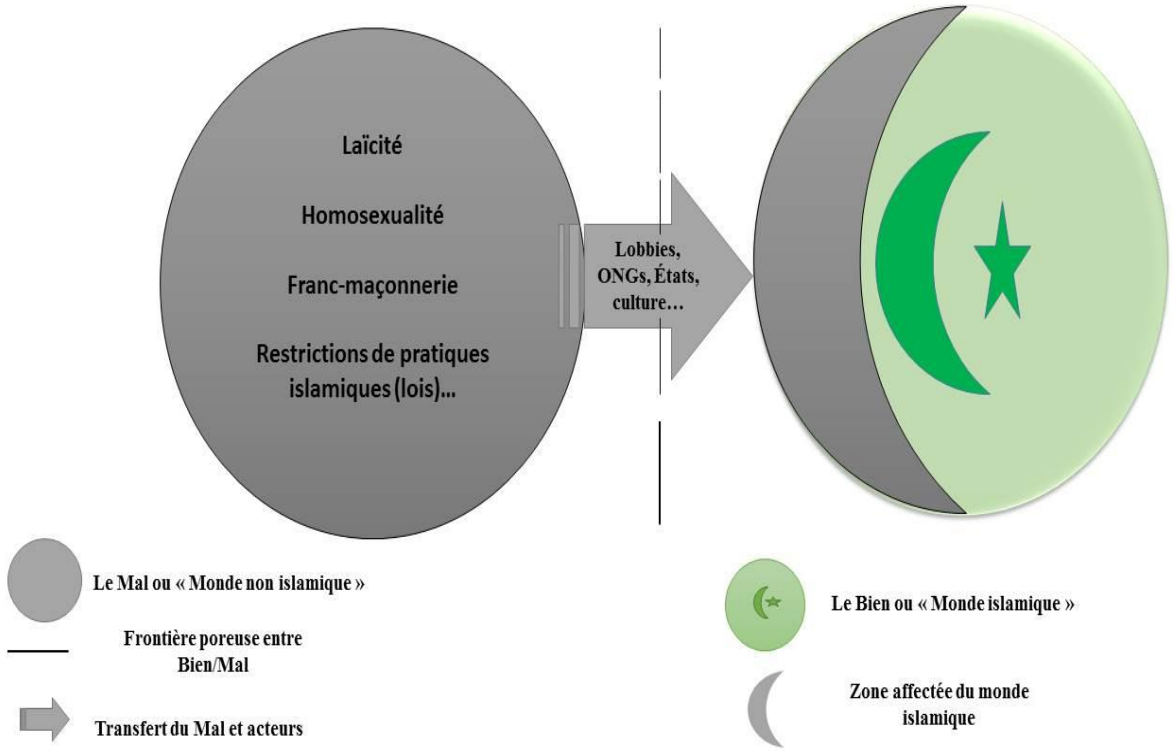

Figure 7: Simplification rhétorique du monde © Idrissa Mané

On observe deux orientations caractéristiques de ces défenseurs de l'islam face à la « menace extérieure contre l'islam » souvent fantasmée. L'une consiste en l'adoption de la stratégie de fermeture. C'est le cas des sectes où les membres croient fermement posséder le monopole de la vérité et, par conséquent, ils conçoivent tout ce qui les entoure comme une agression dont il faut absolument se défendre. L'autre orientation est celle d'une ouverture contrôlée à l'extérieur tout en gardant une attitude très défensive exprimée par la stratégie de la dénonciation, de l'agitation, de la menace ou même de la riposte en cas de « signes évidents d'agression » contre l'islam. Les ibadou semblent s'inscrire dans cette seconde orientation puisqu'en plus d'être un groupe hétérogène et semi-ouvert, ils se limitent à la dénonciation et à l'agitation lorsqu'une information rapportée est perçue comme une atteinte à la foi des musulmans.

Il y a donc lieu de dire que le rigorisme ibadou ne se résume pas à une lecture littéraliste des textes et à l'observance rigide des principes juridiques définis selon la *madhab* (école, doctrine) salafisante. Il (se) développe (en parallèle à) une sensibilité militante à toute actualité relative à l'islam et aux musulmans alors que la tradition soufi oriente l'adepte vers

une forme de retrait du monde, voire de « réclusion individuelle pour les maîtres soufi », qui se traduit aujourd'hui par une certaine retenue face à l'information médiatique.

Au Sénégal, le terme usuel wolof « *maandou* » renvoie à cette distanciation érigée en règle de vie sociale (rapports de soi à autrui). Il est teinté d'une charge morale importante et son usage dans le domaine religieux fait référence au recul auquel cette tradition soufi invite le musulman lorsqu'il fait face à des propos rapportés ou à des informations dont il n'a pas (encore) les moyens de prouver la véracité. En fait, une conception soufi du rapport à Allah voudrait qu'être « ami de Dieu » exige un retrait du « monde » (des adversités) qui « corrompt » la foi. Ainsi, s'inscrivant en continuateurs de l'ésotérisme et du *jihad an-Nafs* (effort spirituel de lutte contre soi-même), les marabouts et grands califes sénégalais semblent avoir une inquiétude permanente : celle du risque de se tromper en jugeant. D'où leur silence sur beaucoup de questions qui agitent les milieux d'islam ibadou et entrainent des polémiques dans le débat public. On ne peut pas réduire leur silence sur de nombreux sujets à un compromis (ou à une forme de corruption) avec les sphères du pouvoir politique sénégalais. Par leur posture, ils donnent une image de sages dont ils veulent témoigner par les habits dans lesquels ils sont engoncés qui sont, en quelque sorte, le poids de cette sagesse. Il ne faudrait pourtant pas penser qu'ils seraient moins respectueux des principes et obligations de l'islam même s'ils sont moins orientés vers la dénonciation et la contestation systématiques des faits rapportés par les médias et des polémiques.

En général, le musulman sénégalais se contente de commenter l'information médiatique mais l'ibadou en fait un des principaux thèmes de la *da'wa*. Ainsi, le sermon du vendredi de l'imam ibadou s'ajuste en fonction de l'actualité nationale et internationale. Au-delà des *minbars* (chaire de la mosquée à partir de laquelle l'imam fait son prône du vendredi), l'imam ou le prédicateur ibadou se prononce aussi dans les médias. Depuis ces lieux de discours, il appelle parfois à protester dans les rues ou par des *sit-in* devant l'ambassade du pays accusé de protéger un « blasphémateur » ou d'actes anti-islam relayés par la presse. Il est vrai que les autres types de jihad (armés) avaient été menés par quelques marabouts entre le milieu du XIXe siècle et une partie du XXe siècle. Il ne faudrait pas y voir uniquement qu'une lutte contre l'implantation et les règles du pouvoir colonial comme on a tendance à l'expliquer dans le cadre de la construction du roman national sénégalais.

Cependant, il faut reconnaitre que les marabouts ont depuis lors abandonné la guerre menée au nom de l'islam. L'analyse que fait Abdourahmane Seck du rôle des imams dans les sociétés musulmanes sénégalaises fait écho à cette évolution notable dans les postures des

religieux actuels du pays et à la sensibilité militante qui nous occupe dans cette partie du travail.

> « Au Sénégal, pays de tradition sunnite et de rite malikite pour la grande majorité de sa population musulmane, les imams sont, habituellement, une catégorie particulière de notables communautaires qui gèrent, au quotidien et dans les quartiers, les charges courantes liées à la vie sociale et spirituelle de leurs coreligionnaires : direction de la prière, bénédiction des mariages, cérémonies mortuaires, baptêmes, médiations sociales, etc. Ils ne sont pas nécessairement liés ou soumis à l'autorité des organisations confériques qui constituent un canal d'encadrement des fidèles, en dépit d'une tradition de chaînes de mosquées nommées tidjiane ou mouride. Jusqu'à une époque relativement récente, ces imams ont constitué les figures majeures de la carte postale de l'islam tranquille sénégalais, comparativement au rôle que ce groupe a pu jouer ailleurs ou encore dans le passé de la sous-région[430] ».

Parler de « sensibilité militante » nous a donc paru adéquat pour rendre compte de cette « attitude » qui consiste, pour l'ibadou, fut-il imam ou simple prédicateur, à se mettre en scène par des discours et des actions au travers desquels il dénonce et proteste contre tout ce qui, à ses yeux et dans son entendement, constitue une agression contre l'islam ou une menace pour les musulmans. Nous y reviendrons par les exemples de la question palestinienne, des caricatures, etc.

Étant donné que les ibadou occupent les devants de cette dénonciation, on peut être tenté de généraliser la sensibilité militante islamique ou, du moins, penser qu'elle est en passe de devenir une attitude dominante d'autant plus que certains imams et prédicateurs soufi affichent une posture qui s'en rapproche. En choisissant l'ampleur des mobilisations de « défense de l'islam » comme indicateur, on se rend compte qu'elle reste une tendance marginale dans les sociétés d'islam y compris au Sénégal.

Par contre, en considérant toutes les sociétés musulmanes, certaines localités sont, de toute évidence, plus concernées par le phénomène que d'autres. Notons, d'ailleurs, qu'il ne suffit pas qu'un État, ou une localité, soit régie par la *charia* ou que l'essentiel de sa

[430] SECK, Abdourahmane, « La " production " du Sénégal postcolonial. Un tournant entre temps des " banlieues " ou " islam du temps " ». Dans DIOP, Momar Coumba, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*. Paris, Karthala, 2013, p.541.

population soit constitué de musulmans pour qu'une sensibilité militante islamique y prenne une certaine ampleur.

Par exemple, malgré sa forte majorité musulmane, le Sénégal est encore en relatif décalage par rapport à d'autres pays. En revanche, l'affaire Salman Rushdi en 1988-89[431] a révélé l'existence d'une sensibilité militante islamique au Royaume-Uni où la population musulmane est très minoritaire[432]. En Afrique, suite à la diffusion d'informations interprétées comme blasphème ou profanation, les mouvements de dénonciation pacifiques ou violents ont toujours eu moins d'importance au Sénégal qu'au Soudan, au Mali, en Algérie, en Égypte ou encore au Pakistan, etc. On peut donc considérer la sensibilité militante comme indissociable de la modernité occidentale puisqu'elle semble se construire en réaction contre elle et en lui empruntant ses outils.

Disons, pour le cas du Sénégal, que les imams et prédicateurs ibadou et, au-delà, les militants de la réforme islamique non-soufi, ne se limitent pas seulement à accorder une attention particulière aux contenus des médias. Ils ont inauguré ou, du moins, ont permis l'émergence et l'affirmation d'un discours religieux moins centré sur des sujets strictement islamiques ou sur les « mœurs » locales. Leur rhétorique est très orientée vers la prise en compte de la dimension transnationale de l'islam. En attestent nombreuses de leurs prises de position publiques (par voie de presse, dans les conférences ou depuis les mosquées) parfois assorties d'appels à *sit-in* ou à marcher dans les rues, lorsque l'islam ou ses symboles leur semblent agressés (blasphème, sacrilège) comme nous l'avons rappelé à plusieurs reprises. C'est donc à travers cette dimension internationale de la sensibilité militante islamique que se construit une identité musulmane qui se veut universelle comme l'évoque Adriana Piga lorsqu'elle analyse la rhétorique anti-occidentale dans les discours de religieux musulmans sénégalais réformistes[433].

> « …le fait de se référer à la notion d'*umma* est aussi significative d'une prise de conscience, d'un point de vue strictement intellectuel, de l'internationalisation

[431] Ecrivain britannique d'origine indienne, Salman Rushdie s'est retrouvé dans une situation qui a bouleversé sa vie après avoir publié en 1988, aux éditions Viking, une œuvre intitulée, dans sa traduction française, *Les versets sataniques*. Cette œuvre déchaine les passions à partir de 1989 et prend une tournure internationale et dramatique. Aux redoutables manifestations de colère contre cette œuvre jugée blasphématoire dans les milieux musulmans rigoristes britanniques puis d'ailleurs se succèdent des appels au meurtre de l'auteur, des éditeurs du livre, des lecteurs et de ses soutiens. C'est le régime iranien de l'ayatollah Khomeiny qui ravit la palme en promettant une prime de plus de 20 mille dollars américains à celui qui tuera l'auteur. Voir JEANNE FAVRET-SAADA, *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*. Paris, Fayard, 2015.

[432] FAVRET-SAADA, Jeanne, *Ibid*. p.3.

[433] PIGA, Adriana, *Les voies du soufisme au sud du Sahara. Parcours historiques et anthropologiques*. Paris, Karthala, 2006, p. 268.

des relations en dépit de la dimension religieuse connue de tous. La mise en avant de la religion pour se définir signifie que s'opère une abstraction de toute appartenance ethnique, à base locale, nationale ou continentale pour afficher une citoyenneté de type universel et contemporaine qui tient compte d'une certaine manière des relations mondialisées. Les considérations locales sont intimement liées à des considérations d'ordre plus international[434] ».

Ce que relève Adriana Piga conduit à entrevoir un lien entre la sensibilité militante islamique, dont il est ici question, et la vision globalisante (totalisante) de l'islam que revendiquent les ibadou à travers le terme *al-choumouliyya* (globalisme). On peut documenter cette sensibilité militante à partir des réactions aux soubresauts du conflit israélo-palestinien, aux décisions politiques américaines et israéliennes aux Proche et Moyen-Orient, aux votes de lois sur les « signes religieux ostentatoires » en France et sur les minarets en Suisse, etc.

15.2. Sensibilité militante au conflit israélo-palestinien

De tous les sujets de l'actualité internationale, la question palestinienne est celle (parmi d'autres) qui structure nombre de représentations du monde en contexte islamique sénégalais. Avec d'autres sujets de l'actualité internationale, elle impacte aussi les rapports de nombreux musulmans à l'Occident ; d'où, pour certains, le rejet des valeurs qui lui sont assimilées.

Pourtant, pour l'Afrique au sud du Sahara, le conflit israélo-palestinien a longtemps été une affaire d'États (diplomatie), du moins jusqu'à la guerre du Kippour (1973), et, surtout, jusqu'à la révolution iranienne (1978-1979)[435]. Les Subsahariens se sentaient, comme l'écrit Jean-Baptiste Onana, « peu concernés par cette cause lointaine » avant qu'« une prise de

[434] GOMEZ-PEREZ, Muriel (dir.), *Op.cit.* 2005, p.21.

[435] Si la révolution iranienne a réintroduit dans le champ des possibles, l'instauration d'États islamiques et la « victoire de l'islam » sur la puissance américaine, la guerre du Kippour a, quant à elle, fortement dynamisé et restructuré les liens entre pays d'Afrique subsaharienne et pays arabes avec comme implications quasi-immédiates une rupture unilatérale des relations diplomatiques de la plupart des États de la région avec Israël. En fait, depuis les années 1960, les liens diplomatiques entre pays africains subsahariens et pays arabes n'étaient que superficiels. La guerre du Yom Kippour d'octobre 1973 leur donnera une orientation plus solide. Le choc pétrolier aidant, les pays arabes membres de l'OPEP promirent, au sommet arabe d'Alger (novembre 1973), d'aider financièrement les États africains. Des institutions de coopération arabo-africaines sont créées pour suppléer la coopération économique et technique déployée par Israël en Afrique. Il s'agit, entre autres, de la Banque arabe pour le Développement Économique de l'Afrique (BADEA), le Fonds Arabe Spécial pour l'Afrique (FASA), le Fonds Arabe d'Assistance Technique aux pays Arabes et Africains (FAATAA), la Banque Islamique de Développement (BID), etc. Lire BOUTROS-GHALI, Boutros, « Les relations entre la Ligue arabe et l'OUA ». *Annuaire français de droit international*, volume 23, 1977. pp.175-186. doi : 10.3406/afdi.1977.2035. Consulté le 12 janvier 2018.

conscience tardive et progressive des réalités proche-orientales » ne transforme « l'opinion publique africaine […][436]» surtout musulmane devrait-on rajouter.

Cette évolution, encouragée par la circulation de pétrodollars et par les retentissantes ruptures unilatérales des relations diplomatiques de nombreux pays africains avec Israël, a préparé l'émergence et l'affirmation de nouveaux militants non-étatiques de la cause palestinienne. Il s'agit de religieux musulmans plus revendicatifs, ouvertement hostiles à Israël et à ses alliés et résolument engagés dans une solidarité active, certes à distance, avec les Palestiniens au nom de l'islam qu'ils disent avoir en partage alors que les États s'intéressent à cette question au nom de principes juridiques (droit international, anticolonialisme) et pour le respect des accords précédemment signés entre les deux parties directement en conflit[437]. Au Sénégal, les « arabisants », dont les ibadou, jouent un rôle important dans la mobilisation de l'opinion musulmane contre Israël et dans la construction d'un militantisme islamique pro-palestinien.

Ainsi, lorsqu'à partir des années 1980 les États africains normalisent, les uns après les autres, leurs liens avec Israël, ce sont ces acteurs individuels ou associatifs qui se chargent de dénoncer et de mobiliser. Au nom de la solidarité islamique, de nombreuses manifestations sont organisées à chaque soubresaut du conflit[438]. L'Alliance Nationale pour la Cause Palestinienne (ANCP) regroupant la Jama'atou Ibadou Rahmane, le RIS al-Wahda et l'association al-Rihab, etc., est l'une des plateformes les plus actives dans cette solidarité islamique avec les Palestiniens.

---

[436] ONANA, Jean-Baptiste, « L'Afrique, les Palestiniens et Israël : système à double entente », *Outre-Terre*, 2006/1 (no 14), p. 393-401.DOI 10.3917/oute.014.0393. Consulté le 12 janvier 2018. Voir aussi SCHMITZ, Jean, « L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles ». Dans GRÉGOIRE, Emmanuel et SCHMITZ, Jean (dirs.) *Afrique noire et monde arabe.* Revue *Autrepart*, Éditions de l'Aube, IRD, 2000, p.132.

[437] Cette période d'engagement militant solidaire des Palestiniens coïncide avec la montée des mouvements « islamistes » engagés sur le terrain armé en territoires palestiniens notamment sous la houlette du Hamas qui mettent en avant l'islam pour lutter contre la colonisation et l'occupation israéliennes.

[438] Les États sont désormais orientés vers les impératifs économiques et stratégiques même s'ils n'abandonnent pas la cause palestinienne. L'Egypte, tête de file des principaux soutiens du peuple palestinien avait lui-même changé de position à l'égard d'Israël juste après la guerre de 1973. Le président Anouar Al-Sadate s'était rendu à la Knesset le 20 novembre 1977 dans l'optique de construire une paix durable avec Israël au prix de rompre les relations de son pays avec l'Algérie, l'Iraq, la Libye, la Syrie et le Yémen le 5 décembre 1977. Il fut même assassiné pour cet acte politique en 1981 par un islamiste. http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=533. Consulté 24 décembre 2016. Le 23 décembre 2016, le Sénégal est le seul pays africain qui fait partie des quatre États qui ont présenté conjointement la résolution 2334 adopté avec 14 voix pour, zéro contre et l'abstention des États-Unis. Cette résolution ordonne à Israël l'arrêt de la colonisation et réaffirme la non-reconnaissance des territoires annexés après le 4 juin 1967. Cette résolution entraina une nouvelle rupture des relations diplomatiques entre Israël et le Sénégal avec des sanctions économiques contre le Sénégal. L'opinion publique était très favorable à l'acte posé par le gouvernement du Sénégal. https://news.un.org/fr/story/2016/12/349762-le-conseil-de-securite-exige-disrael-quil-cesse-ses-activites-de-peuplement. Consulté Le 24 décembre 2016.

Cette nouvelle donne rappelle, sans avoir la même ampleur, la situation dans nombre de pays arabes et musulmans où, selon Mohammed Harbi, « le déclin de l'influence sociale des *ulama* a fait sortir certains d'entre eux de leur réserve pour les propulser dans l'action politique »[439]. Mais, c'est surtout, selon Harbi, « l'affaiblissement du nassérisme avec la défaite arabe face à Israël en 1967 » qui marquera « la réapparition en force des Frères musulmans » syriens et égyptiens[440].

Sans être concrètement capables de déclencher des actions armées d'envergures à l'image des déploiements militaires de la coalition arabe d'avril 1967 et d'octobre 1973, ils arrivent à capter l'opinion publique, surtout musulmane, déjà sensible à la situation palestinienne. Ainsi, à partir des mosquées, de leurs associations et par le biais des médias, ils appellent souvent à manifester pour faire pression sur leurs gouvernements ou pour accompagner des décisions de leurs gouvernants tout en promettant la victoire de l'islam ou la « mort à Israël et à ses alliés ». Dans certains pays musulmans du Proche ou Moyen-Orient, d'Afrique du Nord ou d'Asie (Pakistan, l'Indonésie, etc.), les manifestations dégénèrent parfois avec comme conséquences des morts et des dégâts matériels importants.

Cependant, la capacité de mobilisation au nom de la solidarité de foi n'est pas la même partout[441]. Néanmoins, à chaque nouvel épisode de ce conflit physiquement éloigné, les organisations islamiques sénégalaises, surtout celles de l'islam ibadou, prennent les devants de la dénonciation, condamnent vigoureusement les actes d'Israël et appellent souvent à des rassemblements de masses. Ainsi, après l'offensive israélienne déclenchée le 8 juillet 2014 par des bombardements de l'aviation de Tsahal sur Gaza (200 morts), les associations de l'ANCP ont initié des actions auxquelles prendront part le Comité Palestine-Sénégal[442], le mouvement al-Fallah, la Ligue des Imams et Prédicateurs Sénégalais, etc.[443].

---

[439] HARBI, Mohammed, *L'islamisme dans tous ses états*. Paris, Arcantère, 1991, p.9.
[440] HARBI, Mohammed, *Ibid*. 1991, pp.74-81.
[441] Au Sénégal, elle ne prend pas la même importance qu'au Mali, au Niger, au Soudan, en Somalie ou au Tchad, etc. Il est intéressant de voir les capacités de mobilisation du Haut Conseil Islamique du Mali dirigé par l'imam Mahmoud Dicko, le chef des wahhabis maliens. Jean-Loup Amselle est l'un des premiers chercheurs à étudier l'influence du wahhabisme au Mali. Le complexe que nourissaient les commercçants à l'égard des marabouts et des imams qui avaient, eux, un certain prestige social, explique, selon lui, le succès des orientations wahhabi chez eux. Lire AMSELLE, Jean-Loup, « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985 ». Canadian Journal of Africain Studies/Revue Canadienne des Études Africaines, vol.19, n°2, 1985, pp.345-357. Puis SIMEANT, Johanna, *Contester au Mali : formes de la mobilisation et de la critique à Bamako.* Paris, Karthala, « Les Afriques », 2014.
[442] On l'appelle ainsi puisque le Sénégal le préside depuis sa création par la résolution A/RES/3376 du 10 novembre 1975. Il est connu sous le nom onusien de Comité pour l'exercice des droits inaliénables du peuple palestinien.
[443]Y ont pris part des organisations de la société civile et de la vie politique comme la Rencontre Africaine pour la Défense des Droits de l'Homme (RADDHO), le Cercle des Intellectuels du Sénégal, Yonou Askan Wi (du wolof, Voie du Peuple), Dooley Yaakaar (du wolof, Force de l'espoir), le Mouvement du 23 Juin (M23), le Collectif des femmes pour le soutien à la Palestine, etc. Voir l'article sur

Parmi les actions menées, il y a le rassemblement de soutien aux Palestiniens (le vendredi 15 juillet 2014 à 11 heures) devant la résidence de l'ambassadeur de Palestine à Dakar suivi, après la grande prière de 14 heures, d'une marche de plus d'un millier de personnes entre la grande mosquée de Dakar et la place de l'obélisque pour dénoncer, aux yeux du monde, les bombardements israéliens[444].

En décembre 2016, les mêmes associations islamiques, organisations politiques et de la société civile ont unanimement salué la « décision courageuse » du Sénégal de co-présenter la résolution onusienne 2334 exigeant l'arrêt de la colonisation israélienne en Palestine, condamnant Israël pour violation du droit international et réaffirmant la solution des deux États aux frontières de 1967[445]. Elles ont aussi fait bloc derrière le gouvernement du Sénégal lorsqu'Israël l'a menacé de représailles sans précédent amorcé par un rappel unilatéral de son ambassadeur et gel unilatéral de toute coopération avec le Sénégal[446].

Ainsi, le Rassemblement Islamique du Sénégal (RIS al-Wahda), la Jama'atou Ibadou Rahmane, l'association Ar-Rihab et la Ligue des Imams et Prédicateurs du Sénégal (LIPS), toutes membres de l'ANCP, ont organisé le dimanche 8 janvier 2017 à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar une rencontre pour « renforcer la position du Sénégal » et demander au gouvernement sénégalais de ne plus rétablir ses relations diplomatiques avec Israël[447].

Il faut noter que malgré leur désaccord sur la constitution laïque du Sénégal, les mouvements et associations d'islam ibadou accompagnent sans réserve les décisions de l'État dès lors qu'elles vont dans le sens de la condamnation d'Israël et du soutien à la Palestine. Par contre, toute décision qui va dans le sens inverse est décriée comme la récente polémique née du fait le ministre des affaires étrangères, Sidiki Kaba[448].

---

https://www.senenews.com/actualites/communique-de-presse/rassemblement-et-marche-de-soutien-a-la-palestine-a-dakar-ce-vendredi_86087.html. http://xalimasn.com/contre-les-bombardements-en-palestine-des-organisations-senegalaises-marchent-aujourdhui/. Consultés le 17 mars 2015.

[444] Puisque le cortège part de la grande mosquée de Dakar, les organisateurs sont sûrs d'être filmés par la télévision nationale dont le siège est juste à côté et sur le trajet prévu pour la marche. Puis, quelques leaders de cette plateforme sont allés dans des ambassades de pays arabes pour rappeler l'obligation pour la Oumma islamique d'aider le « peuple frère de Palestine ».

[445] Portée par le Sénégal, la Malaisie, la Nouvelle-Zélande et le Venezuela, la résolution fut adoptée à la 7853e session du Conseil de sécurité des Nations Unies le 23 décembre 2016 avec 14 voix pour et une abstention, celle des États-Unis qui n'ont pas apposé leur veto. Pour plus d'informations voir le document n° S/RES/2334 (2016). http://undocs.org/fr/S/RES/2334(2016). Ou https://www.un.org/press/fr/2016/cs12657.doc.htm. Consultés 06 janvier 2017.

[446] http://www.rfi.fr/afrique/20161229-israel-sanctions-senegal-vote-onu-colonisation. Voir aussi la réponse du Sénégal sur http://www.rfi.fr/afrique/20161226-resolution-colonies-cisjordanie-le-senegal-assume-son-vote. Consultés le 26 décembre 2017.

[447] https://news.sen360.sn/actualite/l-039-anc-preconise-la-fermeture-definitive-de-l-039-ambassade-d-039-israa-l-au-senegal-647724.html. Consultés le 09 janvier 2017.

[448] En visite en Israël, il s'était recueilli au Mur des Lamentations portant une kippa puis il s'est rendu le 28 mars 2018 à la mosquée al-Aqsa (à Jérusalem Est) sous escorte policière israélienne. Ce qui a provoqué une protestation de l'autorité palestinienne par la voie du ministre de l'information, l'autorité en charge des biens

Par ces actions, ils entendent montrer la colère des musulmans face à ce qui leur apparait non plus comme un conflit ordinaire centré sur la spoliation et la colonisation des terres palestiniennes mais comme un « complot occidental contre l'islam ». Il n'y a pas besoin d'énumérer d'autres déclarations ou des marches faites, souvent à Dakar, contre Israël à l'initiative, surtout des leaders des associations de l'islam ibadou[449]. Ce conflit a, par moment, créé de vives tensions et étalé au grand jour les clivages au sein de l'islam sénégalais (cf. schéma ci-après).

religieux de Jérusalem (Awqaf) et le Conseil supérieur Islamique de la Palestine. https://www.igfm.sn/visite-en-israel-la-palestine-exige-des-excuses-a-sidiki-kaba/. Consulté le 29 mars 2018. Après un long silence sur cet incident diplomatique et la polémique qu'il a suscité au Sénégal, il s'est justifié plus tard en évoquant des convenances diplomatiques. http://www.lesoleil.sn/2016-03-22-23-17-43/item/79318-sidiki-kaba-sur-son-voyage-a-jerusalem-ma-mission-ne-souffre-d-aucune-illegitimite.html. Consulté le 19 juin 2018. Il faut cependant reconnaitre que la polémique fut surtout entretenue par Sidi Lamine Niasse, issu de la famille confrérique tidiane des Niassènes et patron du groupe presse Walfadjri. Même s'il n'a jamais été chiite et ne se dit pas salafi, il s'est construit une personnalité en s'inspirant des Frères musulmans égyptiens où il a fait une partie de ses études puis de la révolution iranienne. Après s'être démarqué un temps des sons de cloches confrériques, il est revenu revendiquer leur importance et n'hésite pas, dès que l'occasion se présente, à dire que le Sénégal doit être régi par la *charia*. Lire sur ce dernier point sa déclaration sur http://www.seneweb.com/news/Societe/sidy-lamine-niass-veut-faire-du-senegal-_n_216656.html. Consultée le 19 mai 2017.

[449]Dès que les médias ont relayé des images de l'opération militaire israélienne « plomb durci » sur la bande de Gaza (400 morts environs), l'AEEMS a appelé à un rassemblement le vendredi 1e janvier 2009 (après la grande prière) à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Pendant cette manifestation de quelques centaines de personnes, le président Mansour Ndiaye a exigé du gouvernement sénégalais « la rupture des relations diplomatiques avec l'État d'Israël » alors qu'Ahmed Fall, un autre militant de l'association estime que « l'UCAD a posé les jalons de la lutte qui va libérer la Palestine. Nous allons exiger la libération de la Palestine. Voir http://www.rewmi.com/senegal-palestine-soutien-des-centaines-de-personnes-manifestent-a-dakar-contre-les-bombardements-de-gaza_a14851.html. Consulté le 24 décembre 2016. Vendredi 4 juin 2010, une centaine de manifestants était dans les rues à l'appel d'organisations islamiques dénonçant l'attaque des forces armées israéliennes contre la flottille humanitaire en route pour Gaza. http://seneweb.com/news/Societe/manifestations-anti-isra-liennes-dakar-contre-le-raid-meurtrier-sur-la-flottille-humanitaire_n_32421.html. Consulté le 25 juillet 2014. Le 25 juillet 2014, il y a eu une autre marche d'environ un millier de personnes à Dakar à la suite du raid meurtrier israélien sur Gaza. https://www.youtube.com/watch?v=aQCun1qRkhg Consulté le 28 juillet 2014.

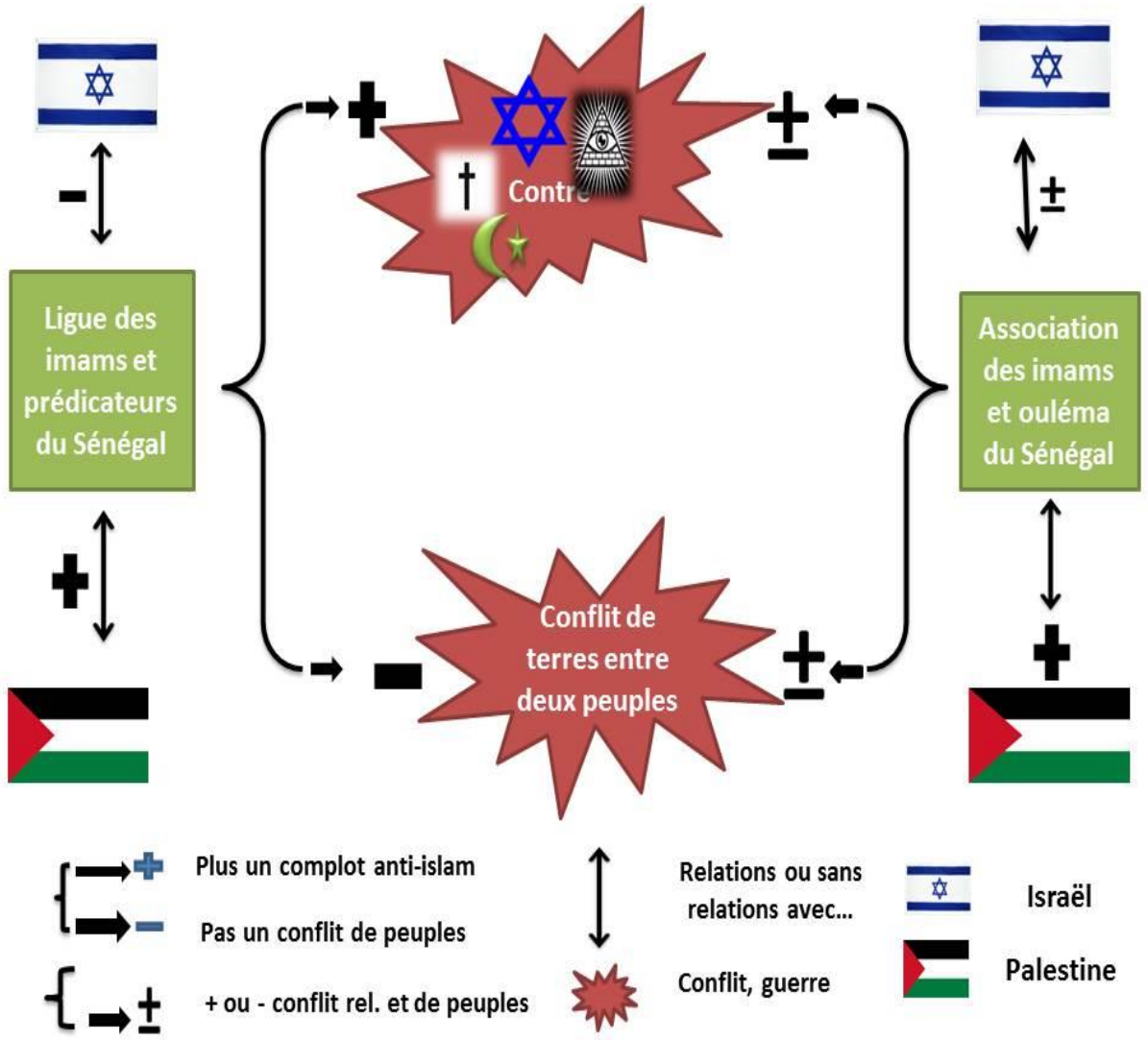

Figure 8: Interprétation du conflit et implications ©Idrissa Mané

Comme nous pouvons le voir sur le schéma ci-dessus, la Ligue des Imams et Prédicateurs du Sénégal (LIPS), émanation des mouvements et associations islamiques ibadou, et l'Association des Imams et Oulémas du Sénégal (AIOS), d'obédience soufi, n'ont ni la même attitude à l'égard d'Israël ni la même lecture de la question palestinienne. Compte tenu de la sensibilité militante des ibadou, les soubresauts du conflit israélo-palestinien rapportés par les médias sont interprétés en termes d'attaques contre l'islam. Étant donné que des traditions prophétiques et des versets coraniques donnent à la Palestine le statut de troisième lieu saint de l'islam, la LIPS et ses militants ne se représentent le conflit qu'en termes de complot mondial contre l'islam.

L'interprétation des membres de LIPS se nourrit de deux récits très importants de l'islam. Le premier est d'ordre mythologique et fantastique. En effet, transporté par al-

Bouraq, une créature aussi rapide qu'un éclair, le prophète Mouhammad fit, d'après le récit, un voyage nocturne (*al-isra*) qui l'a conduit de la mosquée sainte de la Mecque (*masdjid-il haram*) à la mosquée *al-Aqsa* de Jérusalem (*al-Qods*). Puis, à partir du dôme du rocher, selon certaines versions, il effectue une ascension (*al-mi'raj*) vers les cieux les plus élevés où, d'après les textes, Mouhammad, toujours guidé par l'ange Gabriel (Djibril), visita, pendant cette même nuit, l'Enfer et le Paradis puis s'entretint (sans le voir) avec Allah qui lui demanda d'instituer les cinq prières quotidiennes constitutives du second pilier de l'islam[450]. On voit, par ce récit, comment la Palestine, surtout Jérusalem, acquière une place capitale dans l'islam. Le second récit est d'ordre eschatologique et messianique. Il prévoit qu'une partie du scénario de la Fin des temps (*akhirou zamân*) se déroulera en Palestine notamment à Jérusalem et, selon les versions, dans l'esplanade des mosquées ou à la mosquée al-Aqsa ou encore au dôme du rocher[451].

Si l'on rajoute à ces récits mythique et eschatologique l'histoire des croisades, l'offensive messianique des fondamentalistes télé-évangéliques américains (surtout les, partisans du « dispensationalisme ») et les revendications d'ultra-orthodoxes et nationalistes juifs (israéliens), on peut saisir aussitôt comment l'interprétation du conflit israélo-palestinien en termes de complot contre l'islam prend corps au sein des franges les plus rigoristes de l'islam non (ou anti) soufi tel chez les membres de la LIPS. Ainsi, de par leur grande sensibilité à la cause palestinienne, ils répugnent à avoir ne serait-ce qu'un semblant d'ouverture vers Israël malgré les efforts de séduction diplomatiques déployés par la représentation officielle israélienne à Dakar envers les chefs religieux musulmans[452].

Même s'ils partagent la même eschatologie, les membres de l'AIOS ont une position qui tranche d'avec celle de la LIPS sur la question palestinienne. La posture des membres de cette organisation islamique reflète celle des grandes familles religieuses qui est elle-même proche de celle de l'État du Sénégal qui préside depuis 1975 le Comité pour l'exercice des

---

[450] La légende islamique dit que Mouhammad a fait son merveilleux voyage nocturne de la mosquée al-haram de la Mecque à la mosquée al-Aqsa de Jérusalem. Ce voyage l'aurait aussi conduit cette même nuit aux cieux où se trouva en présence d'Allah. Coran, 17 :1. Des Hadiths rapportés par Bukhâri et Muslim racontent plus en détail cette nuit d'émerveillement et de rencontres.

[451] DENKHA, Ataa, « L'eschatologie musulmane ». *Revue des sciences religieuses*, 87/2 | 2013, pp. 201-217. Consulté le 30 septembre 2016. DOI : 10.4000/rsr.1207

[452] Par exemple, l'ambassade d'Israël invite pendant chaque ramadan des imams à venir partager un repas de rupture du jeûne dans ses locaux à Dakar. http://embassies.gov.il/dakar/NewsAndEvents/calendar-of-events/Pages/ndogou-d%27imams-s%C3%A9n%C3%A9galais-%C3%A0-la-r%C3%A9sidence-de-l%27ambassadeur-d%27israel-au-S%C3%A9n%C3%A9gal.aspx. Ou encore, l'ambassadeur se fait remarquer par des dos de moutons aux nécessiteux à l'approche de la tabaski (aïd el-Kebîr). http://www.senemedia.com/article-3439-cause-palestinienne-une-rencontre-pour-renforcer-la-position-du-sngal.html. Voir aussi ce lien http://embassies.gov.il/dakar/NewsAndEvents/calendar-of-events/Pages/Dondemouton.aspx. Consulté le 17 mars 2015.

droits inaliénables du peuple palestinien. Étant donné que l'État du Sénégal ne prend pas le parti de la Palestine pour des raisons spécifiquement religieuses, on comprend donc la modération des membres de l'AIOS par rapport la posture militante et guerrière de la LIPS sur la même question. Sur le principe, soufi et ibadou sont d'accord pour soutenir les Palestiniens comme on peut le voir dans les propos, ci-après, tenus lors du rassemblement de soutien au peuple palestinien de juillet 2014 par l'imam Ahmad Dame Ndiaye du Collectif des associations islamiques du Sénégal (obédience ibadou) et *Serigne* Cheikh Ahmad Tijan Sy, de la confrérie soufi tijan de Tivaoune.

> Ahmed Dame Ndiaye (CAIS, ONG Action islamique, ANCP) : « Le problème, c'est est qu'on a fait croire aux musulmans que la cause palestinienne est un problème arabe et non un problème islamique, ce qui est, sans doute, une grave erreur ».
>
> Cheikh Ahmad Tijan Sy (Confrérie Tijan) : « Il y a une guerre médiatique, d'éducation et de lobbying à mener pour soutenir le peuple palestinien et s'il plait au bon Dieu la Palestine vaincra. Nous sommes présents pour réaffirmer une position de principe qui a toujours été la position de toute les familles religieuses du Sénégal [453]».

Quoiqu'ils affichent un soutien constant à la Palestine, il y a une différence d'interprétation du conflit et de postures. Les deux grandes villes saintes de Touba et Tivaoune sont ouvertes aux visites de courtoisie des représentants d'Israël même s'il est arrivé que des califes généraux refusent de les recevoir lors des grandes cérémonies religieuses selon l'actualité qui prévaut en Palestine.

Cette ouverture discrète et circonstancielle des capitales des confréries soufi sénégalaises explique l'attitude de l'AOIS qui n'a pas hésité à accepter l'invitation à un *iftar* (repas de rupture du jeûne) de l'ambassadeur et à lui formuler leur volonté de se rendre en Palestine en passant par Israël. Il faut noter que c'est la troisième fois consécutive que les imams et oulémas se rendent à l'ambassade d'Israël à l'invitation de l'ambassadeur pour « pacifier les relations entre les musulmans et les juifs » et prier pour la paix entre les peuples ». La démarche de cette association d'imams et oulémas est expliquée par son secrétaire général en termes de recommandation voire d'injonction islamique à prier et à œuvrer pour la paix.

[453] Op.cit.

En plus de la polémique faisant suite à l'acceptation par l'AIOS de rompre le jeûne chez l'ambassadeur d'Israël à Dakar, il faudra retenir deux autres moments de vives tensions nourries par sa rivale d'obédience ibadou (la LIPS).

En effet, une vive polémique a eu lieu pendant les opérations militaires israéliennes à Gaza en juillet 2014. La lettre ci-après portant la signature présumée de l'imam Oumar Diène (secrétaire général de l'AOIS), reçu par l'ambassadeur, condamne les agissements du Hamas qualifié de terroriste et affirme que les imams et oulémas soutiennent Israël.

ASSOCIATION NATIONALE DES IMAMS ET OULEMAS DU SENEGAL



ORGANISATION NON GOUVERNEMENTALE N° 000880 du 5/2/1996 NINEA : 0091760089 - N° 4221/M. Int/DAGAT **Bismi Ilahi Rahmani Rahimi**

Dakar le 17 Juillet 2014

A son excellence le Docteur
Eli Ben TURA Ambassadeur
D'Israël à Dakar

Lettre de félicitation:

Excellence Monsieur L'Ambassadeur,

Par la Présente je viens vous féliciter suite à la conférence de Presse que vous avez tenue pour éclairer l'opinion des Sénégalais et rétablir la vérité des faits des récentes agissement des terroristes du HAMASS ,qui commencé par tué 3 innocents jeunes Israéliens, tiré des missiles, ensuite se constitué en victime pour tromper l'opinions internationale, comme la démontré la scène de théâtre que l'ambassadeur de la Palestine nous faite à la télévision

Le Hamass, Bokou Haram et Al-Kaïda Sont des terroristes de première espèce Israël a le droit de se défendre et de protéger ses populations la justice et la vérité ne seront jamais du coté des provocateurs ils seront par Dieu

Les Imams du Sénégal vous félicite et vous encouragent et prient pour la paix des conflits dans le monde

Association Nationale des Imams et Oulémas du Sénégal ★ Le Secrétaire Général

El Hadji Oumar DIENE
Secrétaire Général des Imams et Oulémas
Du Sénégal

Figure 9 Lettre avec signature du secrétaire général de l'AIOS à l'ambassadeur d'Israël

Aussitôt rendue publique, des imams dont Oumar Sall de la mosquée de l'université Cheikh Anta Diop et des organisations islamiques dont la Jamra, la LIPS, etc., ont crié au scandale tout en exigeant des explications et excuses publiques de l'AIOS et de l'imam Diène. En attestent ces propos ci-dessous du secrétaire général de la LIPS, imam Ahmed Dame Ndiaye.

> « Même s'il (l'imam Oumar Diène) parlait au nom de tous les imams de son association, il existe d'autres imams dans ce pays, et nous ne sommes pas d'accord avec lui. Parce que nous condamnons les agissements de l'Israël en Palestine. Comme le coup est déjà parti, alors nous exigeons de lui des excuses publiques[454] ».

L'imam Oumar Diène répond le 22 juillet 2014 (le jour même de l'*iftar* chez l'ambassadeur) en réfutant, dans les propos ci-dessous, les accusations portées contre lui et l'AIOS. Il affirme même avoir reçu à plusieurs reprises des menaces anonymes qui, dit-il, ne lui font pas peur puisqu'il est protégé par Allah et que les imams venus de toutes les régions du Sénégal pour répondre à l'invitation de l'ambassadeur n'œuvrent que pour la paix entre Israël et la Palestine.

> « Par le biais d'internet, ils ont fait des copies, des montages avec des noms, des signatures, beaucoup de choses pour influencer l'opinion. Mais comme nous sommes des imams et un imam ne doit pas avoir peur de dire la vérité et de rendre justice. C'est comme ça que cela s'est passé. Ce sont des manipulateurs[455]».

Plus tard, malgré la pression de la LIPS, une délégation de six imams et oulémas de l'AOIS conduite par le même imam *el-hajj* Oumar Diène se rendra en novembre en Israël et sera reçue par le président Reuven Rivlin le 27 novembre 2014[456].

---

[454] http://www.seneplus.com/article/une-lettre-fait-etat-d%E2%80%99un-eventuel-soutien-des-imams-et-oulemas-du-senegal-au-peuple. Consulté le 28 novembre 2014.
[455] Réécouter l'interview qu'il a accordée à une radio privée. https://www.leral.net/Audio-Imam-Oumar-Diene-J-ai-ete-piege-Je-n-ai-pas-ecrit-la-lettre-pour-soutenir-Israel_a119695.html. Consulté le 28 novembre 2014.
[456] https://fr.timesofisrael.com/des-imams-senegalais-en-visite-en-israel/. Consulté le 28 novembre 2014.



Figure 10: Président israélien Rivlin et imams sénégalais en Israël ©MarkNeyman/GPO/FLASH90

Ce voyage a créé une autre grosse polémique au sein des musulmans sénégalais mais c'est la LIPS, par la voie de l'imam Youssoupha Sarr, qui se fera le plus remarquer en condamnant, à travers les médias, l'acte et en considérant qu'il s'agit d'une « *haute trahison envers le peuple sénégalais et la communauté musulmane* » tout en exigeant de nouvelles « *excuses publiques envers le peuple sénégalais mais aussi à toute la communauté musulmane* »[457].

Il y a un dernier fait qui mérite d'être mentionné concernant les conséquences de la question palestinienne au Sénégal. Il s'agit de la sortie médiatique d'Abdalrahim Alfarra, l'ambassadeur de Palestine à Dakar, dont les propos ci-après ont été jugés choquants par beaucoup de musulmans affiliés aux confréries soufi. L'ambassadeur faisait part de sa déception de n'avoir pas eu de soutien plus affirmé émanant des hauts dignitaires religieux soufi du pays.

[457] https://senego.com/visite-dimams-senegalais-en-israel-une-haute-trahison-envers-le-peuple-senegalais-et-la-communaute-musulmane-selon-la-ligue-des-imams-et-predicateurs_201881.html. Consulté le 06 décembre 2014.

> « En tant qu'ambassadeur de la Palestine, personnellement, j'ai de très bonnes relations avec toutes les familles religieuses. Je fais des visites partout, à Touba, Tivaouane, Pire, Kaolack… Je participe à toutes leurs manifestations. Mais jusqu'à présent, après 18 jours de bombardement, je n'ai entendu aucun membre d'une famille religieuse. Personne ne m'a appelé, personne ne m'a écrit…Je suis très déçu par le comportement des représentants des familles religieuses. Je n'ai reçu aucun appel en guise de solidarité, je n'ai même pas vu de communiqué. Au moins, un communiqué aurait suffi. En cette période de Ramadan, où leurs frères d'Al Qods, Al Aqsa, qui est le troisième lieu saint de l'islam, subissent l'injustice, on ne les entend pas [458]».

Toutes ces polémiques rendent compte des différences de perception du conflit israélo-palestinien chez les musulmans sénégalais. Ces divergences pourraient être comprises en les confrontant d'abord à l'héritage ascétique et mystique pour ne pas dire spiritualiste des confréries soufi du Sénégal, ensuite à leur effort de décentrement et de désarabisation de l'islam qui accorde une place décisive aux *cheikhs* fondateurs ou continuateurs de certaines chaînes initiatiques de l'islam et enfin la sensibilité militante islamique des membres de la LIPS. Il ne faudrait pas interpréter la posture des imams et oulémas en termes de groupe cherchant à bénéficier des capacités matérielles et financières d'Israël. Même s'il nul ne peut douter qu'il puisse y avoir des aides de son ambassade au profit de l'AIOS, ce serait très réducteur de limiter l'interprétation de la situation à cela.

L'ambassadeur de Palestine semble ne pas bien connaître (oublier) les fondements idéologiques des confréries soufi au Sénégal. Ou, du moins, il estime que les califes généraux de Touba et Tivaoune devraient s'illustrer par un activisme comparable à celui des membres des associations ibadou. Peut-être, a-t-il pu aussi interpréter leur silence comme une indifférence à l'égard du conflit en Palestine ?

En partant des affrontements par médias interposés entre la LIPS et l'AIOS et en prenant en compte les discours sur la question palestinienne et, en général, sur la place de l'islam dans le monde d'aujourd'hui, on entrevoit le basculement en cours dans la rhétorique des religieux musulmans, surtout, ceux qui se situent dans la tendance dite ibadou. Il en ressort une sensibilité militante sélective et occident-centrée qu'il importe de documenter ici à partir des prises de position de certains imams ou associations islamiques ibadou.

---

[458] http://www.seneweb.com/news/Societe/abdalrahim-alfarra-ambassadeur-de-la-palestine-a-dakar-laquo-je-suis-decu-par-le-silence-des-familles-religieuses-raquo_n_131352.html Publié le 25 juillet 2014

15.3. Une sensibilité militante sélective

Les ibadou ont, rappelons-le, une grande sensibilité pour les nouvelles du monde concernant l'islam et les sociétés musulmanes. Mais, ce sont surtout les sujets de l'actualité internationale relatifs aux rapports Occident-islam qui caractérisent leur rhétorique sur le monde.

La sensibilité militante sélective et « occident-centrée » des Ibadou peut être documentée à partir de leurs réactions, d'une part, à toute décision politique ou tout acte posé par le gouvernement d'un pays occidental concernant de près ou de loin l'islam ou une région du « monde musulman » et, d'autre part, à partir de toute « offense à l'islam » faite par un citoyen occidental ou un étranger résident en Occident.

En effet, les mesures sécuritaires et autres décisions réglementaires prises par des États occidentaux, depuis au moins le 11 septembre 2001, au nom de la lutte contre l'extrémisme violent qui se réclame de l'islam, sont souvent interprétées par les Ibadou en termes de « guerre contre l'islam ». Par exemple, les lois sur les minarets en Suisse[459] et sur le voile islamique en France, les nombreux vetos américains sur le dossier palestinien, l'interventionnisme militaire des États-Unis et de leurs alliés aux Proche et Moyen-Orients, la récente reconnaissance américaine de Jérusalem comme capitale d'Israël, ou encore, l'intervention armée française au Mali, etc., sont entre autres sujets auxquels les Ibadou ont réagi en montant publiquement leur indignation.

Ainsi, autant que la question palestinienne, toute décision des pouvoirs publics occidentaux en rapport avec l'islam ou avec des pays musulmans est scrutée et utilisée comme preuve dans la *da'wa*. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir leurs textes (déclarations de responsables d'associations islamiques ibadou, entretiens retranscrits par la presse, contributions écrites des membres, etc.) et de revisiter leurs nombreux enregistrements disponibles sur les plateformes numériques de partage ou de consommation de ressources audio-visuelles comme YouTube ou leurs propres sites internet.

Il est instructif de voir que les Ibadou court-circuitent l'État du Sénégal en dénonçant vigoureusement les politiques de tel ou tel autre pays occidental qui, selon eux, affectent négativement l'islam. Cette situation s'observe chez tous les partisans de la *salafiyya*, peu importe le pays où ils se trouvent. En fait, pour des convenances diplomatiques et

[459] Notons qu'au-delà des Ibadou, l'interdiction de construction de minarets en Suisse a provoqué de vives réactions dans l'entourage de la branche de la Tijaniyya établie à Kaolack (centre-ouest du Sénégal). Une marche avait été organisée à Kaolack le vendredi 18 décembre 2009 et une lettre de protestation a été remise au préfet de la ville au nom du frère du calife et de l'imam de la grande mosquée de la confrérie niassène. https://www.pressafrik.com/Kaolack-Medina-Baye-marche-contre-l-interdiction-des-minarets-en-Suisse_a17402.html. Consulté le 29 novembre 2014.

stratégiques, les gouvernements des États de constitution islamique ou ceux des pays de constitution « laïque » mais aux populations majoritairement musulmanes comme le Sénégal, se gardent, sauf à quelques exceptions près, de juger ou de condamner les décisions que peut prendre n'importe quel pays occidental dans le cadre de sa politique d'encadrement de la place de l'islam dans l'espace public ou de la lutte contre « l'islam radical ».

Alors que certains développent des actions subversives et violentes, les Ibadou restent dans une démarche légaliste. Ils essaient de faire pression sur les gouvernants sénégalais qu'ils appellent (voire enjoignent) à prendre l'initiative de convoquer des rencontres des « pays musulmans » afin de faire condamner, à travers l'OCI, la décision politique ou juridique incriminée de l'État occidental en question. C'est dans ce cadre, par exemple, qu'il faut comprendre le communiqué de Abdoulaye Wade, l'ancien président de la république du Sénégal et à l'époque président de l'OCI, rejetant la démarche des dirigeants suisses et condamnant l'interdiction de construire de nouveaux minarets qu'il qualifie « [d']actes discriminatoires et contraires aux règles du droit international [460]».

S'ils recourent à faire pression sur les décideurs politiques sénégalais, c'est parce que les militants des associations ibadou sont conscients des limites de leur marge de manœuvre surtout lorsque la décision ou l'acte qui est, pour eux, « anti-islam » ou « antimusulman » est le fait d'un État occidental. En outre, les manifestations et autres actions de protestation auxquelles ils appellent tout musulman peuvent s'expliquer par leur prise de conscience du fait que, depuis le 11 septembre 2001, l'opinion publique en Occident est particulièrement sensible au militantisme islamique. Ils savent qu'avec la mondialisation de l'information, leurs mouvements de colère ont une chance d'être diffusés, au moins, par les médias locaux puis relayés par la presse du pays dont la politique ou la décision juridique suscite leur colère.

Au-delà de la pression sur les décideurs politiques occidentaux, les Ibadou déploient le même activisme lorsqu'il s'agit d'actes individuels de citoyens ordinaires ou de résidents étrangers installés en Occident. En effet, en consacrant la séparation des pouvoirs puis la liberté d'expression, et bien d'autres libertés, en principes de droit non aliénables, l'Occident rejette le délit de blasphème et permet de critiquer la religion. Ainsi, dans le domaine de l'art ou du journalisme, pour ne citer que ces deux champs, on note de nombreux cas de caricatures des figures ou symboles religieux.

Or, si l'Église a perdu l'emprise qu'elle avait sur la gouvernance des libertés individuelles et collectives en Occident, dans les sociétés majoritairement islamisées comme

[460] Pour plus de détails : http://www.rewmi.com/interdiction-de-la-construction-de-minarets-en-suisse-me-wade-vivement-indigne_a19965.html. Consulté le 29 novembre 2014.

au Sénégal, des associations ou personnalités musulmanes s'efforcent, avec des succès contrastés, de faire réprimer tout « blasphème » ou toute « atteinte à l'islam ». En outre, même hors de leurs territoires d'influence, elles essaient par la presse de faire pression sur les individus ou organismes (un groupe de presse) coupables, selon elles, de blasphème et interpellent les « États qui les protègent ». Ainsi, chaque « outrage à l'islam » depuis l'Occident suffit pour déclencher de vives tensions dans beaucoup de contrées musulmanes, dont au Sénégal, où ce sont surtout les Ibadou qui prennent les devants des protestations. Par exemple, les caricatures de Mouhammad, au Danemark, publiées par le journal danois *Jyllands Posten*, le 30 septembre 2005[461], celles qui ont fait des Unes du journal satirique français Charlie Hebdo ou encore l'autodafé du coran par le pasteur baptiste américain Terry Jones[462], etc., ont été, pour les Ibadou, des preuves flagrantes du fameux « complot mondial contre l'islam ». Ce sont des occasions pour s'attirer les projecteurs médiatiques au moment où les musulmans affiliés aux confréries soufi attendent parfois des déclarations et consignes de leurs marabouts.

Ainsi, se positionnant en sentinelles de l'islam et en ses farouches défenseurs, les Ibadou participent ou appellent soit à des marches dans les rues, soit à des rassemblements devant l'ambassade du pays occidental qui « protège le blasphème ». Pour eux, en ne censurant pas les propos ou l'acte au nom de la liberté d'expression et en ne faisant pas condamner pénalement ceux qui « insultent l'islam », les gouvernants se rendent complices et responsables. D'où parfois les appels au rassemblement de protestation devant l'ambassade du pays en question. Par exemple, la mobilisation du 29 septembre 2012 à l'appel du Collectif des associations islamiques du Sénégal (CAIS)[463] s'insurgeait contre ce que les organisateurs ont appelé « le complot de l'Occident contre l'islam » qui se manifestait « encore une fois » par la sortie du film « L'innocence des musulmans » de Nakoula Basseley Nakoula alias « Sam Bacile » (chrétien égyptien résident aux États-Unis) et de nouvelles caricatures du

[461] Par douze dessinateurs danois en réponse à l'assassinat le 2 novembre 2004 de Theo Van Gogh par le jihadiste Mohamed Bouyeri suite à la sortie du court-métrage *Submission* (« La soumission », en référence au statut de la femme dans l'islam) coréalisé avec Ayaan Hirsi Ali, une écrivaine somalienne exilée au Danemark.

[462] http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2011/03/21/le-pasteur-integriste-americain-terry-jones-brule-un-exemplaire-du-coran_1496162_3222.html. Consulté le 29 novembre 2014.

[463] Ce collectif, rappelons-le, regroupe les associations ou ONG de l'islam ibadou dont entre autres, al-Falah pour la culture et l'éducation islamique, Jama'atou Ibadou Rahmane, Daroul Istikhama pour l'éducation et le développement, Ligue des Imams et prédicateurs du Sénégal, le Rassemblement islamique du Sénégal (Ris al-Wahda), l'Association pour la Bienfaisance Islamique de Louga, Daroul Imane pour l'éducation et le développement humain, etc. Le vendredi 16 janvier 2015 ces associations islamiques ont été rejointes par diverses autres organisations politiques ou de la société civile ont marché à Dakar pour montrer « la colère des musulmans » contre Charlie Hebdo.

Prophète Mohammed par Charlie Hebdo (19 septembre 2012)[464]. D'autres manifestations de rues ont eu lieu le 16 janvier 2015 à l'appel de ces mêmes associations lorsque Charlie Hebdo a publié de nouvelles caricatures de Mouhammad après l'attentat sanglant du 7 janvier 2015[465]. On pouvait constater la reprise de slogans déjà vus ailleurs, notamment en France, dont « Je ne suis pas Charlie », « Je suis Kouachi », « Je suis musulman », « J'aime mon prophète », etc. Les manifestants n'ont pas hésité à reprocher au président Macky Sall son absence à cette marche puisque, selon eux, il avait participé à celle tenue à Paris en hommage aux victimes des attentats contre l'hebdomadaire Charlie Hebdo[466].

Il n'y a pas besoin de rapporter toutes les fois où des échos d'actes posés en Occident et par des Occidentaux ont déclenché la colère des musulmans et motivé l'organisation de manifestations de rue à l'appel des associations ibadou. Il importe de dire que toutes ces réactions des ibadou ont du sens et une efficacité symbolique.

En effet, lorsque l'on s'intéresse à l'image de l'Occident chez les Ibadou, on ne peut que faire le rapprochement avec les prêcheurs du Caire pour qui, écrit Saadia Radi, « l'Occident et les occidentaux représentent l'altérité totale[467] ». Les réactions des Ibadou dont il est ici question, devraient s'expliquer non pas comme un simple spectacle ou une mise en scène médiatique dont l'objectif serait de capter l'attention de riches donateurs des pays du golfe séduits par leur activisme. Elles ne devraient pas non plus être réduites à la simple expression d'un « islam politique » ou à d'un mimétisme qui emprunterait la totalité de ses codes aux mouvements salafi de pays arabes et musulmans.

Ce qui, à notre avis, pourrait aider à décrypter une telle situation, c'est la prise en compte de facteurs qui, tout en donnant l'air d'un vulgaire *patchwork*, essentialisent le référentiel islamique et fournissent l'idée d'un islam combattu par des puissances militaires et idéologiques occidentales.

---

[464]Suivre le lien http://www.enqueteplus.com/content/manifestations-contre-le-film-anti-islam-caricatures-%C2%ABtouche-pas-%C3%A0-mon-proph%C3%A8te%C2%BB. Consulté le 17 mars 2015. Voir http://www.rfi.fr/afrique/20150125-senegal-millier-manifestants-contre-charlie-hebdo-dakar-caricatures-prophete-mahomet. Consulté le 17 mars 2015. La dernière manifestation a eu lieu suite à la déclaration du président américain Donald J. Trump reconnaissant Jérusalem comme capitale d'Israël.

[465] Charlie Hebdo avait subi, le 7 janvier 2015, une attaque sans précédent le commando jihadiste des frères Kouachi qui a tué 12 personnes et blessé 11 autres. Le mercredi 14 janvier, les journalistes rescapés de l'attentat décident de publier une nouvelle caricature dans le numéro 1178 avec en couverture la caricature et des phrases « Tout est pardonné » et « Je suis Charlie ». Voir https://www.nouvelobs.com/charlie-hebdo/20150113.OBS9820/charlie-hebdo-que-va-t-on-trouver-dans-le-numero-des-survivants.html? Consulté en janvier 2015.

[466] http://www.seneweb.com/news/Religion/caricatures-du-prophete-vendredi-de-cole_n_145318.html. Consulté en janvier 2015.

[467] RADI, Saadia, « L'image de l'Occident chez les prêcheurs musulmans et coptes au Caire, aujourd'hui », *Égypte/Monde arabe*, Première série, « Les visions de l'Occident dans le monde arabe ». p. 4. Consulté le 26 avril 2017. DOI : 10.4000/ema.1611. p. 4.

En recoupant les discours et actes que posent les imams et prédicateurs ibadou en rapport avec les échos d'Occident concernant l'islam ou les musulmans, on arrive à isoler quelques éléments cohérents qui puisent dans ce qu'on pourrait appeler, en empruntant la formule à Malek Chebel, « l'inconscient de l'islam [468]». Cet « inconscient », que Chebel invite à ne pas à confondre avec celui des musulmans, est constitué, pour le cas présent, de bribes d'histoire notamment de la tumultueuse coexistence médinoise entre juifs, chrétiens et musulmans et des croisades en « Terre sainte ».

Dans la mesure où l'islam est présenté comme l'ultime message de Dieu au monde, cet « inconscient » pose les bases « l'altérité totale » avec l'Occident qui, pour n'y avoir pas adhéré (au message) tout en défendant d'autres valeurs parfois radicalement antireligieuses mais universalistes, amène les plus militants parmi les musulmans à interpréter certains de ses « actes » comme une continuité d'une logique anti-islam très ancienne.

En plus, les Occidentaux étant, pour certains musulmans, les héritiers des chrétiens et juifs de l'Arabie des débuts de l'islam mais surtout les descendants des croisés, tout propos ou acte de leurs gouvernements (ou des individus) en « terre d'islam » ou en Occident concernant plus ou moins l'islam, peut être interprété en « atteintes à l'islam ». Ce qui donne à cet « inconscient de l'islam » une charge dynamique, c'est la croyance en l'idée d'un islam devant triompher mais empêché par des ennemis (dont les plus représentatifs seraient les Occidentaux) que seule une lutte à partir des armes de l'islam devrait vaincre.

Enfin, dans une perspective d'anthropologie de la globalisation, nous pouvons voir à travers cette posture ibadou sur l'Occident et sur les Occidentaux une forme d'opposition et de contre-projet à la gouvernance économique, politique et surtout culturelle mondiale par et partir de l'Occident. En multipliant les référents et, comme disait Marc Abélès, en « brouillant les repères traditionnels […] et affectant en profondeur les modes de penser et d'agir aux quatre coins de la planète », la globalisation fait l'objet de tous les fantasmes, de toutes les peurs (justifiées ou non) et organisent les « stratégies de survie[469] ».

Il est certes vrai que le désir de protection est commun à toutes les sociétés humaines, naturellement donc aux musulmanes. Mais, les actions militantes d'autodéfense qu'il déclenche sont l'œuvre de groupes engagés et porteurs d'une lecture particulièrement duale et conflictuelle du monde. Au Sénégal, les Ibadou sont constitutifs de ces groupes à la fois

[468] CHEBEL, Malek, *L'inconscient de l'islam. Réflexion sur l'interdit, la faute et la transgression*. Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 13, 15.
[469] ABÉLÈS, Marc, *Anthropologie de la globalisation*. Paris, Payot et Rivages, édition de poche, 2012, pp.8-9.

produits et acteurs d'une globalisation qui permet, comme nous allons le voir, la diffusion des idées de réforme salafisante de l'islam.

15.4. Échos du monde, médias et diffusion des idées salafisantes

Transportées par les médias, les nouvelles du monde n'ont pas les mêmes implications sur les sociétés et, par conséquent, ne produisent pas partout des réactions identiques. En effet, l'impact sur une société d'un fait d'actualité dépend de beaucoup de paramètres dont la nature même de l'information diffusée, la sensibilité au sujet, etc. Par exemple, un bombardement israélien sur des civils palestiniens tout comme l'invasion américaine en Iraq ou encore les mouvements sociaux dits du « Printemps arabe », etc., n'ont pas partout le même sens, ni les mêmes conséquences[470]. Ils se sont tout de même révélés capables de bouleversements sociaux conséquents ou de mutations visibles à l'échelle des sociétés musulmanes entières.

Une analyse des évolutions du champ islamique sénégalais laisse apparaitre des logiques internes bouleversées, influencées par des événements ou phénomènes extérieurs relayés par les médias locaux. Ainsi, il est vrai, rappelons-le, que l'apparition des premiers mouvements non ou anti-soufisme remonte aux années 1930 avec les ceux qui étaient alors appelés les « arabisants » par opposition, aux « francisants ». Mais, il faut reconnaitre, et c'est là un des points d'unanimité chez les spécialistes, que le contexte international des années 1970-2000 qui coïncide avec le développement des techniques et outils de communication modernes a été déterminant. Ces périodes sont caractérisées par des événements importants qui ont affecté les sociétés musulmanes en ayant des répercussions dans les domaines politique, économique et, surtout, religieux.

En effet, les premiers grands événements qu'il convient de retenir sont entre autres la mort de Gamal Abdel Nasser (28 septembre 1970), la guerre du Kippour (6-14 octobre 1973), le choc pétrolier (1973) et surtout la révolution iranienne (1979). Le dénominateur commun à ces grands événements se retrouve dans le fait qu'ils sont certes bien localisés mais ont

[470] Quels que soient les flux d'informations et les stratégies éditoriales qui mettent à la Une tels événements au dépens d'autres, les sujets qui retiennent l'attention des auditeurs et téléspectateurs sont souvent ceux qui « choquent » le plus (stimulent) leur sensibilité. Par exemple, les thèmes propulsés en Une des médias sénégalais portent, sauf exception, sur l'actualité locale alors que les nouvelles du monde sont passées en fin de journal sous forme de brèves dans la rubrique « Internationale ». Cette portion congrue de l'actualité internationale dans les flux d'informations extérieures localement relayées n'empêche pas que des événements passés en survol puissent attirer plus l'attention que ceux mis en gros titres de journal ; surtout lorsqu'ils ont un rapport avec l'islam ou les sociétés musulmanes.

chacun une dimension internationale avec un impact en Afrique subsaharienne. La mort de Nasser, l'un des grands symboles du panarabisme[471] et le nouvel échec militaire des armées arabes en 1973 face à Israël, consacrent le caractère illusoire de l'unité du monde arabe et installe un pessimisme quasi-structurel chez les partisans d'une reconquête des terres palestiniennes et d'une libération de la « terre d'islam » (*dar al-islam*). Les seules « armes » qui leur paraissent désormais mobilisables en faveur de la « résistance » sont d'ordre économique et religieux.

Ainsi, après la défaite militaire arabe (syrienne et égyptienne) due en partie au soutien américain à Israël en 1973, des États arabes décident de jouer la carte du pétrole en faisant monter les prix du baril, en baissant le niveau de production et en refusant d'en livrer aux États-Unis et aux pays d'Europe occidentale qui soutiennent Israël. Le choc pétrolier ainsi provoqué va enrichir certains États du Golfe dont la richesse sera déterminante dans la diplomatie arabo-islamique envers les pays d'Afrique au Sud du Sahara[472].

Jusque-là très timide, cette diplomatie se déploie avec force comme nous l'évoquions plus haut mais, une part importante du volume des investissements est affectée au volet religieux. En fait, le contexte de grande sécheresse qui frappe les pays du Sahel dans la même période correspondant au conséquent rétrécissement en Afrique de l'assistance économique des pays occidentaux malmenés par la crise pétrolière. Cette situation a rendu favorable les investissements arabes dans le continent qui avait tant besoin d'argent pour gérer les urgences.

Ainsi, à côté de fonds arabes destinés aux gouvernements des pays du Sahel, dont le Sénégal, le forage de puits en zone rurale et périurbaine, la construction de mosquées et d'instituts islamiques, le déploiement d'institutions de solidarité islamique, la distribution de livrets d'exégèse du coran et d'exemplaires du coran, l'accroissement du nombre de bourses d'étude pour étudiants sénégalais arabophones, entre autres, sont l'expression de cette diplomatie du pétrole en Afrique de l'Ouest et au Sénégal.

En plus, tous ces événements ont lieu pendant la Guerre Froide où des rivalités idéologiques et des affrontements militaires par territoires et armées interposés caractérisent les relations entre le bloc communiste dirigé par l'Union des Républiques Socialistes

[471] C'est un mouvement de solidarité culturelle et politique arabe par lequel on entendait s'opposer victorieusement à l'hégémonie de l'Occident, principalement, des États-Unis et d'Israël La colonisation, les deux guerres mondiales et les rapports de force disproportionnels avaient conduit des régimes arabes et/ou musulmans à développer le panarabisme, une solidarité « ethnique » fortement idéologisée et nostalgique des grands empires arabes ou islamiques du passé. Les représentants du panarabisme ont été surtout Gamal Abdel Nasser d'Égypte et les leaders du Parti Baas en Irak et en Syrie.

[472] Jean Schmitz, *Op.cit*. 2000, p. 132.

Soviétiques et le camp libéral chapeauté par les États-Unis d'Amérique. La création d'un troisième bloc dit des non-alignés n'a pas empêché le succès des idées communistes auprès de nombreuses élites intellectuelles et politiques africaines. Au Sénégal, par exemple, les idées politiques et économiques dominantes au sein des élites et à l'université jusqu'à la fin des années 1980 sont socialisantes. C'est la période d'éclosion de partis politiques de gauche communiste (marxistes-léninistes, maoïstes, trotskistes, etc.) dont le Parti Africain de l'Indépendance (créé en 1957), Parti de l'Indépendance et du Travail (créé en 1981), And-Jëf/Parti Africain pour la Démocratie et le Socialisme (clandestin depuis 1973, officiel depuis 1991), etc.

La dislocation du bloc soviétique et la chute du mur de Berlin consacrant la victoire du bloc occidental et, donc du libéralisme, mais aussi le début du règne « unilatéral » des États-Unis, entrainent une ouverture de nombreux régimes politiques des États nouvellement indépendants, dont les pays africains, aux modèles économiques et politiques libéraux. Contraints d'accepter ou de tolérer des formes d'oppositions politiques et l'apparition des sociétés civiles laïques ou religieuses, ils permettent la structuration et surtout le développement des divers mouvements islamiques de la réforme non ou anti-soufisme. Le phénomène ibadou s'est construit ses arguments dans la contestation des idées communistes accusées de combattre l'islam et de diffuser un athéisme militant.

L'image positive que la révolution iranienne renvoie aux sociétés musulmanes en général motive les revendications d'une identité musulmane, son affichage comme système supérieur de valeurs et, secondairement, favorise la réception des idées d'islam réformiste dont la diffusion est soutenue depuis près d'une décennie par les pétromonarchies du golfe. Ainsi, investie par des prédicateurs ibadou depuis la fin des années 1970, l'université de Dakar change de visage avec la construction d'une mosquée à l'intérieur du campus social en 1986 et l'apparition d'un militantisme syndical étudiant islamisant[473]. Les idéologies communistes perdent du terrain à tel point que les partis communistes dont nous parlions ont cherché à séduire ces étudiants musulmans en créant, comme c'est le cas pour And-Jëf/PADS, la coordination des arabisants parmi les mouvements internes au parti. Les leaders communistes eux-mêmes abandonnent progressivement leur rhétorique socialisante et profit d'une terminologie islamisante et se rapprochent, pour des raisons électoralistes, des maisons confrériques (par exemple, Landing Savané de AJ/PADS est devenu disciple mouride).

[473] Lire CAMARA, El Hadj Malick Sy, « L'Islam dans l'espace universitaire au Sénégal : le cas de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD) ». Dans DIOUF, Mamadou et Diagne, Souleymane Bachir, *Les sciences sociales au Sénégal : Mise à l'épreuve et nouvelles perspectives*. CODESRIA, Dakar, 2016, pp.217-246.

Les derniers événements importants à prendre en compte comme ayant favorisé la diffusion du réformisme ibadou sont notamment les attentats du Wall Trade Center en 2001 suivis de l'intervention américaine en Afghanistan qui a chassé les Talibans du pouvoir. En effet, l'opinion musulmane longtemps sensible à la politique américaine en Orient musulman est plus que jamais convaincue que les États-Unis et leurs alliés sont contre l'islam lorsqu'après la guerre en Iraq, le monde découvre le mensonge qui a servi de prétexte à l'administration Bush pour la déclencher. Les organisations islamiques dans leur grande diversité vont surfer sur l'anti-américanisme ambiant qui n'était pas propre aux mouvements dits islamistes.

Toutefois, il faut dire que ces événements géopolitiques et stratégiques ci-dessus évoqués, n'ont pas eu les mêmes perspectives dans les sociétés musulmanes subsahariennes en général et sénégalaises en particulier. À l'exception du 11 septembre et des guerres qui en ont découlé (Afghanistan, Iraq), ils se sont déroulés dans un contexte où l'accès à l'information médiatique n'était pas aussi élargi qu'il ne le sera à partir de la fin des années 1990 qui voit se développer les moyens de diffusion de l'information. Mais c'est surtout qu'ils n'ont ni la même dimension symbolique, ni la même portée géopolitique chez les musulmans en général et chez les réformistes ibadou en particulier.

En effet, la révolution iranienne de 1979, en destituant le pouvoir jugé pro-occidental du shah Mohammed Reza Pahlavi avec, à la clé, une longue (du 4 novembre 1979 au 20 janvier 1981) prise d'otage d'une cinquantaine de diplomates et civils américains à Téhéran (8 morts au crash d'un appareil de l'opération *Eagle Claw*) et en installant une république islamique en Iran, symbolise dans le monde musulman, au-delà de l'espace chiite, le triomphe en marche de l'islam sur l'Occident et ses alliés de l'intérieur[474]. Cet événement, en contexte de crispation des relations autour de la question palestinienne transformée, depuis la Palestine et le monde arabe, en une lutte à laquelle tout musulman doit prendre part, donne naissance ou influence la structuration d'organisations islamiques de réforme dont la *Jama'atou Ibadou Rahmane* (JIR)[475]. Cette révolution aux couleurs de l'islam permet, selon Abdourahmane

[474] Pour El Hadji Malick Sy Camara « il convient de ne pas accorder une audience démesurée à l'impact du climat d'effervescence religieuse au plan international dans la reconfiguration du champ religieux sénégalais […]. … les types d'acteurs susceptibles d'être influencés par l'évènement de la Révolution iranienne sont les organisations islamiques réformistes qui, il faut le signaler, sont restées foncièrement sunnites et d'inspiration plus ou moins wahhabite ». *Ibid*. 2016, p. 225.

[475] GOMEZ-PEREZ, Muriel, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariats et de solidarités », Bulletin de l'APAD, n°33 | 2011. Consulté le 01 octobre 2016. URL : http://apad.revues.org/4088

Seck, un second souffle au réformisme islamique au Sénégal[476] même si deux points de vue divergents existent chez les ibadou : ceux qui nient tout rapport avec cette révolution et ceux qui en reconnaissent l'influence tout en précisant qu'elle est avant tout chiite.

> « Des chercheurs nous associent à la révolution iranienne mais ils ignorent que nous n'avons aucune relation avec l'ambassade d'Iran puisqu'ils sont chiites et nous nous ne sommes pas chiites. Il est possible que nos dignitaires aient été invités ou que cette révolution ait eu une influence sur le dynamisme que nous avons »[477].

> « Tu sais avant la fin des années 1960, l'islam était essentiellement confrérique de rite malikite. Mais à la fin des années 1970, précisément en 1978, est née une association nommée *Jama'atou Ibadou rahmane*. Cette association avait pour objectif de vulgariser l'idée selon laquelle on peut pratiquer l'islam en se basant sur le coran et la sunna, donc en se détachant un peu des mouvements confrériques et de leurs rites. C'était une tendance internationale car elle coïncidait avec la révolution iranienne, et ce qu'on appelait à ce moment-là, le réveil des mouvements islamiques[478].

Ceux qui nient ou relativisent l'influence de la révolution iranienne sur les dynamiques de la *da'wa as-salafiyya* au Sénégal veulent juste nous dire qu'ils ne doivent rien au chiisme en tant que sunnites. Symboliquement, peut-être qu'en reconnaissant l'influence de la révolution iranienne, ils croient porter atteinte à leur attachement viscéral au sunnisme et abjurer leur foi.

Or, tout semble montrer qu'elle a servi de modèle aux militantismes d'islam. Olivier Roy relève que depuis la proclamation de la République islamique d'Iran, la plupart des luttes dans les mondes arabes ou musulmans sont faites sous la bannière du drapeau vert de l'islam[479]. En propulsant l'Iran majoritairement chiite au rang des États avec lesquels il faudra désormais composer sur l'échiquier mondial, la révolution islamique iranienne a poussé des théocraties sunnites du Golfe, dont l'Arabie Saoudite à travers la Ligue Islamique Mondiale et

[476] SECK, Abourahmane, *Op.cit*. p.41. Voir aussi DIOP, Momar Coumba et DIOUF, Mamadou, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, coll. Les Afriques, 1990, p. 72.
[477] Entretien du 14 avril 2014 à Rufisque avec Moussa D. et Abdoulaye L. de la direction de la JIR.
[478] Entretien du 12 avril 2014 avec M. Moctar Kébé, président du RIS Al Wahda, à l'école Al Fallah de Colobane.
[479] ROY, Olivier, *Généalogie de l'islamisme*. Paris, Hachette Littératures, 2001 (1995), p.23 et pp.67-83.

le Koweït par le Fonds Koweïtien, etc., à se déployer dans une lutte d'influence mondiale qui prend la forme de rivalités autour de doctrines islamiques.

C'est l'accès aux médias, dans ce contexte mondial que nous venons sommairement de présenter, qui constitue un véritable déclic dans la diffusion des idées dites de « l'islam authentique » et la structuration d'organisations islamiques ibadou. En effet, au Sénégal, les prédicateurs ont très tôt investi les médias d'État tout comme, dès leur début, les radios et télévisions privées. L'ouverture des médias aux émissions religieuses va ainsi révéler un certain nombre de prédicateurs. Compte tenu de la diversité de profils et des doctrines auxquelles ils se réfèrent, chaque musulman sénégalais y trouve des contenus de sa formation continue en religion, en complément de ses études coraniques ou, plus largement, islamiques très souvent basiques par la majorité des populations. La mise en place d'émissions interactives rend davantage populaires certaines émissions et les prédicateurs qui les présentent. La radio ou la télévision devient, pour le musulman sénégalais, un « lieu d'apprentissage de sa religion[480] » mais aussi un espace qui le renseigne sur le monde jusqu'à ce qu'internet vienne bouleverser le secteur de la diffusion des échos du monde et de la prédication-propagande religieuse.

En outre, si, comme l'écrit le journaliste Bacary Domingo Mané, les émissions religieuses diffusées depuis les médias d'État ont été pendant longtemps animées par des prêcheurs issus des confréries soufi, à partir des années 1990, émergent « de nouveaux personnages, des prédicateurs indépendants des confréries et qui, par leur audace, conquièrent très vite le public. Ils lui font découvrir un islam, au-delà des formes qu'on lui connait au Sénégal, très indépendant dans son énoncé [481]». Ce sont les « téléprédicateurs » ou « télé-imams » dits ibadou qui se font remarquer par leur rhétorique différente de celle des imams et oulémas « classiques » qui incluaient rarement dans leurs prêches les questions d'actualité. L'ouverture et la multiplication des médias privés offrent aux prêcheurs ibadou plus d'espace dans les ondes au point qu'ils constituent aujourd'hui une partie très importante des prédicateurs radios et télévisions. L'actuel amir de la JIR nous le confiait en ces termes lors de notre entretien à Dakar :

[480] SECK, Abdourahmane, *Op.cit*, p.209.
[481] MANÉ, Bacary Domingo, « Discours religieux dans les médias : radicalisme, terrorisme et culture de la paix ». Communication présentée au colloque international organisé par la fondation Konrad-Adenauer Sénégal sur « L'islam dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne. Défis et réponses ». UCAD, Dakar, 4-5 février 2008. Texte téléchargeable sur le lien internet. Consulté le 26 mai 2016. URL : http://www.kas.de/wf/doc/kas_13205-1522-3-30.pdf?080310123600

« Nous aimerions avoir notre propre organe de presse mais nous n'avons beaucoup d'argent comme certains peuvent le penser. […] Nous avions un journal qui s'appelait *Le Musulman* mais il n'existe plus. Pour avoir une radio, il faut de l'argent. […] Je discutais avec un ami quand je me suis rendu il y a quelques jours en Casamance à Ziguinchor. Je lui disais que nous sommes des sénégalais donc, nous avons droit aux ressources du Sénégal. Les radios et télévisions qui se trouvent dans ce pays doivent nous être ouvertes car notre mission n'est rien d'autre que de servir le Sénégal. Il ne faudrait pas qu'on nous exclue et nous n'accepterons jamais d'être marginalisés. Une émission sur deux ou trois est animée par un membre de la *Jama'a*. […] Nous réfléchissons sur les moyens de diffusion mais tout se fera en étapes et en fonction de nos moyens [482]».

Cette revendication d'une plus grande ouverture des organes de presse aux prédicateurs ibadou peut paraître surprenante dans la mesure où, ils animent déjà la plupart des émissions religieuses radiophoniques et télévisées. Est-ce une manière de rappeler les difficultés rencontrées avant leur acceptation dans les médias ? Ou est-ce aussi une façon de dire que le temps d'antenne réservé au divertissement devrait être utilisé pour des émissions islamiques ?

Il n'est, toutefois, pas étonnant que le discours salafisant prédomine au point que les prêcheurs issus des confréries adoptent une posture de plus en plus « neutraliste » vis-à-vis de leurs appartenances confrériques. Par exemple, les prédicateurs très connus tels Taïb Socé et Alioune Sall sont devenus difficiles à classer dans les confréries alors qu'ils sont proches pour le premier de la mouridiyya et le second de la tijaniyya. Leur rhétorique et posture les rapprochent, à bien des égards, des prédicateurs ibadou à la seule différence qu'ils se gardent, autant que faire se peut, de critiquer les *tarîqa* dans leurs fondements doctrinaux. Leurs critiques se limitent à certains aspects ou pratiques populaires de l'islam confrérique qui s'éloignent, selon eux, de l'orthodoxie voulue par les califes fondateurs ou continuateurs des voies initiatiques soufi.

On peut être tenté de penser à une stratégie par laquelle ils entendent toucher un plus large audimat en faisant le choix de se situer au-dessus des appartenances confrériques et de ne mettre en avant que le Coran et la Sunna. Cependant, même si une telle hypothèse n'est pas à exclure, il est plus probable qu'ils aient été véritablement influencés par leur itinéraire

[482] Entretien avec Abdoulaye .L, 14 avril 2014 à Rufisque.

propre, par le débat critique que posent les ibadou sur l'islam au Sénégal et par le fait qu'ils ont commencé leurs prédications grand-public sur les ondes de Radio Dunya[483].

Aujourd'hui, la prédication n'a plus impérativement besoin de passer par les canaux classiques d'information. La plupart des prêcheurs de l'islam ibadou ont tous des chaines YouTube ou des plateformes internet de diffusion de leurs activités de *da'wa*. L'audience capitalisée par les prêcheurs ibadou donne un sacré coup de pouce à leurs organisations qui, pour certaines, remplissent, lors de leurs congrès, un des stades de football de Dakar avec leurs délégations venant de toutes les régions du pays. Mais, depuis quelques années, ce succès souffre plus ou moins de l'actualité du terrorisme.

16. Problématique du terrorisme dans le débat sur l'islam au Sénégal

L'actualité du terrorisme occupe, depuis plus de deux décennies et, surtout à partir 2012, les débats au sein de l'islam au Sénégal. Cette situation est, en partie, due à l'occupation du nord du Mali par des groupes jihadistes autoproclamés qui ont imposé la *charia* dans toute la région conquise par les armes.

Dès lors que le pays touché est voisin du Sénégal, l'islamisme radical et la violence qu'il a engendrée par endroit, n'apparaissent plus comme de simples faits divers lointains mais deviennent de potentielles menaces. Ce basculement dans la perception du radicalisme islamique violent s'accompagne d'accusations de connivence avec l'idéologie jihadiste formulées à l'égard des Ibadou. Présentés comme étant porteurs d'idées similaires, ils organisent leur défense sous plusieurs angles que nous essayerons de caractériser à partir d'une série de documents.

De même, au-delà des tensions sociales et religieuses perceptibles à travers le débat public, il nous parait utile de montrer comment, à partir des milieux confrériques, on s'active à présenter le soufisme comme un « antidote » au radicalisme islamique. Nous verrons, enfin, en quoi la ligne de défense ibadou consistant, en partie, à « désislamiser » les jihadistes armés reflète une crise majeure que traverse l'islam en général.

[483] Un média privé, qui réserve une bonne partie de son programme aux émissions islamiques. Ce qui lui a valu, à l'époque, le surnom de « radio des Ibadou ». Il a été créé en 1995 par Ibrahima Khaliloulah Diagne alias Ben Bass avec, en partie, des financements de la Banque islamique de Développement dont le siège est à Djeddah, en Arabie Saoudite Pour cette radio, voir TUDESQ, André-Jean, *L'Afrique parle, l'Afrique écoute. Les radios en Afrique subsaharienne*. Paris, Karthala, 2002, p.62.

16.1. L'actualité du terrorisme : du déni aux accusations

L'image d'un islam combattu mais triomphant au travers d'événements médiatisés comme la révolution iranienne et la défiance des nouvelles autorités d'Iran à l'égard des États-Unis, se réactualise à partir du 11 septembre 2001 (plus de vingt ans après) avec l'attaque spectaculaire et tragique du Wall Trade Center par des avions kamikazes pilotés, selon les conclusions des autorités américaines, par de jeunes musulmans ayant fait allégeance à une organisation islamiste appelée *Al Qaeda* (La Lumière).

En effet, si les Sénégalais ont été plutôt des commentateurs ordinaires de cette tragédie vécue en mondovision, la période qui a suivi ces attentats en sol américain, notamment l'opération militaire « Liberté immuable » lancée le 7 octobre 2001 en Afghanistan et la guerre en Iraq déclenchée le 20 mars 2003, a vu apparaitre des tee-shirts, autocollants, etc., à l'effigie de Ben Laden ou des Tours Jumelles en feu ou en train d'être percutées par un avion[484]. Il s'agissait clairement de manifestations pro Ben Laden qui est vu comme un des justiciers des musulmans persécutés dans le monde notamment au Proche ou Moyen-Orient. Ces sympathies à l'égard de Ben Laden ont échappé à la vigilance de nombre d'observateurs des phénomènes religieux au Sénégal. Il faut préciser que ce ne sont pas uniquement des militants de l'islam ibadou qui ont approuvé cette tragédie par le port de vêtements ou d'autocollants à l'effigie de Ben Laden ou des tours jumelles percutées. Tous ceux pour qui l'Amérique constitue le principal oppresseur des musulmans font partie de ces sénégalais qui ont extériorisé leur joie de voir la superpuissante Amérique se faire attaquer sur son propre sol par des jeunes musulmans qui ont « répondu aux attaques subies par l'islam ».

Une telle situation renseigne sur un basculement symbolique du rapport de ces sénégalais à l'actualité du jihad armé. Jusque-là, la plupart des attentats n'étaient que des formes de faits-divers lointains qui n'intéressaient que peu de monde. Seuls la presse et les prédicateurs se permettaient des commentaires sur ces faits de violence exercée sous couvert de l'islam. Même lorsqu'ils ont été commis en Afrique comme les attentats de 1998 à Mombassa au Kenya et à Dar es-Salaam en Tanzanie ou encore les actes de violence perpétrés, en Algérie, au Maroc et même en Mauritanie, par l'Armée islamique du Salut algérien à partir de 1993 ou plus tard Al-Qaeda, etc., ils n'ont été que des faits lointains sans

[484]Voir l'article du 30 Octobre 2001 de *Panapress* intitulé « Oussama Ben Laden, super star au Sénégal » http://www.panapress.com/Oussama-Ben-Laden,-super-star-au-Senegal--13-738948-17-lang1-index.html. Consulté le 12 juillet 2016.

grande importance pour le commun des sénégalais, fussent-ils musulmans ou d'une autre croyance.

Donc, ce rapport quasi-indifférent à l'actualité du terrorisme s'est construit, d'une part, par l'éloignement des lieux touchés par les actes de violence que revendiquent des groupes islamistes et, d'autre part, par une croyance à laquelle souscrit l'essentiel des adeptes des confréries soufi selon laquelle les prières des fondateurs des *tarîqa* qui reposent sur le sol sénégalais protègeraient le pays de ces malheurs qui arrivent aux autres.

Mais, à partir de janvier 2012, l'occupation de la partie nord du Mali par des groupes armés, dont certains se réclament de l'islam « authentique », entraine des changements notoires dans les discours et attitudes des sénégalais à l'égard du terrorisme islamiste. En plus, la présence signalée de jeunes sénégalais parmi ces jihadistes[485], la brutalité qui accompagne leur application de la charia notamment les lapidations de couples accusés de fornication ou d'adultère, les amputations de présumés voleurs, les exécutions en public, l'interdiction des loisirs (musique, danse, etc.) et de la consommation de certains produits (tabac, alcool), la fermeture des salons de beauté, le voilement forcé des femmes et surtout la destruction des mausolées de dignitaires de l'islam soufi, etc.[486], sont autant d'éléments qui concourent à poser durablement le débat sur le jihad et le terrorisme au Sénégal.

Dès lors, les acteurs de la vie islamique sénégalaise se positionnent, sur la question, en fonction de leur vision du monde et de l'islam. Les discours et attitudes des uns et des autres vont aussitôt contribuer à forger la conception duale, antagoniste et même culturaliste de l'islam déjà évoquée dans ce texte.

Ainsi, il y aurait, d'un côté, un islam arabe, dont les ibadou seraient les porteurs au Sénégal, et qui aurait en lui les germes du terrorisme islamiste. Il engendrerait cette violence puisqu'il serait empreint de la « culture arabe et bédouine » présentée comme historiquement belliqueuse et violente. Il s'agit là d'une représentation construite à partir d'une interprétation de versets et hadiths portant sur les raisons pour lesquelles Allah aurait choisi de

---

485 http://www.seneweb.com/news/Afrique/des-senegalais-dans-les-rangs-des-combattants-islamistes-au-nord-mali_n_72547.html. Consulté le 22 juillet 2012. http://www.slate.fr/story/112945/senegal-terrorisme-aqmi. Consulté le 27 janvier 2016.

486 Depuis l'occupation du nord du Mali et l'instauration de la charia, quelques images et reportages ont permis de voir l'ampleur de la situation que nombre de sénégalais redoutent si jamais ces groupes en venaient à pénétrer au Sénégal. C'est le cas de ce reportage de journalistes maliens pour le compte de la chaine publique française France 2. Réalisée pour l'émission « Envoyé spécial » du 29 novembre 2012 sous le titre « ISLAM et CHARIA - Mali au nom de la charia », la vidéo du reportage a été largement diffusée au Sénégal et a permis aux Sénégalais de voir ce qu'est la charia appliquée par les groupes islamistes qui ont coupé le Mali en deux et qui règnent en maîtres au Nord jusqu'à la reconquête de cette partie par les forces armées françaises, maliennes et tchadiennes. Reportage vu en direct sur France 2. Revoir la vidéo postée sur YouTube le 7 décembre 2012 sur le lien https://www.youtube.com/watch?v=ESgOwHev54w.

« descendre » le coran parmi les Arabes à travers Mohammad[487]. Elle se construit aussi par essentialisation de l'identité des auteurs des attentats suicides et des jihadistes armés présentés comme arabes[488]. Pourtant, dans le milieu des prédicateurs musulmans sénégalais, les références à la période préislamique servaient jusque-là à étayer leurs critiques des mœurs des sociétés actuelles et non à expliquer le terrorisme islamiste actuel.

De l'autre côté, « opposé à l'islam belliqueux », il y aurait un islam sénégalais, propagé par les fondateurs des confréries soufi. Celui-ci serait plus respectueux des valeurs sénégalaises de tolérance et, donc, plus fidèle au message de paix de l'islam. Étant donné que la rhétorique et les pratiques musulmanes que portent les ibadou recoupent d'une façon ou d'une autre celles dont se servent les jihadistes pour justifier leurs actes au nord du Mali et ailleurs[489], ils se retrouvent comme pris dans l'obligation de se prononcer sur le jihad, de se justifier en se positionnant publiquement contre tous les agissements de ces groupes armés qui se disent musulmans.

Ces accusations et les réponses qu'elle obtient en retour des ibadou s'expliquent par le fait que certains prédicateurs de l'islam ibadou s'en sont pris ouvertement, dans un passé récent, aux fondements, symboles et pratiques du soufisme. Par exemple, parmi les personnalités qualifiées d'Ibadou, Mouhammad Ahmad Lo apparait comme la cible principale pour avoir produit des textes assez critiques à l'égard des confréries soufi sénégalaises. En fait, chez les accusateurs soufi, les discours et actes posés par les jihadistes au nord du Mali ou ailleurs font écho aux attaques verbales d'ibadou qui ont visé l'existence des mausolées et

[487] Il faut dire que le coran n'est pas véritablement tendre avec les Arabes de l'époque préislamique, dite de la jahiliyya (l'ignorance). Il est fréquent d'entendre des prédicateurs musulmans faire des commentaires ethnicistes sur les Arabes. Ces derniers sont souvent dépeints comme un peuple jadis tellement incrédule et vil qu'Allah a choisi de faire de l'un deux le Prophète de l'islam (pour les pacifier et permettre une facile expansion de la nouvelle religion car « si un peuple aussi idolâtre et vil se convertit, il est impossible que les autres, qui le sont moins, ne suivent pas l'exemple »). S'il en avait été autrement, c'est-à-dire, si le Coran avait été descendu ailleurs et dans une autre langue, ils auraient mécrus. Une telle lecture n'est, en fait, qu'une réinterprétation de certains passages des textes islamiques à l'image de la sourate 41 au verset 44. Elle est, doit-on admettre, largement partagée dans le monde musulman, même arabe. Puisqu'elle part des textes islamiques, chaque prédicateur qui entreprend une critique des mœurs de ses contemporains, puise dans cette littérature islamique qui traite de l'époque préislamique. La période de la *jahiliyya* est, faut-il le rappeler, un référentiel solide pour critiquer et rappeler à l'ordre les sociétés qui paraissent très peu musulmanes ou s'écartent de l'islam. Elle est présentée dans le coran et les hadiths comme l'époque des pires horreurs dont l'adoration des idoles, l'enterrement des jeunes filles à la naissance (voir sourates 16 : 58-59, 43 : 17, 81 : 8-9), etc. C'est la révélation du coran qui aurait mis fin à cette époque de l'ignorance, rendu à la femme son humanité en la protégeant, (voir sourate 42 : 49-50), etc. Il y a aussi des récits qui disent que ce sont des arabes qui ont fait la guerre au Prophète et à ses partisans à plusieurs reprises.

[488] Or la proportion des arabes est très faible dans la plupart des groupes armés qui ont occupé le nord du Mali et ceux qui ensanglantent le nord du Nigéria au nom de l'islam.

[489] Selon Mohammed Harbi, les points communs entre les islamistes sont : la restauration de l'islam dans sa pureté originelle, le retour au coran et à la sunna, le *tawhid* et la choura pour lutter contre l'occidentalisation à outrance des sociétés musulmanes et contre l'islam perverti. Harbi, Op.cit, pp.53-55.

les visites qui y sont effectuées, la place des marabouts dans les systèmes confrériques mais aussi la laïcité.

Les ibadou sont donc accusés de « semer la graine » et de « nourrir le terrorisme islamiste » par leurs idées extrémistes qu'ils enseignent dans leurs écoles, instituts et rencontres religieuses. Cette attitude n'est pas seulement le fait d'anonymes commentateurs de l'actualité de la violence faite au nom de l'islam. On la retrouve chez des universitaires qui mènent des réflexions sur « islam et sécurité » ou « islam et paix ». Par exemple, dans un débat récent animé depuis Dakar par Alain Foka et diffusé sur les antennes de Radio France Internationale, ces deux visions (islam violent et islam de paix) s'entrechoquent[490]. Lors de cette émission, l'imam Ismaila Ndiaye de la tendance ibadou faisait face à trois universitaires dont Bakary Samb, Fatou Sow Sarr et Seydi Djamil Niane, ouvertement accusateurs, très critiques et méfiants à l'égard du réformisme islamique qui se construit et se développe hors des mouvements confrériques avec le soutien, réel ou imaginaire, de personnalités ou des monarchies du Golfe[491].

En outre, même si les différents responsables du gouvernement sénégalais se prononcent peu sur la question, le débat est omniprésent dans les milieux politiques et institutionnels. Des associations et mouvements islamiques, des instituts de recherche, des fondations (exemple, Friedrich-Ebert-Stiftung) et ONG, etc., ont été à l'origine de plusieurs colloques, séminaires ou symposiums sur la question du rapport terrorisme-islam. Sur le sujet, l'État du Sénégal garde une certaine retenue à l'interne mais fait montre, comme le soulignent aussi Abdourahmane Seck et ses collègues[492], d'un volontarisme exemplaire en proposant, participant ou accueillant des forums internationaux sur la sécurité et la paix et en se positionnant en place stratégique pour la lutte contre l'extrémisme et le terrorisme.

Face à une telle situation, les Ibadou étaient tenus de se défendre afin de montrer que leurs accusateurs se trompent ou sont malintentionnés.

---

[490] http://www.rfi.fr/emission/20180617-le-modele-islamique-africain-est-il-menace. Cette émission avait pour titre « Le modèle islamique africain est-il menacé ? ». Émission suivie en direct le 17 juin 2018.

[491] Bakary Samb est enseignant-chercheur en Sciences politiques au Centre d'étude des religions à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis au Sénégal. Il est fondateur de l'institut de recherche Timbuktu et coordonne l'observatoire des radicalismes et des conflits religieux en Afrique. Ismaila Ndiaye a été imam de la mosquée de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, mosquée contrôlée par l'AEEMUD, une association d'islam réformiste clairement opposée aux confréries soufi et membre du mouvement islamique Daroul Istikhama. Fatou S. Sarr, est sociologue, enseignante-chercheure à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Elle s'intéresse aux questions du genre notamment au poids du religieux sur les rapports de genres. Seydi Djamil Niane, est chercheur à Timbuktu Institute et s'intéresse au rapport soufisme/salafisme au Sénégal.

[492] SECK, Abdourahmane, BA, Mame-Penda et ID YASSINE, Rachid, « Le péril jihâdiste à l'épreuve de l'islam sénégalais ». *Observatoire international du religieux*, Bulletin n°4, CERI-GSRL, 2007, pp. 21-24.

16.2. Réponses ibadou aux accusations de terrorisme

La défense des ibadou se fait aussi bien à l'échelle individuelle que collective. Elle se fait au travers de discussions privées avec les chercheurs qui viennent auprès d'eux pour leur collecte de données empiriques. Puisqu'ils les pensent être de ceux qui fabriquent les amalgames, les Ibadou n'hésitent pas à rappeler à l'ordre les universitaires et les journalistes qui, depuis quelques décennies, viennent auprès d'eux dans le but de produire des articles ou textes scientifiques sur l'islamisme. Ainsi, après nous avoir longuement parlé de leur association, de leur vision de l'islam et des situations auxquelles ils sont confrontés dans la *da'wa*, Abdoulaye L. et Moussa D. de la JIR ont réaffirmé leur rejet de toute forme de violence avant de nous mettre en garde contre toute déformation de leurs propos à d'autres fins comme cela se serait produit par le passé avec une chercheure française.

> « En fait, les gens ne détestent pas les Ibadou, ils les prennent pour d'autres personnes qu'ils ne sont pas. Il appartient à l'ibadou de montrer qu'il n'est pas celui qu'on pense il est. C'est comme l'État qui pense parfois que les Ibadou sont Al-Qaïda. Pourtant, la JIR n'a jamais cautionné les actes d'Al-Qaïda mais les condamne. Donc, nous ne pouvons pas être Al-Qaïda puisque nous existons depuis 36 ans, bien avant Al-Qaïda. Nous sommes contre toute violence et cela est exprimé clairement dans notre règlement intérieur. La preuve, la JIR n'est jamais allée au tribunal pour un conflit avec une autre famille religieuse. Nous n'avons jamais saccagé des biens d'autrui alors qu'il y a eu plusieurs procès qui ont opposé ces familles religieuses ou ces familles à l'État avec la police. Pourquoi malgré notre pacifisme de 36 ans, on nous accuse d'être les soutiens de ceux qui agissent au nord du Mali ? […] Vous êtes nos ambassadeurs à l'étranger. Il vous appartient d'informer ceux qui ne savent pas et de corriger ceux qui font des erreurs au sujet du Sénégal et de la JIR. Nous prions pour tout le Sénégal, musulmans, chrétiens, mourides, tijans, qadres, layènes, etc. Nous prions aussi pour le monde entier car la paix est devenue fragile à cause des questions religieuses comme en Centrafrique, en Égypte, au Nigéria, etc. Nous sommes des humains et Allah ne veux pas qu'on ôte une vie à quelqu'un. Ibadou signifie donc celui qui prône la paix et vie la paix. Il y a des gens qui pensent que la JIR est une association d'arabisants mais je dois dire que les

arabisants sont une minorité. Il y a très peu de gens qui ont des contacts avec les pays arabes. Il y a plein de cadres qui ont fait leurs études au Sénégal et en France. Donc la JIR est une affaire de sénégalais. Nous n'avons rien à voir avec l'histoire et les événements du Mali [493]».

L'argument d'antériorité de la JIR par rapport aux groupes terroristes dont Al-Qaeda, celui de la condamnation publique, par la JIR, des actes qu'ils posent, celui de la tradition de pacifisme inscrite dans les statuts de l'association mais aussi l'argument de la reconnaissance officielle par l'État sénégalais de l'existence du mouvement et de ses activités sont des éléments déterminants dans ce contexte d'accusations de connivences avec les mouvances jihadistes violentes.

En outre, les membres de la JIR rajoutent à ces quelques arguments leur ouverture envers les confréries soufi qu'ils disent avoir matérialisée, d'une part, en choisissant comme parrains de quelques-unes de leurs œuvres (écoles, instituts ou mosquées) des califes fondateurs de certaines confréries soufi locales ; d'autre part, en faisant régulièrement des visites de courtoisie auprès des califes généraux des confréries. L'ensemble de ces arguments leur font dire que certains mouvements sont très critiques à l'égard de la JIR. L'*amir* du mouvement disait récemment que « *Si les terroristes venaient au Sénégal, nous serions leur principale cible, car ils disent que nous les empêchons de mettre en œuvre leur stratégie de destruction massive*[494]».

Ces éléments reviennent bien souvent dans les déclarations des membres de ce mouvement réformiste qui, il faut le reconnaître, entretient de bonnes relations avec les grandes familles des confréries soufi sans être dans le soufisme. Que ce soit la JIR ou les autres organisations d'islam ibadou, les réponses aux accusations d'intelligence avec le terrorisme sont déployées au travers des médias par des communiqués écrits, de déclarations lors de points de presse ou pendant les prêches enregistrés et diffusés sur internet. L'effort de communication a conduit le Collectif des Associations et Mouvements Islamiques du Sénégal (CAMIS) à organiser un colloque sur le thème « Islam face au terrorisme »[495]. Cette rencontre a vu la participation de toutes les associations islamiques d'obédience ibadou dont les plus

[493] Extrait d'entretien avec Abdoulaye Lam et Moussa Diallo, le 14 avril 2014 à Rufisque.
[494] http://seneweb.com/news/Societe/abdoulaye-lam-laquo-si-les-terroristes-v_n_234765.html. Propos de l'*amîr* actuel de la JIR, Abdoulaye Lam, tenus le samedi 30 décembre 2017 lors de la seconde édition du rassemblement annuel de la Coordination des Associations et Mouvements Islamiques du Sénégal (CAMIS) au stade de football Amadou Barry de Guédiawaye (région de Dakar).
[495] Le colloque a eu lieu le dimanche 24 mai 2015 dans un grand auditorium de l'UCAD. On peut écouter une bonne partie des interventions en suivant le lien internet https://www.youtube.com/watch?v=Y5DAHti878k. Consulté le 28 mai 2015.

connues al-Fallah, Daroul Istiqama, Rassemblement islamique du Sénégal-al Wahda, la Jama'atou ibadou rahmane, la Daroul imane, etc. Y étaient présents, un représentant de l'État du Sénégal, l'ambassadeur de Palestine à Dakar venu avec une forte délégation et d'autres ambassadeurs (certains ne sont pas venus comme on peut le voir sur les sièges vides qui leur étaient réservés).



Figure 11 : Intervenants au colloque « Islam face au terrorisme ». ©xamsadine.net



Figure 12: Présence au colloque "Islam face au terrorisme". ©xamsadine.net

À partir de l'image, ci-dessus, des intervenants au colloque, on voit des personnalités des plus influentes de l'islam ibadou. Tous se sont livrés à un exercice dont l'objectif principal était de démêler « jihad » et « terrorisme ». L'intérêt de la rencontre était de répondre clairement aux accusateurs et de repréciser la position des militants sénégalais de la *da'wa* par rapport à cette actualité du terrorisme. Les éléments qui en ressortent retracent l'historique du terrorisme, traitent de ses différentes formes et tendent à renvoyer toute responsabilité vers l'Occident.

Quant au jihad, il a été question d'en définir les conditions de sa validité en islam. Ainsi, disent les conférenciers, ceux qui ont pris les armes au nord du Mali et ailleurs ne font pas le jihad selon les règles de l'islam qui voudraient qu'il ne soit fait que dans le strict but de répondre à des attaques. Suivant une certaine démarche sociologique, ils interrogent les raisons sociales, politiques et religieuses qui poussent des jeunes à aller faire le « jihad » armé.

Dans les différentes tentatives d'analyse des actes de violence commis dans le monde au nom de l'islam, on note la grande place qui est faite à la théorie du complot. Ce qui leur fait recommander au gouvernement sénégalais la prudence sur le sujet et le conseil de ne pas suivre l'agenda des États occidentaux soupçonnés de fomenter ces actes pour salir l'islam. On voit sur ce point que le côté invariant chez les partisans de la théorie du complot : ils se posent toujours en victimes.

Il y a autre chose de fort intéressant à souligner dans les réponses ibadou aux accusations ou soupçons d'accointances avec le terrorisme. En fait, nous disions plus haut que la représentation qu'on a de l'identité du jihadiste est celle d'un individu de type arabe. Le profil même du « salafiste » tend à se confondre à celui de l'arabe. Et, donc, chaque « non-arabe » qui rejoint les mouvements extrémistes violents présents au Mali, au Nigéria, etc., est présenté comme « esclave » du « maître arabe ».

Conscients d'une telle construction, les Ibadou s'évertuent à revendiquer leur pleine « sénégalité » en disant qu'ils sont tout autant soucieux de la stabilité du pays que les autres musulmans. En complément de cela, il n'est pas rare de les entendre dire « *nous ne cachons rien car toutes nos activités sont publiques, enregistrées ou filmées et publiées sur internet* ». Enfin, en prêtant attention aux différentes définitions que les membres de chaque association ou mouvement islamique non-confrérique, on peut noter la mise en avant du terme « islam du juste milieu ».

En présentant leur islam comme celui du « l'islam du juste milieu », ils rejettent l'image d'extrémistes qu'on leur colle et répondent aux interpellations des détracteurs qui les

soupçonnent de connexions avec le terrorisme. Ils veulent dire qu'ils ne sont ni dans « l'extrême » (porteur de violence) ni dans le « laxisme » (leur vision de l'islam soufi). En d'autres termes, ils ne peuvent ni être des terroristes, puisque sénégalais et partisans d'un islam du « juste milieu », ni être des soufi qu'ils accusent d'exagérations qui déforment la religion.

Dans l'émission RFI, déjà évoquée, l'une des réponses de l'imam Ismaïla Ndiaye consistait soit à « désislamiser les différents groupes armés qui se réclament du même « islam authentique »; soit à les reconnaitre comme musulmans victimes de manipulations extérieures. Pour « dé-islamiser » les groupes armés, il soutient que les termes *islamiste*, *salafi*, *wahhabi*, *sunni*, *jihadiste* etc., qu'on leur attribue (pourtant, certains les ont choisis d'eux-mêmes) ont été construits, déformés ou désorientés aux fins de salir l'islam. Leur refuser ces qualificatifs c'est donc les sortir de l'islam. En les dépouillant de toute identité islamique au nom duquel ils disent se battre, ils deviennent de simples et vulgaires bandits qui n'ont rien à voir avec l'islam ou qui s'en servent pour rallier des jeunes fragiles à leur cause non-islamique. La rhétorique « ce ne sont pas des musulmans » est souvent complétée ou entraine, en sous-entendu, « ce sont des agents des services secrets occidentaux qui veulent salir l'islam ». Nous savons qu'un tel débat est présent au sein de l'islam en Occident où il est récupéré par les hommes politiques qui veulent et appellent à éviter tout amalgame à la suite d'actes terroristes commis au nom de l'islam.

Une telle démarche se double d'un refus, pour nombre d'ibadou, de se définir salafi, wahhabi ; termes utilisés par les groupes armés (ou qui leur sont donnés). Elle leur permet plus efficacement de rejeter toutes les accusations dont ils font l'objet et qui sont, pour eux, des marques d'une intolérance religieuse (les ibadou sont mal vus, disent-ils) et d'une stigmatisation qui pourraient, à un moment donné, conduire plus de jeunes musulmans sénégalais à rejoindre les groupes armés ou à commettre des actes de violence au Sénégal.

> « L'Islam est une religion organisée. Elle ne va pas en guerre de manière désordonnée. Ceux qui combattent au Nord-Mali ont une démarche désordonnée. Un groupe de gens ne peut pas se lever et déclarer le jihad. Le jihad doit être déclaré par le dirigeant suprême de l'islam ou une personne qui

peut fédérer toute la Ummah islamique. Ce qui, dit-il, est loin d'être respecté par les combattants du Mujao au Mali [496]».

Pour les ibadou qui ne « dé-islamisent » pas les djihadistes armés, le discours va consister à les considérer comme de jeunes musulmans qui, ne maîtrisant pas les textes relatifs au jihad, ont pu être détournés. Dans cette idée, ceux qui vont au jihad armé sont reconnus comme étant musulmans mais les manipulateurs seraient plutôt des agents de puissances extérieures à l'islam notamment les services secrets occidentaux à l'œuvre pour un nouvel ordre mondial (anti-islam). Ainsi, les ennemis occidentaux de l'islam, qui, au demeurant, se confondent aux néo-colonialistes, seraient derrière tous les actes de violence revendiqués au nom de l'islam. La figure de Ben Laden est convoquée pour servir d'exemple dans la théorie du complot puisque l'idée, qu'il aurait été formé (puis encouragé) par les services secrets américains pour lutter contre les Soviétiques, est largement partagée. On notera que la « menace » communiste contre laquelle luttaient les Occidentaux en s'alliant aux musulmans est remplacée par l'islam que ces mêmes Occidentaux combattraient en utilisant d'autres musulmans ou en orchestrant directement des attentats afin de discréditer l'islam. La théorie du complot contre l'islam a été omniprésente notamment après les événements du nord Mali.

> « Aujourd'hui, il y a beaucoup d'amalgames. Lorsque la chose [il ne la nomme pas] s'est déclenchée au Mali, certains pensaient qu'il y a parmi les *salafi* sénégalais, des gens qui peuvent faire la même chose. Ce qui est méconnaitre les mouvements salafis sénégalais. Il y a des gens malintentionnés qui voulaient faire des règlements de comptes. Mais les renseignements généraux sont plus informés que les universitaires. L'imam Ahmad Lo a eu des problèmes pendant cette période mais lorsque les gens se sont rendu compte qu'ils se trompaient, ils l'ont laissé tranquille[497] ».

Les arrestations de sénégalais ou d'étrangers de passage au pays pour appartenance présumée à des mouvements islamistes violents compliquent la tâche aux ibadou. En fait, depuis 2012, pendant que le nord du Mali était occupé par les groupes islamistes, le Sénégal renforce son système de surveillance et effectue des arrestations de personnes soupçonnées de proximité avec « l'international jihadiste ». Ainsi, si Mouhammed Ahmad Lo a pu continuer librement ses activités, deux imams assez connus dans leurs localités ont été, quant à eux,

[496] http://www.seneweb.com/news/Afrique/imam-oumar-sall-de-la-mosquee-de-l-rsquo-ucad-en-desaccord-avec-les-islamistes-du-nord-mali_n_85885.html. Consulté le 23 janvier 2013.
[497] Extrait d'entretien le 12 avril 2014 avec M. Kébé à l'école Al Fallah, Colobane, Dakar.

arrêtés[498]. Il s'agit de Ibrahima Sèye, le 05 octobre 2015 à Kolda, et de Alioune Badara Ndao, dans la nuit du 26 au 27 octobre 2015 à Kaolack. L'imam Ndao a été entre 1991 et 1996, membre de la JIR[499] puis, jusqu'à son arrestation, le représentant du président de la LIPS dirigée par l'imam Dame Ndiaye[500]. Ibrahima Sèye est accusé d'apologie du terrorisme, d'incitation à la désobéissance militaire et d'intolérance religieuse[501]. L'arrestation du second est suivie de celle d'une trentaine d'autres hommes et femmes (tous considérés complices de l'imam Ndao) pour motifs « d'association de malfaiteurs en relation avec une entreprise terroriste, blanchiment de capitaux dans le cadre d'activités terroristes en bande organisée, acte de terrorisme par menace ou complot, apologie du terrorisme et financement du terrorisme en bande organisée »[502]. Ces arrestations et mises en détention d'individus issus des rangs de l'islam ibadou ne pouvaient que logiquement renforcer l'idée qu'ils constituent le terreau fertile pour le jihadisme violent.

En résumé, les ibadou accusés de nourrir le terrorisme récusent ces accusations, parlent de tentatives malintentionnées de nuire à leur da'wa puis désignent à leur tour l'Occident. Comme nous venons de le dire, ils se positionnent en victimes qui mettent en avant l'idée d'un complot mondial contre l'islam. Or cette idée participe aussi de la théorie du complot.

Ce chapitre sur le débat concernant le terrorisme laisse entrevoir une dynamique de réappropriation des valeurs du soufisme. Elle prend la forme de recompositions et de réinventions de liens de solidarité inter-confrérique. Il s'agit de réaffirmer l'importance des valeurs de l'islam soufi qui seraient remises en cause par celles prônées les ibadou qui feraient peser un grand danger sur l'avenir du Sénégal.

---

[498] Ahmad Lo est surveillé par les renseignements généraux depuis au moins les attentats du 11 septembre 2001. Ce religieux très respecté dans les milieux des associations islamiques non-soufi a été soupçonné d'appartenir à une mouvance terroriste islamiste. Ses relations avec des saoudiens et des personnalités d'autres nationalités qu'il a rencontrés lors de ses études à l'université de Médine et sa thèse de doctorat soutenue à Médine et publiée sous le titre de *La sanctification des saints au regard de la doctrine Soufi* lui valent cette surveillance et même une convocation par les services de renseignements. Disons qu'avec les critiques formulées dans son livre et réitérées dans certains de ses prêches à l'encontre du soufisme et des guides religieux passent mal au sein des cercles confériques qui, dès lors, le soupçonnent de porter le même discours que les jihadistes maliens. http://www.seneweb.com/news/Societe/dr-mohamad-ahmed-lo-islamologue-laquo-je-ne-suis-pas-un-terroriste-raquo_n_72344.html. Consulté le 20 juillet 2012.

[499] Voir le lien suivant : https://www.leral.net/Imam-Alioune-Badara-Ndao-J-ai-quitte-la-Jamaatou-Ibaadou-Rahman-depuis-1996_a225260.html. Consulté le 05 mai 2018.

[500] Le témoignage de Dame Ndiaye de la Ligue des imams et prédicateurs du Sénégal sur https://www.youtube.com/watch?v=xl72OoJmAFE. Consulté le 02 novembre 2017.

[501] http://www.rfi.fr/afrique/20160601-senegal-imam-justice-apologie-terrorisme-condamnation. Consulté le 07 octobre 2015. https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/05/12/senegal-cinq-ans-de-prison-requis-contre-un-imam-accuse-d-apologie-du-terrorisme_4917906_3212.html. Consulté le 15 mai 2016.

[502] Pour l'imam Alioune Ndao, voir https://www.dakarflash.com/L-Imam-Oustaz-Alioune-Ndao-de-Kaolack-arrete-pour-apologie-du-terrorisme_a3291.html. Consulté le 27 octobre 2015 ou encore http://www.rfi.fr/afrique/20151107-senegal-arrestations-imams-radicaux-terrorisme. Consulté le 09 novembre 2015.

16.3. Le soufisme en rempart contre l'extrémisme

La remise en cause parfois violente des fondements du soufisme et de ses figures locales par certains prédicateurs qui se disent « partisans de la sunna authentique » provoque un mécontentement manifeste chez les adeptes des confréries soufi. Même si elle a produit par endroit des affrontements violents vite maitrisés, le Sénégal a jusque-là réussi à éviter tout conflit généralisé entre ibadou et disciples des *tarîqa*. Les attaques que subissent les confréries soufi, la conscience des succès de l'islam ibadou et la peur que celui-ci prenne le dessus sur les premières, etc., sont autant de raisons qui semblent conduire les partisans du soufisme à se doter de stratégies d'endiguement de idées ibadou.

Ainsi, au-delà de sa réactualisation des oppositions doctrinales qui ont toujours existé au sein de l'islam, l'actualité du terrorisme islamiste offre aux défenseurs des confréries soufi l'opportunité de se repositionner sur le terrain islamique que la *da'wa as-salafiyya* leur semblait vouloir les ravir, à force de prédications, d'enseignements et d'œuvres caritatives[503]. L'inquiétude et la crainte installées par les nouvelles du terrorisme islamiste et les multiples arrestations de présumés jihadistes au Sénégal ont donné aux petits marabouts des arguments pour attirer l'attention des Sénégalais sur le danger que constituerait l'extrémisme vers lequel conduiraient l'idéologie ibadou.

On notera dans la même logique, une réinvention de formes de solidarité inter-confrériques qui se superposent à celles intra-confrériques organisées dans les *dahira*, les diverses associations, etc. Parler de solidarité dans un domaine religieux peut même paraître redondant dans la mesure où il s'agit d'une notion qui se confond avec celle de charité. En l'appréhendant au-delà de sa double dimension morale et matérielle, on l'entrevoit comme mécanisme social complexe qui fait intervenir en même temps les idées de contrainte (juridique), de réciprocité (contrat) et de sanction (faute). Mais, c'est dans l'idée de survie de groupe qu'il faut l'entendre pour le cas de ces nouvelles solidarités soufi.

Par des actes et discours, des jeunes religieux issus ou gravitant autour des grandes familles de l'islam soufi, tentent de minimiser ou de nier les divergences doctrinales et, surtout, les rivalités historiques entre les confréries soufi. Il s'agit, en fait, d'efforts de mise en place de nouvelles passerelles entre les *tarîqa* au-delà des canaux traditionnels construits à

[503] Cela est plus manifeste depuis l'invasion jihadiste qui a conduit à l'occupation du nord du Mali et les violences orchestrées au Nigéria, au Cameroun et au Tchad par le Groupe sunnite pour la prédication et le jihad (« Jama'atu Ahlis Sunna Lidda'Awati Wal-Jihad ») dit « Boko Haram ».

partir des généalogies réelles ou inventées qui font des califes fondateurs ou continuateurs des *tariqa*, des membres d'une même famille.

Cependant, les initiatives, comme nous pouvons le voir, ne viennent pas d'en bas car elles sont essentiellement sous l'impulsion des groupes issues ou proches des familles régnantes de l'islam soufi. Elles surfent ou profitent d'un environnement national et international favorable à toute idée ou œuvre qui pourrait servir de « contre-extrémisme » et, par conséquent, de « contre-terrorisme ». Il faut noter que l'État qui doit, en partie, son contrat social sénégalais aux marabouts et ses partenaires soucieux de la paix et la stabilité ne pouvaient qu'appuyer une telle démarche. L'objectif est, pour le Sénégal et ses partenaires, de favoriser ou de renforcer l'islam soufi désormais vu comme un rempart contre l'extrémisme et le jihadisme. C'est là qu'intervient ce que Jean-Loup Amselle appelle la « préférence soufi [504]» qui s'élargie aux intellectuels et chefs religieux.

La création depuis les attentats du 11 septembre de plusieurs associations inter-confrériques et l'oreille attentive dont elles bénéficient auprès des dignitaires soufi et des dirigeants politiques sont des indices qui permettent de saisir l'ampleur de cette « préférence soufi »[505]. Le bureau de chacune d'elles est composé de jeunes intellectuels et marabouts de toutes les sensibilités confrériques du Sénégal. L'objectif de ces associations est bien de défendre le soufisme, donc les confréries, face aux attaques qui émanent des partisans de la salafiyya ou wahhabiyya. Les propos ci-après de Serigne Fallou Dieng, président du CIS, montrent clairement l'objectif recherché même s'il est vrai que cette association lui sert aussi de tribune pour parler de politique.

> « Le code de conduite de la tradition pacifiste est harcelé par l'esprit djihadiste qui ne cesse de gagner des parts d'attention dans le discours religieux. Ce qui est symptomatique d'une tendance qui mine la crédibilité de nos marabouts et soupapes de sécurité parce que ce n'est pas un mystère que c'est le défaut d'enracinement dont souffre ce magnifique pays dessiné par des siècles de sagesse ancestrale, à travers le prestigieux projet éducatif des grands fondateurs

[504] AMSELLE, Jean-Loup, *Islams africains : la préférence soufie*. Éditions Le Bord de l'eau, coll. « Pour mieux comprendre », 2017.

[505] Le Cercles des intellectuels soufi (CIS) présidé par Serigne Fallou Dieng (mouride), l'Association islamique pour servir le soufisme (AIS), dirigée par Serigne Mame Cheikh Mbacké Khadim Awa Balla Mbacké (mouride) et l'association pour la paix et la protection du patrimoine islamique (APPI) dirigée par Khalifa Mboup (tidiane) sont trois organisations bien connues au Sénégal qui, pour nous, constituent les témoins solides de ce projet anti-ibadou.

de confréries. C'est pourquoi les soufi pensent qu'il y a lieu de relever le défi de l'enracinement des fidèles au lègue des aïeuls[506] ».

En fait, il s'agit là d'une réaction au soutien apporté par la LIPS (obédience ibadou) à l'imam Alioune Badara Ndao incarcéré pour les raisons que nous avons précédemment évoquées. Cet imam était connu pour ses prêches qui ne ménageaient ni les confréries soufi lorsqu'elles portaient sur le *tawhid*, ni l'État lorsqu'il s'agissait de laïcité et de démocratie[507]. Il avait aussi vivement critiqué la position de l'AIOS (obédience soufi) sur ses relations avec l'ambassadeur d'Israël en rajoutant que « *nous, nous croyons que si ce que fait le Hamas n'est pas du jihad, alors personne d'autre n'est dans le jihad dans ce monde* [508]». La déclaration du président du CIS se veut donc une réponse à l'imam Ndao et aux autres prédicateurs ibadou qui le soutiennent dont certains ne manquent pas d'assimiler l'image du marabout et le traitement que lui réservent ses disciples à de l'idolâtrie.

En choisissant de nommer leur association, « Cercle des Intellectuels Soufi », les fondateurs veulent montrer que les soufi ne sont pas moins savants que les ibadou qui se posent en intellectuels de l'islam. C'est là une réponse à l'une des critiques les plus déstructurantes qui émane des opposants aux formes de successions au sein des confréries soufi. En effet, les détracteurs ont tendance à présenter les petits-fils des grands marabouts comme des individus ignorants et égarés qui, parce que descendants de califes fondateurs ou continuateurs, croient recevoir en héritage leurs savoirs sans se donner la peine de l'acquérir au travers d'études longues et rigoureuses. Le modèle que tendent à présenter les détracteurs est celui d'intellectuels diplômés d'études supérieures en sciences islamiques et non celui de marabouts sortis des écoles coraniques d'enseignement soufi du Sénégal.

Parallèlement au CIS, l'APPI participe de la même logique qu'elle affiche à travers son appellation. Elle épouse les mêmes objectifs que le CIS à savoir la défense d'un soufisme qui serait agressé par le « salafisme » et le « wahhabime ». À ce titre, après s'être procurés divers textes critiques à l'égard du soufisme, les membres de l'APPI ont tenu une conférence de presse (voir extrait ci-après) à l'issu de laquelle ils condamnent les thèses soutenues par

[506] Serigne Fallou Dieng, http://www.leral.net/Le-Cercle-des-soufis-contre-le-terrorisme-Aucune-association-de-malfaiteurs-en-relation-avec-une-entreprise-terroriste_a158085.html#. Consulté le 9 Novembre 2015.

[507] C'est le cas dans ces vidéos tirées d'une longue conférence tenue à Thiès le 20 juillet 2013 sur « Les lois positives (laïques) et leurs impacts ». Dans cette conférence, il critique les lois qui gouvernent les pays notamment la laïcité et la démocratie qui sont un danger pour les musulmans puisqu'elles sont d'inspiration occidentales et maçonniques. Écouter en suivant les liens https://www.youtube.com/watch?v=XA7u7OTlgZo (première partie) et https://www.youtube.com/watch?v=5NnM32s2Tdc (deuxième partie). Consultées le 11 novembre 2015.

[508] https://www.youtube.com/watch?v=Y3G2ciBfzzI. Consulté le 12 novembre 2015.

Mouhammad Ahmad Lo qu'ils jugent insultantes et dangereuses pour la paix et stabilité du pays et demandent à l'État de les censurer[509]. En fait, le livre qui a motivé cette sortie médiatique est la thèse de doctorat soutenue en 1996 à l'université de Médine (en Arabie Saoudite) sous la direction d'un savant partisan du salafisme wahhabi, le cheikh Salih Ibn Sa'd al-Souhaymi[510].

> « Depuis ces dernières années, les symboles spirituels des différentes confréries soufi du Sénégal sont la cible d'extrémistes religieux qui nous ont secoués depuis les années soixante-dix, et cela, ne sert pas à conserver la paix. […] Les oulémas classent le Wahhabime comme étant extrémiste et hérétique sur la base de son rôle idéologique dans le terrorisme et de son excommunication des autres musulmans notamment des soufi étiquetés de polythéistes, une pratique connue sous le nom de *Takfir*. […] Nous pensons que le monde n'a pas besoin d'Al-Qaïda, de l'organisation de l'état islamique, de Talibans et de Boko Haram qui inspirent eux-mêmes des mouvements tels que l'armée wahhabite du fondateur du mouvement, qui a attaqué à l'époque les musulmans au nom de Djihâd. Ces livres (ils ont cité 5 textes cités) participent à mieux nourrir l'émergence de l'extrémisme qui frappe, depuis plusieurs années ce pays. Le pouvoir politique ne doit pas rester muet sur le fil rouge de cette dérive idéologique qui cible les jeunes sénégalais, et les conduit vers une doctrine sectaire qui alimente et inspire l'extrémisme[511] »

Cette conférence de presse, spécialement organisée pour dénoncer le livre de Mouhammad Ahmad Lo, est suivie, le 30 janvier 2018, d'un autre point de presse tenu par

[509] Lo, Mouhammad Ahmad, *Taqdîs al-Ashkhâç fil fikr al-Sûfî*. Publié à Ad-Dammam (Arabie-Saoudite), éd. Dar Ibn al-Qayyim et au Caire (Égypte), éd. Ibn Affan, 2002. Il n'existe pas de traduction française de ce livre dont le titre pourrait être traduit en *La sanctification des individus dans la pensée soufie*. Les deux tomes qui font en tout 985 pages sont entièrement en arabe.

[510] Enseignant aujourd'hui retraité et auteur du livre *La croyance des salafs et son influence sur l'unité des musulmans.* Trad. Nabil Aliouane, Éditions Al-Fawaid, 2007, 64 p. L'auteur défend dans ce livre la thèse selon laquelle c'est l'éloignement des musulmans de la voie des salafs qui a entrainé leurs divisions et leur affaiblissement.

[511] Conférence de presse tenue le vendredi 26 janvier 2018 à Dakar, au Centre International du Commerce Extérieur du Sénégal (CICES). Les conférenciers, Khalifa Mboup de la confrérie tidiane de Tivaoune et Cheikh Baye Niass de la confrérie tidiane Niassène de Kaolack ont repris quelques passages du livre pour étayer les critiques et mises en garde. Voir le résumé sur https://www.senenews.com/actualites/des-guides-religieux-reagissent-a-louvrage-du-wahhabite-dr-ahmad-lo_216838.html. Voir le communiqué intégral sur la page facebook de Cheikh Baye Niasse https://www.facebook.com/oustazfatahsarr/posts/1976415832685438. Consultés le 27 janvier 2018.

l'AIS à l'institut islamique de Dakar sur le même sujet[512]. Ces déclarations et conférences de presse prennent un sens particulier dans ce contexte où les ibadou font l'objet d'accusations et de soupçons d'accointance avec le terrorisme. Cela est d'autant plus pertinent que la thèse de Mouhammad Ahmad Lo a été soutenue en 1996 puis publiée depuis 2002.

En plus, depuis son retour au Sénégal en 1997, l'auteur n'a jamais renié ses idées qu'il a d'ailleurs souvent exposées lors de prêches, conférences et enseignements alors même que ses travaux circulaient dans les milieux arabophones sénégalais[513]. Nous pouvons alors penser que si l'actualité du terrorisme ne pesait pas sur le contexte de diffusion des idées défendues dans cet ouvrage, il aurait certes provoqué une colère des adeptes sénégalais du soufisme mais celle-ci aurait été probablement canalisée et orientée vers un débat d'idées fort intéressant par presse ou livres interposés. C'est ce chemin qu'ont suivi certains intellectuels soufi à l'image de l'islamologue Cheikh Tidiane Gaye qui a choisi de répondre aux thèses anti-soufisme de Mouhammad Ahmad Lo sur le terrain des sciences islamiques sans allusion au référentiel sécuritaire omniprésent chez presque tous les autres pourfendeurs de ce livre académique[514].

La ligne défense de Mouhammad Ahmad Lo et de ses proches consiste, d'une part, à réaffirmer leur rejet de la violence et à appeler à combattre toute forme d'injustice qui pourrait conduire certains jeunes sénégalais à dévier la voie de la paix. D'autre part, elle consiste à rappeler que ceux qu'ils disent et qui peut faire polémique reste dans le stricte domaine des principes islamiques tirés du coran et de la sunna du prophète Mouhammad. Au tout début de la polémique, on pouvait noter deux attitudes de la part des ibadou : une forme d'évitement qui laissait parfois la place à des tentatives de reprécisions des thèses défendues qu'ils présentent comme conformes à celles qu'auraient enseigné les califes fondateurs des confréries soufi mais que leurs descendants auraient travesties.

En déportant le débat sur la dimension sécuritaire, les contradicteurs sénégalais de la vision ibadou de l'islam semblent vouloir accentuer la pression sur ses tenants qui avaient, au

---

[512] Voir extrait de la vidéo de la conférence de presse sur https://www.youtube.com/watch?v=IQYcJhb5bPs. Consulté le 02 février 2018.

[513] Voir http://francais.islammessage.com/Articles_Details.aspx?id=2284. Il s'agit d'un entretien sur le thème « La réalité du soufisme » qu'il a accordé au site http://www.messagedeislam.com dont les tenants se présentent comme une « institution islamique de prêche basée à Riyad en Arabie Saoudite » dont les objectifs sont « la diffusion de l'Islam et l'apport de réponses face aux nombreux préjugés et contre-vérités qui lui sont injustement adossés ». Par « divers moyens de communication » et par « l'emploi de diverses langues vivantes », l'institution dit œuvrer « à inculquer ses [l'islam] fondements élémentaires et appeler les gens à un Islam pur et authentique, selon la voie des gens de la Sounna (tradition prophétique) et du consensus, loin de toutes fausses accusations ». Pour avoir plus de détails sur la présentation de l'institution, ses objectifs et méthodes, visiter sa page http://francais.islammessage.com/Content_Details.aspx?id=34. Consulté le 23 juillet 2012.

[514] Cheikh Tidiane Gaye (1951-2011) est l'un des premiers imams et intellectuels musulmans arabophones (inspecteur de l'éducation nationale pour l'enseignement arabe) à avoir répondu à docteur Mouhammad Ahmad Lo en écrivant *Kitâb al-Taqdîs bayna-t-talbîs wa-t-tadlîs*, Louga, Autoédition, 1997.

fil des années, pu gagner la sympathie des califes généraux des confréries soufi et la considération des autorités étatiques. Leur acceptation provient du compromis bienveillant et stratégique de ces pôles de pouvoirs même si, pour l'État, la raison est à rechercher dans l'impérieux besoin de capter les fonds arabes par la médiation de cette élite arabophone dont une partie porte le discours critique à l'égard de la doctrine du soufisme[515].

L'activisme dont tous ces défenseurs du soufisme font preuve auprès de ces deux piliers du contrat social sénégalais en dit long sur la « surchauffe » du débat religieux. Disons que la discrétion et la retenue caractéristiques de l'attitude des grands marabouts et du chef de l'État placent les activistes dans une zone d'inconfort qu'ils s'efforcent de briser en sollicitant des déclarations publiques et médiatisées de ces deux pôles de pouvoirs. Nous devons admettre que c'est cela qui a permis d'éviter le basculement vers la violence physique puisque tous les autres éléments qui pouvaient la déclencher étaient réunis surtout entre janvier et mai 2018.

Il peut paraître étonnant que l'État laïc ait été interpellé avec une insistance mémorable et tout le temps appelé à sévir alors même qu'*a priori*, les textes aussi blasphématoires que polémiques soient-ils, posent un débat théologique qui appelle une réponse théologique et non une intervention de la puissance publique. Mais, cette quasi injonction faite à l'État par les jeunes marabouts et intellectuels soufi pour traquer ceux qui « insultent » le soufisme et qui « menacent » la paix, doit certes être interprétée en prenant en compte l'ambiance lourde de terrorisme islamiste qui prévaut dans la sous-région ouest-africaine mais surtout en considérant la relation entre les élites politiques et la religion.

En effet, dans le texte précédemment cité, Dia, Hugon et d'Aiglepierre notent que « *le processus de ''nationalisation de l'islam'' s'accompagne* » en Afrique de l'Ouest de « *celui d'une présence plus forte de la religion au sein de l'autorité centrale, l'État* »[516]. Pour le cas du Sénégal, l'islam confrérique soufi est mieux représenté au sein des élites politiques au pouvoir ou dans l'opposition. Par conséquent, les défenseurs du soufisme ont dû se représenter une telle situation comme pouvant permettre de satisfaire leur demande. Ainsi, s'emploient-ils à faire pression sur l'État afin que soit appliquée la censure sur les textes anti-soufi et que leurs auteurs soient mis au ban pour diffusion idées extrémistes et intelligence avec le terrorisme.

[515] Voir, à ce sujet, l'introduction thématique de DIA, Hamidou, HUGON, Clothilde et D'AIGLEPIERRE, Rohen, dans « États réformateurs et éducation arabo-islamique en Afrique. Vers un compromis historique ? », *Afrique contemporaine*, n°257, AFD, 2016, p.13.
[516] DIA, Hamidou, HUGON, Clothilde et D'AIGLEPIERRE, Rohen, *Op.cit*, p15.

En revanche, s'il est impossible de faire de cet activisme soufi une des conséquences directes des arrestations d'individus (imams, prédicateurs, etc.) présumés appartenir à des groupes djihadistes violents, on peut avancer l'idée que l'attitude des gouvernants ou les interprétations qu'en font les uns et les autres selon leurs sensibilités religieuses déterminent ce « revivalisme » soufi. En fait, depuis 2012, il y a un changement de posture au sein du pouvoir central. On le voit, du moins, en observant, dans le temps, l'attitude du président Macky Sall à l'égard des confréries soufi, des mouvements d'islam ibadou et de l'actualité du terrorisme.

En effet, le 29 février 2012, alors qu'il vient de se qualifier pour affronter le président sortant, Abdoulaye Wade, au second tour des élections présidentielles, il prononce en conférence de presse une phrase qui laissait présager un changement radical dans la relation État-confréries soufi et État-mouvements islamiques non-confrériques. En disant que « *le marabout est citoyen comme tous les autres citoyens* » et que s'il est « *élu, les marabouts seront traités à pied égal* », Macky Sall, rompt, du moins par ces propos, avec la posture de ses prédécesseurs, surtout celle du Précisent Wade, qui a poussé à l'excès sa préférence pour la confrérie mouride au point de créer des frictions avec les autres sensibilités religieuses[517].

Si cette sortie mérite que nous nous y attardions, c'est parce qu'un des mouvements non-confrérique, la JIR, avait soutenu Macky Sall lors de ces compétitions électorales en échange, disent-ils, de plus de considérations à l'égard des mouvements islamiques « marginalisés » par l'État depuis les indépendances. Ce soutien ne fait pas de lui un ibadou puisqu'il est plutôt proche de la tijaniyya même s'il s'est gardé d'afficher ostensiblement cette appartenance comme le faisait son prédécesseur à l'égard de la mouridiyya.

De même, lors de ses premières années au pouvoir, il n'a pas fait montre du même volontarisme sur la scène internationale que le président Wade à la suite des attentats du 11 septembre 2001. Malgré les nouvelles sur le nord du Mali, la discrétion et la retenue sur l'actualité du terrorisme semblaient de mise jusqu'aux attentats de Paris de 2015 à partir desquels on observe un changement dans son rapport à cette actualité du terrorisme devenue aussi polémique que sensible, au Sénégal comme ailleurs. Sa participation, le 11 janvier 2015, à la « marche républicaine » organisée à Paris à la suite des attentats contre Charlie Hebdo est l'un de ses actes forts qui sera vivement critiqué par la suite lorsque Charlie Hebdo republie une caricature de Mohammed dans son premier numéro post-attentat. Il fut obligé de prendre la parole pour dénoncer les « nouvelles provocations » de Charlie mais ne participe pas à la

[517] Il est vrai qu'il s'est attaché les services d'un ibadou en la personne de Mouhammad Bamba Ndiaye, qui fut son ministre en charge des affaires religieuses.

marche organisée à Dakar par les associations islamiques contre cette Une du journal satirique français ; le premier ministre et des membres des institutions de l'État sont les seuls officiels à y prendre part.

Le président Sall semble désormais afficher sa « préférence soufi » comme dans les propos ci-après qu'il a tenus le 20 décembre 2015 lors d'un symposium dont la thématique était « Face aux radicalismes, quelles réponses de l'école de Tivaouane ».

> « […] Nos guides religieux ont adossé l'éthique islamique, *al-ihsan,* qui est la quintessence même du soufisme enseigné par le Tidjaniya et toutes les autres confréries du pays. Face aux difficultés de toutes sortes, face aux adversités et agressions de toutes natures, les pionniers de l'islam au Sénégal, ont offert en viatique à leurs disciples, les vertus cardinales de la fraternité humaine […]. La réponse du Sénégal, la réponse de l'école de Tivaouane et de toutes les écoles soufi c'est la fraternité humaine c'est le respect de l'autre. […] Et, nous devons nous attacher aux enseignements de nos précieux guides. Sur le fondement même de nos valeurs culturelles négro-africaines. Nous sommes des Africains. Nous sommes des musulmans mais nous sommes avant tout des Africains. On ne peut pas balayer nos valeurs de civilisations, puisque l'extrémisme, c'est un impérialisme sous le couvert de l'islam, qui cherche à imposer un modèle aux autres. Et nous ne pouvons pas accepter cela. […] Nous ne pouvons pas accepter d'être recolonisés à nouveau par qui que ce soit […] [518]».

Dans ces propos du chef de l'État, on retrouve cette conception binaire de l'islam dont nous soulignions la construction. Les deux islams sont projetés dans une opposition de valeurs et transposés sur la différence entre l'angélique et le démoniaque. L'islam de « nos guides religieux » apparaît donc comme pacifique et traditionnellement tourné vers le respect de la « fraternité humaine » (humaniste) contrairement à celui que d'autres proposent et qui, lui, est porteur d'un « extrémisme », d'un « impérialisme » que le Sénégal ne pourrait accepter. Il faut voir dans l'évocation des termes « impérialisme », « recolonisation » une forme de mise

[518] Symposium organisé par la cellule Culture et communication de la commission d'organisation du Gamou. On peut écouter l'intégralité de son allocution sur cette vidéo postée sur YouTube https://www.youtube.com/watch?v=GgwSxQZF3WE. Voir aussi un extrait sur le lien http://www.rts.sn/articles-de-presse/religion/macky-sall-offre-les-ecoles-de-soufisme-comme-reponse-au-radicalisme-religieux.html. Consultés le 22 décembre 2015.

de garde lancée contre les puissances du Golfe qui financent directement ou indirectement cet islam « impérialiste ».

On peut s'autoriser une telle interprétation puisque les deux termes renvoient à une page de l'histoire des relations internationales où des idéologies ont servi de prétexte à des États pour assujettir d'autres populations. Dès lors qu'on s'accorde sur le principe qu'une idéologie n'est jamais au service d'elle-même mais plutôt au service du système qui la produit et la porte, on ne peut douter que ce sont là certaines monarchies du Golfe qui sont suspectées de colonialisme. En tant que chef d'État, il ne pouvait les citer nommément d'autant plus que ces pays ont une force financière et symbolique de dissuasion assez impressionnante.

Cette mise en garde sonne comme un rappel à l'ordre pour les tenants sénégalais de l'islam anti-soufi qui servent de courroie de transmission de l'idéologie « impérialiste aux couleurs de la religion ». L'évocation des « valeurs négro-africaines » par Macky Sall rentre dans la même logique de dénonciation de cet « impérialisme » qui, comme les précédents, véhiculerait l'idée d'infériorité et d'obsolescence des traditions et cultures africaines et celle de la nécessité de leur effacement au profit de d'autres qui se présentent en valeurs culturelles supérieures.

Si l'on s'autorise une autre interprétation, on pourrait y voir une opposition entre les « valeurs culturelles négro-africaines » représentées comme pacifiques et celles qui viennent des monarchies arabes vues comme porteuses de violence. En fait, l'islam des confréries soufi locales est intégré dans ces « valeurs culturelles négro-africaines » puisqu'en poursuivant son propos, Macky Sall considère que la présence islamique millénaire et le travail des guides religieux font que les Sénégalais ne devraient plus s'attendre à ce qu'on vienne leur enseigner l'islam. Il va même jusqu'à dire que si tel était le cas, il vaut mieux changer de religion.

Signalons que cette intervention a eu lieu environ deux mois après l'arrestation d'une trentaine de sénégalais, dont des binationaux (franco-sénégalais), présumés proches des mouvances djihadistes qui sévissent au nord du Mali, du Nigéria ou qui auraient séjourné au Moyen-Orient. Quelques mois avant cette prise de position publique et ouvertement critique à l'égard des détracteurs sénégalais du soufisme, le chef de l'État prenait part à la grande prière du vendredi 26 juin 2015 à la mosquée du Centre Islamique Pour l'Appel au Coran et à la Sounah (CIPACS) dite mosquée « Soninké » située dans une grande artère de la ville de Dakar[519]. Cette présence de Macky Sall dans ce lieu de culte avait même créé une polémique puisque certains la soupçonnent d'être l'une des mosquées qui abritent ou forment des

[519] https://www.leral.net/Mosquee-des-Soninkes-Macky-Sall-perturbe-la-priere-du-vendredi_a148180.html. Consulté le 27 juin 2015.

partisans d'un islam extrémiste et du djihadiste violent. C'est que dit ouvertement le marabout et homme politique Ahmed Khalifa Niasse dans l'un des numéros de l'émission « Le débat africain » animée par Alain Foka de RFI sur « Comment le Sénégal fait-il face à la menace djihadiste »[520]. Les allusions indirectes faites par Niasse lorsqu'il accuse cette mosquée de former des terroristes lui avaient valu une sommation interpellative de la part d'un huissier de justice commis par les membres de l'association qui tiennent le CIPACS.

Pour refermer cette page où s'exprime la « préférence soufi », notons que le Sénégal a répondu favorablement au projet marocain de formation des imams suivant ce que les officiels du royaume chérifien appellent « l'islam du juste milieu » ou *al-wasatiyya*[521]. Comme le montrent Baylocq et Hlaoua, c'est en guise de réaction aux attentats de Casablanca en 2003 et à la montée du Parti des Frères musulmans marocains, le Parti de la Justice et du Développement (PJD) que la monarchie du Maroc a décidé de repréciser sa doctrine religieuse officielle et choisi de former ses imams suivant un islam constitué du triptyque malikisme-acharisme-soufisme.

Cette politique sera incorporée dans la diplomatie du Maroc en Afrique où les événements du nord Mali et les massacres au Nigéria ont fini par installer une grande inquiétude au sujet du terrorisme et de l'expansion d'un discours islamique extrémiste. Étant donné que les ibadou se réclament, comme nous mentionnions plus haut, de « l'islam du juste milieu », il faudrait éviter de penser qu'il s'agit d'une même et unique conception de l'islam. Lorsque les officiels marocains voient dans « l'islam du juste milieu », le triptyque malikisme-acharisme-soufisme qui sous-entend souplesse et adaptation, les mouvements non-soufi le conçoivent comme un islam sans extrémisme (exagération) et sans complaisance (pas de souplesse pour plaire). Le président Macky Sall s'est aussi à plusieurs reprises prononcé en faveur de la vision marocaine de l'islam pour contrer les influences islamiques saoudiennes et qataries[522]. Cependant, pour des raisons évidentes de multipolarisme islamique, de grandes divergences doctrinales et de faiblesse de l'État, le Sénégal est loin de réussir ce dont le

---

[520] http://rfi-le-debat-africain.lepodcast.fr/comment-le-senegal-fait-il-face-a-la-menace-djihadiste. Émission écoutée en directe le dimanche 3 juillet 2016. Dans ce lien, la réponse de l'imam de ladite mosquée https://www.dakaractu.com/Pour-calomnie-diffamation-incitation-a-la-haine-et-mise-en-danger-de-la-vie-d-autrui-Les-responsables-de-la-mosquee_a113987.html. Consulté le 7 juillet 2016.

[521] Voir l'article de BAYLOCQ, Cédric S. et HLAOUA, Aziz, « Diffuser un "islam du juste milieu". Les nouvelles ambitions de la diplomatie religieuse africaine du Maroc », dans *Afrique contemporaine*, n°257, AFD, 2016, pp.113-128.

[522] https://lemuslimpost.com/les-rois-de-lislam-en-afrique-13-macky-sall-et-lislam-du-juste-milieu.html. Voir aussi http://www.seneweb.com/news/Politique/macky-sall-laquo-l-rsquo-extremisme-n-rs_n_200902.html. Consultés respectivement les 16 mars2016 et 12 décembre 2016.

Maroc a été capable notamment la construction et la mise en service d'un institut de formation des imams suivant une doctrine officielle choisie par le roi Mohammed VI.

16.4. La dé-islamisation des jihadistes et ses conséquences

Comme nous venons de le montrer, les actes de violence terroriste rapportés par les médias, les arrestations au Sénégal d'individus présumés proches des groupes jihadistes violents mais aussi les exercices militaires antiterroristes et les annonces médiatiques de réorganisation par l'État des services de sécurité et de prévention[523], etc., sont autant de faits qui ont installé une ambiance aussi anxiogène que polémique.

En effet, il y a désormais une relativisation, voire un abandon pour certains, de la croyance en un Sénégal invulnérable et protégé par la *baraka* des califes fondateurs des confréries soufi. Cela est dû au fait que des pays voisins qui partagent les mêmes traditions islamiques soufi (Mali, Côte d'Ivoire, Burkina Faso, etc.) ont subi des attaques terroristes meurtriers. Et, pour le cas du Mali plus proche, l'existence de nombreux mausolées d'érudits de l'islam soufi, qui font d'ailleurs appeler Tombouctou (l'une des principales villes) la « cité des 333 saints », n'a pas permis d'éviter l'occupation de l'Azawad par des groupes jihadistes violents.

Quant au côté polémique, il relève du fait que des musulmans, en l'occurrence les ibadou, sont accusés ou soupçonnés, par d'autres musulmans, d'être de connivence avec l'extrémisme qui nourrit le terrorisme. Et, il faut le rappeler, cela pose un débat interne à l'islam qui est rendu « impossible » par les velléités de « revanche » soufi aux critiques et « attaques » de l'islam ibadou. Néanmoins, certaines réponses ibadou à ces accusations méritent qu'on s'y attarde parce qu'elles font écho à cette question cruciale qui divise au-delà du Sénégal : « les groupes terroristes qui agissent au nom de l'islam sont-ils des musulmans ? ».

Dans le précédent sous-chapitre, nous soulignions juste l'existence d'une certaine tendance à rejeter l'appartenance à l'islam des jihadistes violents auto-désignés. C'est l'occasion ici de revenir sur la question et de réfléchir davantage sur ce que cela pourrait impliquer.

En effet, en réponse aux accusations d'extrémisme et de terrorisme, les ibadou ont tendance à attribuer à tous les jihadistes violents une identité différente de celle qu'ils

[523] Voir l'article de Benjamen Roger paru dans Jeune Afrique le 8 février 2016 sou le titre « Terrorisme : le Sénégal sur le qui-vive ». http://www.jeuneafrique.com/mag/298462/politique/terrorisme-senegal-vive/. Consulté le 9 février 2016.

réclament. Ils les excluent de l'islam tout en faisant remarquer que les termes de radicalisme, d'extrémisme sont une invention des Occidentaux qui vise à discréditer ceux qui vivent la foi islamique sans complaisance. Ainsi, les auteurs d'actes de violence commis au nom de l'islam apparaissent-ils comme des individus ou groupes qui n'ont jamais été des musulmans. Et, si tant est qu'ils puissent l'être, comme le dit dans cet extrait un imam de l'islam ibadou, il s'agirait de non-musulmans qui ne se sont convertis à l'islam qu'à leur arrivée sur les lieux de jihad en Syrie, en Iraq, etc.

> « Les mauvais actes (les attentats) posés actuellement dans certaines localités du monde peuvent-ils provenir des musulmans ou sont-ils l'œuvre de non-musulmans qui cherchent entacher la communauté musulmane? […] Nous, nous sommes persuadés que les mauvais actes sont à plus de 80% l'œuvre de non-musulmans qui visent à salir l'islam. Parce qu'un musulman ne fait pas de tels actes sauf si c'est un ignorant. Seul un musulman ignorant s'oriente vers le meurtre de personnes […].Nous avons entendu que certains [jihadistes] vont jusqu'aux zones en guerre et c'est là qu'ils se convertissent. D'autres qui y sont ne se sont jamais convertis. Nous avons aussi appris que des femmes y vont pour dit-on satisfaire sexuellement les combattants. Tu sais, lorsque tu entends ce genre de choses, elles te font halluciner [douter]. Une femme qui va là où on fait le jihad parce que les combattants auraient besoin de femmes pour satisfaire leurs désirs sexuels. Tout cela est douteux. Donc, jusqu'à présent, nous nous restons convaincus qu'un musulman qui connait sa religion n'ira pas jamais dans le sens de tuer, de détruire ou autre chose de négatif. Seul Allah sait ! [524]».

Quelles que soient les subtilités dont on fait usage pour les catégoriser, il y a une forte tendance à couper les jihadistes auto-désignés de la filiation islamique qu'ils revendiquent. Par exemple, dans cet extrait, Ousmane Guéladio Kah met en doute la « conversion à l'islam » des personnes (allusion aux jeunes d'Occident) qui rejoignent les jihadistes en Syrie, en Iraq, au Nigéria, au Mali, etc. Ou peut-être considère-t-il qu'une adhésion à l'islam dans un tel contexte ne serait pas valable. Toutefois, cette posture est une façon détournée de les classer parmi ceux qu'il appelle des non-musulmans qui commettraient des actes terroristes au nom de l'islam juste pour ternir l'image des musulmans et de l'islam.

[524] Ousmane Guéladio Kah, imam de la mosquée Abou Oubayda des Parcelles Assainies de Dakar, lors d'une séance de questions-réponses à laquelle participaient aussi Mouhammad Ahmad Lo, Khadim Mbacké, etc. https://xamsadine.net/famille-et-societe?view=playlist&playlist_id=18. Consulté le 12 mai 2017.

Il s'agit, en fait, d'une rhétorique dominante dans certains milieux islamiques et chez ceux que Gérald Bronner identifie au pôle d'intellectuels « *cherchant à désincarcérer les faits terroristes de leur inspiration religieuse et/ou idéologique* [525]». Après chaque attentat revendiqué au nom de l'islam, il est fréquent d'entendre : « les auteurs ne sont pas musulmans », « ce sont des bandits », « ces actes meurtriers n'ont rien à voir avec l'islam », « ce n'est pas du jihad », etc.[526]. À côté de cette rhétorique officielle et bienveillante, les adeptes de la théorie du complot qui investissent les réseaux sociaux virtuels dépeignent les auteurs des actes terroristes en agents des services secrets occidentaux qui œuvrent à salir l'islam.

C'est vrai qu'il n'a « pas à se justifier [527]», et il est tout à fait compréhensible qu'un musulman puisse ressentir un certain malaise à cause des actes terroristes signés au nom de sa religion. Ainsi, identifier les terroristes à des individus qui n'ont jamais été musulmans, ou qui ne le sont que de nom, confère un certain avantage lorsqu'il faut couper tout lien entre les actes terroristes et l'islam. Dès lors que leurs auteurs « ne sont pas (ou plus) musulmans », cela permet aussi d'éviter le « danger » du *takfir* (sortir quelqu'un de l'islam) considéré comme un des principaux péchés en islam.

Si une telle situation se pose c'est parce que l'actualité du terrorisme a conduit certains commentateurs et intellectuels à verser dans le terrain facile des amalgames en élargissant, souvent consciemment, la culpabilité à tous les musulmans. Néanmoins, contrairement en France et dans certains pays occidentaux, au Sénégal, il est impensable qu'un leader d'opinion politique (du pouvoir ou de l'opposition) puisse demander aux musulmans en général de se justifier. Seuls les Ibadou, accusés ou soupçonnés de nourrir le terrorisme par leurs idées et leurs discours, ont reçu des formes d'injonction à se justifier et à se démarquer des groupes terroristes qui agissent au nom des musulmans et de l'islam. Et, ces injonctions émanent des autres musulmans, notamment des soufi comme l'avons démontré dans les précédents sous-chapitres. Donc, le sentiment de culpabilité que l'on cherche à éradiquer n'est qu'une réponse à des débats qui viennent de l'extérieur notamment d'Occident, et principalement de France, où l'islam n'a plus bonne presse auprès d'une partie non-négligeable des populations.

---

[525] BRONNER, Gérald, *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent-ils des fanatiques*. Paris, PUF, 2e édition, 2016, p.1.

[526] Lire, par exemple, ce reportage réalisé par Gaelle Dupont et Cécile Chambraux dans la ville de Seine-Saint-Denis après les attentats contre Charlie Hebdo https://www.lemonde.fr/societe/article/2015/01/09/charlie-hebdo-chez-les-musulmans-la-peur-de-l-amalgame_4552557_3224.html. Consulté le 09 janvier 2015.

[527] Nous voulons faire écho au livre de NIANE, Seydi Diamil, *« Moi musulman, je n'ai pas à me justifier ». Manifeste pour un islam retrouvé*. Paris, Eyrolles, 2017.

En ces temps troubles, mettre en doute ou rejeter l'identité musulmane revendiquée par les jihadistes eux-mêmes permet de « nettoyer l'islam » mais aussi d'avancer ou de renforcer l'idée complotiste selon laquelle cette religion est infiltrée par des non-musulmans dont le seul but est de la salir en perpétrant, en son nom, des actes de violence qui finissent par laisser penser que l'islam est par essence belliqueux et incompatible avec la modernité. Une telle entreprise vise à rassurer puisque la permanence de la violence causée au nom du jihad et le débat public qui a fini par installer une situation d'inconfort pour les musulmans sont susceptibles d'ébranler leur foi ou de renforcer les extrêmes. Que ce soit au Sénégal ou en Occident, se protéger de toute culpabilité diffuse ou manifeste en coupant les jihadistes autoproclamés de leur filiation islamique, qu'ils revendiquent, confère un certain confort psychologique. Mais, une telle démarche ne permet pas de dépasser les crises comme le dit, dans cet extrait, l'islamologue et philosophe, Tariq Ramadan.

> « Aujourd'hui, on ne peut pas ne pas reconnaitre que depuis…, de façon beaucoup plus importante aujourd'hui, que vous avez des femmes et des hommes qui ont des interprétations de l'islam, des interprétations des textes qui sont de tendance à promouvoir l'extrémisme violent. Ils sont extrêmes dans leurs interprétations et violents dans les conséquences de ces interprétations. Nul ne peut nier cela. Notre position à nous, elle est de dire que, et c'est ce que j'ai toujours dit et certains l'ont mal compris quand ils lisent la moitié d'un texte ou quand ils lisent rapidement un poste. Quand j'ai dit, par exemple, que, on ne peut pas dire que ces gens ne sont pas musulmans, on ne peut pas dire que cela n'a rien à voir avec l'islam (…). Dire que ce n'est pas l'islam, qu'ils ne sont pas musulmans, ça ne va pas nous aider. Pourquoi ? Parce que eux disent de nous tous qu'on n'est plus musulmans, (et) qu'ils ils sont les seuls (musulmans). On ne va jamais répondre en disant c'est vous qui n'êtes pas musulmans. Or, à partir du moment où quelqu'un dit « je suis musulman », il est musulman ou elle est musulmane. On ne les sort pas de l'islam, par contre on dit ce que vous faites au nom de l'islam, ce n'est pas respecter l'islam. Faut répondre par des interprétations. *Daech* utilise beaucoup de versets et hadiths. On ne peut pas jeter tout ça en disant « ce n'est pas l'islam ». Il faut leur répondre sur le plan de la production intellectuelle à partir des textes. Il faut leur répondre avec l'islam sur la base de la distorsion qu'ils font de l'islam. Et, là,

sans dire qu'ils ne sont pas musulmans mais en disant ce qu'ils faut, c'est recourir au consensus de la communauté musulmane sur la question »[528].

Cette position défendue par Ramadan est partagée par certaines personnalités de l'islam ou des décideurs politiques et intellectuels mais d'autres la considèrent comme une façon de légitimer les actes terroristes. Or, comme nous l'avons déjà brièvement évoqué, s'arcbouter sur l'idée que les extrémistes violents ne sont pas des musulmans conduit à un verrouillage du débat interne nécessaire à l'islam concernant les mutations liées à la pensée religieuse. Il faut le reconnaitre, les extrémismes religieux et leurs diverses conséquences relèvent, d'abord et avant tout, des crises internes aux religions.

Le Coran, tout comme la Bible, est un texte en débat. Mieux, si on y rajoute les innombrables recueils de traditions prophétiques auxquels les uns et autres se réfèrent en opérant une sélection méthodique suivant qu'ils jugent la source authentique (*sahîh*), légère donc moins crédible (*da'if*) ou fausse (*mawdu'*), le débat est plus qu'une nécessité mais relève d'un impératif permanent. Certes au XIXe siècle, il y a eu la fameuse « renaissance islamique » appelée « *nahda* » relativement bien connue des chercheurs, mais on ne peut décréter ou considérer clos un débat concernant une tradition aussi vivante et mouvante que l'islam. Dire qu'il y a une nécessité d'un débat en continu ne signifie pas qu'on le soupçonnerait d'obscurantisme au point qu'il faille rechercher en permanence des éléments qui le rendraient compatible avec un certain mode de civilisation caractéristique dite « modernité ». Ce serait absurde d'en arriver à une telle perception puisque l'islam est bel et bien traversé par cette modernité qu'il contribue à produire.

L'une des conséquences fâcheuses qui découlent de la « désincarcération » systématique des jihadistes autoproclamés réside sur le fait qu'elle empêche de voir qu'une certaine interprétation des textes peut conduire à l'extrémisme dont les conséquences peuvent être violentes. Admettre que ces jihadistes sont des musulmans ne devrait être vu ou ressenti comme un aveu de culpabilité. C'est plutôt le point de départ d'une démarche critique saine, constructive et sous-tendue par l'idée qu'une tradition religieuse, quelle qu'elle soit, a produit par le passé des dérives meurtrières et est encore susceptible d'engendrer ses propres monstres. Il est donc juste question d'admettre que de l'intérieur des textes, il puisse y avoir

[528]Tariq Ramadan, s'exprimait lors du « séminaire annuel de formation islamique de l'Association des Élèves et Étudiants Musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI) organisé le 28 juillet 2016 à Grand Bassam, en Côte d'Ivoire. https://www.youtube.com/watch?v=thhbKfjw458. Vidéo postée par le site d'information en ligne « abidjan.net » le 28 juillet 2016 et consultée le 12 mai 2017.pour plus d'informations sur son séjour en Côte d'Ivoire, voir https://www.facebook.com/cosimci/posts/le-pr-tariq-ramadan-chez-nous-%C3%A0-abidjan-en-c%C3%B4te-divoiredepuis-le-mercredi-27-jui/1236295743089655/.

des versets ou des hadiths qui, lorsqu'on se les approprie en les essentialisant et en leur ôtant toute dimension historique puis en faisant abstraction de toute démarche consensuelle, on peut basculer dans un radicalisme sectaire et « takfiriste » violent. Ce n'est pas l'islam qui est en cause mais une compréhension des textes dans son articulation au monde asymétrique contemporain. C'est pour cela que Gérald Bronner prend le fanatisme, l'extrémisme et leurs expressions violentes comme des « expressions idéologiques »[529].

Donc, le rejet du débat enferme dans le dogme et évite d'interroger les textes à la lumière de l'histoire de l'islam qui, comme celle du christianisme, est traversée par des épisodes de violence interne comme externe. Tuer tout en étant persuadé d'agir pour le bien, pour défendre sa « communauté » ou « sa religion » est une chose aussi vieille que la religion. Il est vrai, comme le défend Talal Asad, que toute traduction du mobile final (et même initial) du terroriste qui agit au nom de l'islam, surtout celui qui se tue dans le but de tuer, reste une spéculation « *sur les états intérieurs du suicidé* [530]». Mais, rien n'empêche de rendre compte des situations qui ont produit ses convictions meurtrières en interrogeant les idées religieuses dissidentes au travers desquelles la métamorphose du « suicidé-tueur » s'est construite.

On comprend la posture de Talal Asad surtout qu'il précise « *défendre l'idée que cette production de la terreur et la perpétration de ces atrocités sont des manifestations de l'activisme militant propre au monde asymétrique qui est le nôtre et des émotions avec lesquelles nous justifions ou condamnons certaines actions mortifères* [531]». Quoiqu'on puisse y voir une forme de contre-violence à l'ordre mondial asymétrique et violent à l'égard des faibles ou encore un problème d'ordre psychologique, on ne devrait pas perdre de vue que le jihadiste autoproclamé se construit sa « raison meurtrière » à partir d'un assemblage d'idées hétéroclites, celles religieuses, en circulation. Il faut considérer que la réactivation et la réaffirmation des oppositions doctrinales radicales et conflictuelles, qui ont par le passé ensanglanté l'islam, sont capables de reproduire les mêmes résultats, peut-être, à une autre échelle. Certes, la « pensée extrême » en circulation ne suffit pas à elle-seule pour entrainer un enfermement moral mais elle est déterminante pour construire une vision radicalement négative du monde qui puisse convaincre à s'autodétruire et détruisant.

Au Sénégal, ce que nous appellerons « l'école de Saint-Louis », a posé le débat dans sa profondeur historique et socio-anthropologique mais l'approche est perçue, par les Ibadou,

[529] BRONNER, Gérald, *Op.cit*, p.6.
[530] ASAD, Talal, *Attentats-suicides. Questions anthropologiques*. Trad. Rémy Hadad, Bruxelles, éditions Zones Sensibles-Pactum serva, 2018, p.57-61 et suivantes. Il fait allusion à l'impossibilité, pour le chercheur de savoir exactement ce qui se passe dans la tête de l'activiste au moment il commet son acte puisqu'il meurt dans l'attentat.
[531] ASAD, Talal, *Ibid*, p. 16.

comme stigmatisant leurs vision et pratiques de l'islam. S'ils sont aussi critiques à l'égard de cette « école », c'est parce que les spécialistes qui les invitent au débat montrent leur casquette de partisans et défenseurs du soufisme.

Toutefois, les tentatives de « désislamisation » des jihadistes par les différentes rhétoriques, soulignées plus haut, n'empêchent pas que les ibadou ont amorcé des efforts visant à rappeler ou à clarifier les principes relatifs, au moins, à la pratique du jihad armé. Par exemple, dans certaines conférences ou séminaires religieux organisés par les associations et mouvements d'islam ibadou, ils évoquent l'obligation qu'il soit une affaire d'État, donc de consensus, et non d'individus ; ce qui rend le jihad armé quasi impossible et condamne le « suicidé-tueur » au châtiment d'Allah.

Si l'actualité du terrorisme divise tant, il y a des sujets qui ont tendance fédérer les musulmans au Sénégal. Il s'agit des questions de l'homosexualité et de la franc-maçonnerie qui occupent le débat public de façon récurrente.

17. Ibadou et actualités de l'homosexualité et de la franc-maçonnerie

L'homosexualité et la franc-maçonnerie ont été propulsées au rang de sujets à tensions dans le débat public au Sénégal. Les imams et prédicateurs ont été à l'origine d'une telle situation, puisqu'ils convoquent l'islam pour dénoncer, mobiliser et menacer chaque fois que la presse en fait état. Ils sont aidés en cela par l'essor d'une presse à scandales et par la législation sénégalaise qui discrimine particulièrement les homosexuels.

Lorsqu'on observe de près les postures et que l'on dépouille les discours des religieux musulmans, on voit comment une frange d'entre eux a rendu ces sujets ultrasensibles en les couvrant de représentations qui font de l'homosexualité et de la franc-maçonnerie des « *vices importés […] par les médias et les militants occidentaux*[532] » pour combattre la religion musulmane et « *souiller les terres d'islam* ». Parmi ces religieux, ce sont surtout les imams, prédicateurs et hommes politiques ibadou qui sont l'élément dynamique de la lutte contre les homosexuels et les francs-maçons.

Nous verrons comment ils tiennent en haleine l'opinion publique sénégalaise et comment il est devenu dangereux pour un sénégalais, musulman ou pas, de vivre son

[532] AWONDO, Patrick et *al*, « Une Afrique homophobe ? Sur quelques trajectoires de politisation de l'homosexualité : Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud », *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po, 2013/1 (n° 49), p. 113. Consulté le 17 mars 2015. DOI : 10.3917/rai.049.0095.

homosexualité ou de fréquenter sa loge. On notera même une radicalisation des postures anti-franc-maçonnerie et anti-homosexualité avec des menaces de jihad.

17.1. La « dé-sénégalisation » de l'homosexualité

En tant que part entière de la sexualité humaine, les pratiques homosexuelles ont toujours existé dans tous les groupes humains (« ethnies ») du Sénégal. Dans son article sur les *góor-jigéen* (litt., « hommes-femmes »), Christophe Broqua a relevé, à partir de textes de voyageurs et résidents européens des XIXe-XXe siècles, l'existence de comportements sociaux assimilés à l'homosexualité[533]. Mais, le profil de l'homosexuel se confond avec celui du transgenre et, précisément, de l'homme biologique qui devient, en apparence, femme sans changement de sexe[534]. En s'appuyant sur des documents ethnographiques et sur ses propres enquêtes récentes, Christophe Broqua note avec raison que les *góor-jigéen*, étaient connus et bien intégrés dans les différentes sociétés du Sénégal.

> « Homme biologique paré de vêtements et d'attributs féminins (maquillage, dépigmentation de la peau, etc.), agrégé au monde des femmes, principalement celles de la haute société (nommées *diriyanké*), le *góor-jigéen* occupait au Sénégal, durant la majeure partie du XXe siècle, la fonction de maître de cérémonie lors de mariages ou de baptêmes par exemple, notamment grâce à son savoir-faire culinaire (dont l'une des traces est l'existence pérenne de la « sauce *góor-jigéen* »). Il se chargeait plus ordinairement d'égayer le quotidien de ces dames, en empruntant certaines de leurs manières et façons d'être, mais aussi de les conseiller [535]».

Les Sénégalais s'étaient même familiarisés avec quelques personnages célèbres qui ont affiché des orientations sexuelles ou des apparences et comportements qui les ont fait qualifier d'homosexuels. C'est l'exemple de Maniang Kassé connu de presque tout le monde dans le pays. Il s'est toujours réclamé musulman tout en assumant une identité transgenre pendant

[533] BROQUA, Christophe, « *Góor-jigéen* : la resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal) », *Socio* [En ligne], 9 | 2017. Consulté le 06 mars 2018. DOI : 10.4000/socio.3063.
[534] Dans la plupart des langues locales, comme en wolof, l'homosexuel correspond à ce qu'on appelle « homme-femme ». Donc, c'est le *góor-jigéen* (en wolof), *aniina-lanté* (en balante, langue parlée au sud du Sénégal et Guinée Bissau), etc.
[535] BROQUA, Christophe, *Op.cit*, pp.169-170.

longtemps à Dakar avant de s'exiler[536]. Pape Mbaye, un jeune artiste sénégalais a vécu son homosexualité au Sénégal jusqu'en 2009 où les choses se sont compliquées pour toute personne qui veut vivre et assumer son orientation sexuelle non hétérosexuelle.

En effet, à partir de 2008, un réel basculement s'opère dans l'attitude des Sénégalais à l'égard des *góor-jigéen*. Comme nous le verrons à travers quelques plus loin, jamais dans l'histoire du pays, la question de l'homosexualité n'aura autant captivé l'attention, cristallisé de tensions, poussé à des manifestations de rue, déchainé de la violence verbale et physique sous prétexte de défense des « bonnes mœurs » et de l'islam.

S'interrogeant sur une telle transformation, Christophe Broqua situe les raisons dans une prise de conscience, par les Sénégalais, de l'existence d'une sexualité chez les *góor-jigéen.*

> « Jusqu'aux années 1980, le *góor-jigéen* était considéré par la plupart des Sénégalais comme un homme biologique mimant la femme et occupant préférentiellement certaines fonctions sociales. Pendant longtemps, son statut et sa place étaient ainsi reconnus au sein de la société. Mais sa sexualité n'était pas interrogée ; certains pouvaient d'ailleurs se marier et avoir des enfants (même s'ils étaient minoritaires). […] Le *góor-jigéen* correspondait à une catégorie de genre et non à une catégorie de sexualité ou d'orientation sexuelle. En même temps, la plupart des *góor-jigéen* appartenaient à des réseaux d'homosexuels. Mais la majorité des Sénégalais ignoraient leurs pratiques sexuelles ou n'en tenaient pas compte dès lors qu'elles n'étaient pas dites ; elles sont devenues de mieux en mieux connues au fur et à mesure que l'homosexualité devenait elle-même de plus en plus visible et, par voie de conséquence, de plus en plus stigmatisée [537]».

Cette évolution qu'il qualifie de « *resignification négative* », est à mettre au compte d'un processus complexe impliquant la naissance de la presse à scandale à partir des années 1980-1990, le désir des LGBT d'assumer une certaine visibilité et surtout l'émergence d'un intégrisme musulman porté par ceux qu'on appelait jadis « les arabisants » devenus aujourd'hui les « ibadou ». Fondée en 1982 à l'initiative de Abdou Latif Guèye[538], lui-même

[536] Pour plus de détails : http://www.rewmi.com/entretien-avec-maniang-kasse-le-plus-celebre-homosexuel-du-senegal-se-prononce-sur-le-mariage-entre-homos-je-suis_a8336.html. Consulté le 3 janvier 2017.
[537] BROQUA, Christophe, *Op.cit*, p.171.
[538] Abdou Latif Guèye (1956-2008) est l'un des nombreux ex-militants de la gauche marxiste-léniniste reconvertis en prédicateurs et farouches « défenseurs des valeurs islamiques ». Ayant pris ses distances avec la

journaliste et homme politique, l'association islamique *Jamra*, est l'une des premières et des plus actives contre l'homosexualité au Sénégal[539]. Les leaders de cette organisation ciblent publiquement, d'une façon toute particulière, les LGBT. Ils créent, à côté de *Jamra*, l'Observatoire de veille et de défense des valeurs culturelles et religieuses dit « *Mbagn Gacce* », pour développer un contexte favorable à l'adoption et à l'application de lois réprimant davantage l'homosexualité. Des dirigeants et militants d'autres associations islamiques, dont nous parlerons plus loin, ont rejoint cette campagne de stigmatisation et d'appel à combattre, par tous les moyens, les orientations et pratiques homosexuelles et transgenres.

Si, malgré les différentes tentatives, ils ont échoué à faire adopter d'autres lois, ils ont réussi à s'emparer durablement du sujet et ont contribué à installer une atmosphère de suspicion généralisée qui livre à la vindicte populaire tous ceux qui ont des orientations ou apparences sexuelles supposées non hétérosexuelles[540].

---

vie politique (avant d'y revenir vers 2000), il fonde en 1982 l'association *Jamra* qui se dote d'une revue éponyme en 1983. Cette revue se charge de traiter de pratiques et faits sociaux qualifiés de « les fléaux sociaux » dans lesquels sont confondues les pratiques homosexuelles. Il rejoint *Walfadjri* (de l'arabe, l'Aurore), un organe de presse privée fondé en 1984 par Sidi Lamine Niass, un jeune « arabisant » certes issu de la famille confrérique tijane Niassène de Kaolack mais très inspiré par la révolution islamique iranienne. Voir le lien suivant : https://www.dakaractu.com/SOUVENIR-Abdou-Latif-Gueye-Jamra-5-ans-deja-Retour-sur-la-vie-d-un-serviteur-de-l-islam_a41799.html. Consulté le 2 décembre 2016.

[539] Cette association est devenue ONG islamique en 1985 puisqu'elle intègre dans son champ d'action la lutte contre le SIDA, l'alcoolisme, la toxicomanie (la vente et la consommation de drogues). Pour les IST-MST-SIDA, elle propose des solutions à la « lumière de l'islam » (colloque national « islam et SIDA » ou « SIDA et Religion » en 1997, etc.) tout en n'occultant pas celles qu'apportent les progrès scientifiques et techniques, par exemple, la place du préservatif en matière de lutte contre la propagation des IST-MST-SIDA. Lire GOMEZ-PEREZ, Muriel, *Op.cit.* 2011. Abdou Latif Guèye, devenu député à l'issue des élections de 2007, dépose la Proposition de loi n°26/2007, modifiant les articles 95 à 103 du Code des Drogues qui sera adoptée connue sous le nom de loi Latif Guèye. Voir http://www.cild.gouv.sn/wp-content/uploads/2016/05/LOI-LATIF-GUEYE-N%C2%B0-200731-DU-27-DECEMBRE-2007.pdf. Consulté le 2 décembre 2016.

[540] Entre fin 2015 et début 2016, une grosse polémique a eu lieu sur le phénomène dit des « sacs efféminés ». Dans une ambiance où le débat sur l'homosexualité reste très pesant, Wali Ballago Seck, un jeune artiste-auteur-compositeur, sort un clip musical « *Stay* » où on le voit avec deux sacs à mains qui vont être très rapidement assimilés à des sacs de femmes qu'un homme ne devrait pas porter. Mimant l'artiste, beaucoup de jeunes des milieux urbains se procurent des sacs à mains identiques à ceux de leur artiste de référence. La polémique enfle et le jeune artiste très populaire chez les jeunes est accusé de faire la promotion de l'homosexualité. Il est soupçonné et ouvertement accusé d'être un homosexuel caché alors qu'il se bat pour justifier son habillement et ses sacs à mains en évoquant la mode qui fait « tendance » en Occident où les jeunes s'habillent en style *slim* ou *skinny* (pantalons serrés au niveau des jambes ou chemises moulantes, etc.). Les médias amplifient la situation et certains religieux musulmans ibadou et non ibadou s'en emparent dans leurs prêches ou leurs émissions radios ou télés. Le sujet atteint des proportions dramatiques lorsqu'entre janvier et mars 2016, des jeunes ayant ces « sacs efféminés » sont pris à partie par des foules déchainées et en furie puis lynchés dans des quartiers de Dakar. https://www.leral.net/Alerte-a-Guinaw-Rail-Un-homme-avec-un-sac-a-main-tabasse-par-des-jeunes_a163189.html. Consulté le 22 janvier 2016. http://www.sen360.fr/people/exclusif-un-fan-de-waly-lynche-a-liberte-6-pour-avoir-porte-un-sac-a-main-de-femme-et-un-pantalon-pinw-regardez-413714.html. Consulté le 28 janvier 2016. Devant la tournure des événements, le jeune artiste est contraint de s'excuser et de déchirer publiquement l'un de ses « sacs efféminés » le 31 décembre 2016 à l'occasion de son grand concert au Grand Théâtre national. Voir son interview sur TV5 monde https://www.youtube.com/watch?v=ncTMsCnMzdk. Consulté le 9 février 2017.

Cependant, l'activisme des membres des différentes associations ibaadou n'aurait peut-être pas eu un aussi gros impact sur le débat public concernant les homosexuels et les transgenres si le contexte « glocal » ne lui offrait pas de la matière à arguments.

Par exemple, les médias font état de l'adoption, dans certains pays occidentaux, de lois en faveur des unions de personnes du même sexe. Des organisations et militants de la cause LGBT s'activent publiquement pour la dépénalisation des pratiques et orientations homosexuelles dans les pays qui les criminalisent dont le Sénégal[541]. Ainsi, la presse locale a plusieurs fois rapporté des déclarations de militants des Droits de l'Homme ou de dirigeants d'associations LGBT condamnant la persistance des lois anti-homosexualité au Sénégal tout en enjoignant les décideurs politiques à protéger les homosexuels et à garantir leurs droits au même titre que ceux des hétérosexuels.

Cette situation pousse les leaders musulmans, particulièrement, ceux de l'islam ibaadou à se faire remarquer régulièrement par des mises en garde et menaces publiques adressées aux gouvernants tout en demandant aux musulmans de combattre par tous les moyens ces pratiques et orientations que « des lobbies occidentaux voudraient imposer au Sénégal pour contrer l'islam »[542].

Quelques événements nous semblent importants à souligner puisque révélateurs d'une situation inhabituelle au Sénégal où des imams et prédicateurs d'un autre genre occupent les devants de la scène médiatique et organisent tous les mouvements de dénonciation des orientations non-hétérosexuelles, d'appels à la chasse aux homosexuels-transgenres et de pression politique sur les gouvernants.

17.2. L'activisme ibadou anti-homosexualité

Il est vrai qu'en 1999, un présumé « défilé de travestis à Saly » (station balnéaire au sud de Dakar) avait défrayé la chronique et l'ONG islamique *Jamra* avait pu, par des menaces et pressions, faire fermer la discothèque où se serait déroulé l'événement[543]. Mais, c'est à

[541] Article 319 du Code pénal, alinéa 3, loi 66-16 du 12 février 1966 qui stipule que « sera punit d'un emprisonnement d'un à cinq ans et d'une amende de 100.000 à 150.000 francs, quiconque aura commis un acte impudique ou contre-nature avec un individu de son sexe ».

[542] https://www.youtube.com/watch?v=kKKvc1DrvPo. Consulté le 30 juin 2013. http://www.dakar-echo.com/repression-de-la-marche-contre-lhomosexualite-au-senegal-11-personnes-arretees-et-placees-en-garde-a-vue/. Consulté le 22 janvier 2016.

[543] BROQUA, Christophe, *Op.cit*, p.174.

partir de 2008 que la « question homosexuelle » occupe durablement le débat public avec au premier plan les associations islamiques dites des Ibaadou[544].

En effet, en début février 2008, le magazine *Icône* publie des photos d'un présumé « mariage *gay* » dans une auberge à Petit Mbao (à 20 km de Dakar). La publication des images visait, selon le directeur du magazine Mansour Dieng, à donner des preuves irréfutables qu'un « mariage gay » a bien été célébré en 2007 comme il a été écrit dans un article d'un précédent numéro du même journal *People*[545]. Le but de cette publication n'était pas de livrer les présumés homosexuels aux religieux musulmans mais rentrait plutôt dans la ligne éditoriale de ce magazine qui est de faire des Unes à sensations. Suffisant pour déclencher la colère des associations islamiques qui exigent et obtiennent de l'État sénégalais des enquêtes au bout desquelles certains des présumés participants à la cérémonie sont arrêtés dans la nuit du 2 au 3 février 2008 puis libérés le 6 février. Les médias font largement échos de cette histoire et les religieux musulmans s'en mêlent à nouveaux avec des positions d'une violence remarquable. Mbaye Niang, imam de la mosquée dite « inachevée de l'aéroport »[546], dépose une demande d'autorisation de marche contre les « homosexuels » pour le vendredi 15 février après la grande prière de mi-journée.

Par voie de presse, des leaders de l'islam ibaadou demandent à tous les imams du pays d'axer leurs sermons de ce même vendredi 15 février 2008 sur l'homosexualité afin de sensibiliser tous les musulmans et de les embarquer à la marche. Malgré son interdiction la veille par le préfet de Dakar, les organisateurs dont le MRDS, le Collectif des associations islamiques du Sénégal (CAIS), l'ONG Islamique *Jamra*, etc., ont voulu marcher mais la police charge les participants en faisant plusieurs arrestations et des blessés[547].

Au nom de la défense des « valeurs islamiques », les imams et prédicateurs ont occupé les médias, traité le gouvernants de mécréants, d'homosexuels, de protecteurs d'homosexuels ou de francs-maçons puis, ils tentent, en vain, de faire annuler la tenue du XIe sommet de l'Organisation de la Conférence Islamique au Sénégal par l'envoi d'une lettre dénonciatrice à 45 ambassades de pays membres de l'OCI dont les officiels sont attendus à Dakar du 7 au 14

[544] Voir cet article de Teunis qui permet de comprendre qu'il y a vraiment eu basculement dans l'opinion publique sénégalaise à partir à partir de 2008 même être homosexuel au Sénégal n'a pas toujours été aussi facile qu'être hétérosexuel. TEUNIS, Niels, « Homosexuality in Dakar: Is the Bed the Heart of a Sexual Subculture? », Journal of Gay, Lesbian and Bisexual Identity, vol. 1, 1996, p. 153-170.
[545] *Icône*, n°20, mai 2007.
[546] Formé au Maroc puis en Tunisie, cet ingénieur en aéronautique, employé de l'ASECNA, a fondé en 1999 le Mouvement de la Réforme pour le Développement Social (MRDS) que nombre de Sénégalais ont assimilé à un parti islamiste. Il est élu député à l'assemblée nationale le 3 juin 2007. https://www.xibar.net/PORTRAIT-DE-MBAYE-NIANG-MRDS-Un-imam-peut-cacher-un-politique_a12167.html. Consulté le 17 mars 2015.
[547] https://www.youtube.com/watch?v=oGtFhBwyVSY Consulté le 17 mars 2015.

mars 2008[548]. En fait, pour eux, les gouvernants ne sont pas des musulmans, ou dans le meilleur des cas, ce sont de mauvais musulmans, donc le pays ne mérite pas d'accueillir un sommet où il sera question d'islam.

D'autres épisodes méritent d'être soulignés en ce sens qu'ils revêtent un cachet particulier dans le contexte islamique sénégalais. En effet, le 24 décembre 2009, une vingtaine d'hommes (24 personnes) accusés d'homosexualité a été arrêtée dans la station balnéaire de Saly (70 km au sud de Dakar). Ils ont été libérés dans la soirée du vendredi 25 décembre 2009 au terme de leur garde-à-vue[549].

Le 7 janvier 2009, la presse couvre la comparution de neuf présumés homosexuels au tribunal de Dakar. Accusés de « *conduite indécente, actes contre nature et association de malfaiteurs* » sur le fondement respectivement des articles 319.3 et 328 du Code pénal[550], les prévenus sont condamnés à huit ans de prison ferme. Cette lourde peine est saluée par les associations islamiques mais suscite une indignation sans précédent dans les milieux de défenseurs des droits de l'Homme et dans les plus hautes sphères de l'État français. Ils seront libérés le 20 avril 2009 (décision de la Cour d'appel) suite à de fortes pressions internationales et locales qui ont souligné la violation, par cette condamnation, des engagements internationaux du Sénégal en matière de droits humains et de libertés[551].

Considérant que les gouvernants sénégalais cèdent à la pression de la France, des ONGs et des lobbies LGBT, quelques leaders de ces mêmes organisations islamiques décident d'intensifier la « lutte contre les homosexuels » en l'élargissant à leurs protecteurs, qui sont pour eux des hommes politiques du pouvoir et les milieux d'affaires, qu'ils promettent de démasquer et de révéler les identités. Dans la foulée, ils créent le « Front islamique pour la défense des valeurs éthiques » le 29 avril 2009 pour lutter contre ce qu'ils considèrent comme « un attaque contre l'islam »[552]. Certains d'entre eux, dont l'imam Massamba Diop, Mame

---

[548] Pour plus d'informations : http://www.rewmi.com/combat-des-religieux-contre-les-homosexuels-lettre-incendiaire-adressee-ce-matin-a-45-ambassades-de-pays-membres-de-l_a8547.html. Consulté le 17 mars 2015.

[549] Pour aller plus en détails voir : https://www.leral.net/Senegal-Liberation-des-24-hommes-interpelles-pour-activites-homosexuelles_a6977.html. Consulté le 17 mars 2015.

[550] https://www.hrw.org/fr/report/2010/11/30/craindre-pour-sa-vie/violences-contre-les-hommes-gays-et-percus-comme-tels-au. Consulté le 17 mars 2015.

[551] Suivre ce lien : https://www.pambazuka.org/fr/governance/le-s%C3%A9n%C3%A9gal-balay%C3%A9-par-un-vent-violent-d%E2%80%99homophobie. Consulté le 17 mars 2015. Nicolas Sarkozy, président français de l'époque, avait dit être « ému et préoccupé » par leur condamnation à huit ans de prison. http://www1.rfi.fr/actufr/articles/112/article_80317.asp. Consulté le 17 mars 2015.

[552] http://www.jeuneafrique.com/160403/societe/cr-ation-d-un-front-islamique-pour-la-d-fense-des-valeurs-thiques/. Consulté le 17 mars 2015.

Matar Guèye, et imam Mbaye Niang du MRDS, font des visites de sensibilisation auprès des califes généraux des confréries soufi du pays qu'ils veulent rallier à leur « cause »[553].

Alors que ces derniers sont généralement discrets, *ceerno* Madani Tall, calife de la branche tijan dite de la famille omarienne (d'el hadj Omar Tall) est le seul qui leur accorde un soutien actif et public [554].

Entre 2009 et 2013, la presse a rapporté d'autres cas présumés d'homosexualité comme l'arrestation de trois hommes à Darou Mousty (ville mouride) en juin 2009[555], la diffusion en mai 2012 d'une vidéo où l'on voit des cinq jeunes filles de Grand-Yoff s'adonner à des parties érotiques[556], « l'affaire Tamsir Jupiter Diagne » en octobre 2012[557], etc. Les associations islamiques ont donc maintenu plus que jamais cette question d'homosexualité sur le débat public. Mais en 2013, le sujet prend une tournure plus remarquable.

En effet, lors de son voyage au Sénégal, le président américain Barack H. Obama a demandé, en conférences de presse conjointe, à son homologue Macky Sall de prendre en compte les droits des LGBT notamment en dépénalisant l'homosexualité[558]. En réponse à cette interpellation publique, le chef de l'État sénégalais répond que la société n'est pas encore prête à accepter une telle orientation sexuelle et que chaque peuple est soumis à une évolution qui le conduit à revoir ses normes en intégrant des pratiques ou des mœurs qu'il trouvait inadmissible à une époque précédente[559]. Le 25 octobre 2015, il réitérera les mêmes propos sur le plateau d'une chaine privée de télévision française. Interrogé par la journaliste Audrey Pulvar, il lui répond « au nom de quoi, parce qu'ailleurs l'homosexualité est dépénalisée, ça doit être une loi universelle ? »[560]. Les associations islamiques et les organisations de la société civile anti-homosexualité ont salué cette position du chef de l'État

---

[553] http://www.rewmi.com/imam-mbaye-niang-sur-la-liberation-des-homosexuels-nous-allons-saisir-les-khalifes-generaux-et-organiser-une-marche_a8249.html. Consulté le 17 mars 20015.

[554] C'est d'ailleurs au mausolée de Seydou Nourou Tall (à Dakar) qu'il a été créé, par plus de 25 associations islamiques, le fameux « Front Islamique pour la Défense des Valeurs Éthiques (Fidve). http://www.rewmi.com/rebondissement-suite-a-la-liberation-des-9-homosexuels-la-riposte-de-25-associations-islamiques-se-prepare_a17036.html. Consulté le 17 mars 2015.

[555] https://www.xibar.net/ACTES-CONTRE-NATURE-Trois-jeunes-homosexuels-arretes-a-Darou-Mousty_a16938.html. Consulté le 17 mars 2015.

[556] https://www.dakaractu.com/Les-lesbiennes-de-Grand-Yoff-racontent-le-film-du-scandale-VIDEO_a23410.html. Consulté le 17 mars 2015.

[557] http://www.seneweb.com/news/Societe/tamsir-jupiter-laquo-j-rsquo-avais-arrete-les-actes-homosexuels-matar-m-rsquo-a-piege-raquo_n_79090.html. Consulté le 17 mars 2015.

[558] L'administration américaine est devenue très sensible à la condition homosexuelle en Afrique surtout au Sénégal puisque certains homosexuels ont trouvé refuge aux États-Unis après la publication de leurs images par le magazine Icone dont nous parlions plus haut.

[559] https://www.youtube.com/watch?v=kKKvc1DrvPo. Consulté le 30 juin 2013.

[560] Voir les liens http://www.cnews.fr/magazines/18h-politique-audrey-pulvar/macky-sall-president-du-senegal-invite-ditele-141289 ; https://www.youtube.com/watch?v=9nPkWqlhZJ8 ou https://www.dailymotion.com/video/x3azmgw. Consultés le 25 octobre 2015.

qui, en réalité, n'avait d'autres choix que de ramer dans le sens d'une opinion publique désormais très sensibilisée à la question par les associations islamiques.

Un dernier épisode mérite d'être noté puisqu'il permet de comprendre jusqu'à quel niveau les organisations islamiques sont prêtes à aller concernant les homosexuels. Dans la nuit du 24 au 25 décembre 2015, onze personnes furent arrêtées dans l'enceinte du lycée Ibrahima Diouf de Kaolack (ville du centre-ouest du Sénégal). Accusées de célébrer un « mariage homosexuel », elles sont déférées au parquet de ladite ville. L'affaire a suscité l'hystérie des associations islamiques au premier rang desquelles celles de l'islam ibadou.

C'est l'organisation *Jamra* qui donne le ton, suivie de la LIPS (créée en juillet 2010)[561], du Rassemblement Islamique du Sénégal (RIS al-Wahda, né le 12 avril 2009), et du collectif « Non à l'homosexualité » créé en 2015[562], etc. Avec cette nouvelle « affaire », les leaders des mouvements islamiques se disent plus que jamais convaincus que les « *homosexuels ont un agenda secret contre les religions et, surtout, l'islam* », puisque, selon eux, la date choisie pour ce « mariage gay » coïncide avec le double-anniversaire de la naissance des prophètes Jésus (célébrée par les catholiques) et Mouhammad (fêtée en 2015 dans la nuit du 12 au 13 Rabi' Al-Awwal 1437 par les musulmans soufi). Les associations islamiques cherchaient, par ce biais, à rallier l'épiscopat sénégalais (et les chrétiens en général) à leur mouvement anti-homosexuels après avoir réussi à embarquer des organisations de l'islam soufi. Il faut dire qu'à l'image des grands califes généraux, l'église catholique sénégalaise est restée très mesurée sur ces sujets qui mobilisent tant les associations islamiques ibadou[563].

De même, quoique la fête d'anniversaire de la naissance du Prophète (*mawlid an-Nabawi)* soit, pour les Ibadou, une des innovations blâmables qu'ils se gardent de célébrer, ils font partie de ceux qui dénoncent fermement la tenue d'un « mariage gay » ce même jour. En

[561] La ligue des imams et prédicateurs du Sénégal (LIPS) a été créée en 2010 surtout par des organisations d'islam non ou anti-soufi pour contrebalancer l'association des imams et *oulama* du Sénégal (AIOS) qui est d'obédience soufi comme l'atteste l'appartenance confrérique de son secrétaire général El Hadj Omar Diène. En 2014, la visite d'une délégation de l'AIOS en Israël a été vertement critiquée et dénoncée par la LIPS qui trouve inadmissible que cette organisation, censée représenter des musulmans, puisse se rendre dans un pays qui en opprime d'autres et qui combat l'islam.

[562] Ce collectif a été créé en 2015 à la suite de « l'affaire des homosexuels de Kaolack » et après les propos d'Aboubacry Mbodji, secrétaire général de la Rencontre Africaine des Droits de L'Homme (RADDHO), qui a déclaré, lors d'une conférence publique à Saint-Louis, que « le Sénégal compte au total 9 associations d'homosexuels reconnues. Parmi elles, 4 évoluent à Dakar et les 5 restantes sont basées à l'intérieur du pays ». https://www.senenews.com/actualites/la-raddho-denombre-9-associations-dhomosexuels-reconnues-a-travers-le-senegal_143896.html. Consulté le 3 août 2016.

[563] Toutefois, l'église catholique du Sénégal s'était prononcée contre ce qu'elle appelle « la légalisation des absurdités » lorsque le débat faisait rage en France sur le « mariage pour tous » en 2013. http://www.seneweb.com/news/Religion/debat-sur-l-rsquo-homosexualite-l-rsquo-eglise-catholique-du-senegal-contre-la-laquo-legalisation-des-absurdites-raquo_n_96064.html. Consulté le 3 août 2017.

apprenant, le 28 décembre, la libération des mis en cause, le classement du dossier sans suite pour défaut de preuves solides et en écoutant la déclaration du ministre de la justice Sidiki Kaba[564], 17 organisations islamiques (dont celles qui étaient déjà mobilisées dans les précédents épisodes) ont exigé la démission du ministre et appelé à manifester dans les rues le vendredi 22 janvier 2016 après la grande prière hebdomadaire[565]. La marche fut interdite et violemment réprimée par la police[566].

L'État se retrouve désormais accusé de soutenir et de protéger les homosexuels aux dépens de l'islam. L'hostilité des imams, prédicateurs et militants des différents mouvements islamiques du collectif « non à l'homosexualité » ne faiblira plus jamais d'autant plus que leur posture alarmiste et « vigilantiste » trouve un écho très favorable dans les différentes couches de la population y compris chez des universitaires à l'image des enseignants-chercheurs en sociologie Djiby Diakhaté[567] et Malick Ndiaye[568].

Il est vrai, qu'en général, ceux qui voient le monde sous le prisme du dogme religieux ont du mal à concevoir la sexualité humaine hors de la norme hétérosexuelle. De même, ils ne peuvent admettre d'identité de genre que celle de l'homme et de la femme biologiques ; le genre socialement construit ne peut exister. En effet, dès lors que l'anatomie, les traits physiologiques et la reproduction sont, pour eux, des signes concrets du récit de la création par Dieu du premier couple humain par lequel l'humanité s'est multipliée, ils ne se représentent le genre qu'en termes d'homme et de femme biologiques. Et, par conséquent, ils ne pensent la sexualité que dans une finalité de procréation.

En dehors de chaque récit de création du premier couple humain qui referme les cosmogonies du judaïsme, du christianisme et de l'islam, les textes religieux sont constitués de références au genre et à la sexualité toujours ramenés à une dimension morale. Ainsi, en islam, par exemple, des versets coraniques, dont ceux ci-dessous, des hadiths et des avis de

---

[564] « Aux yeux de la loi au Sénégal, il n'y a pas d'homosexuels. Nous avons une législation qui condamne ceux qui pratiquent d'actes contre nature dans un lieu public, c'est-à-dire ce qui est attentatoire à la pudeur. C'est ce qu'il faut surtout retenir », insiste le ministre de la Justice. Mais, s'empresse-t-il de préciser : « toute personne, quelle qu'elle soit, a des droits. […] Aucune protestation hystérique publique ne doit aller à l'encontre des droits de ces personnes qui ont droit d'être défendues par la justice et de donner leur propre point de vue sur ce pour quoi elles sont poursuivies ». Voir http://www.seneweb.com/news/Politique/sidiki-kaba-laquo-aux-yeux-de-la-loi-sen_n_171576.html. Consulté le 3 août 2017.

[565] http://www.jeuneafrique.com/296689/societe/senegal-mariage-gay-a-kaolack-ou-cabale-homophobe/. Consulté le 3 août 2017. http://www.rewmi.com/senegal-palestine-soutien-des-centaines-de-personnes-manifestent-a-dakar-contre-les-bombardements-de-gaza_a14851.html. Mise en ligne le 15 février 2008. Consulté le 17 mars 2015.

[566] https://senego.com/la-police-disperse-violemment-la-manifestation-du-collectif-contre-lhomosexualite_295243.html. Consulté le 3 août 2016.

[567] Il disait récemment dans un entretien journalistique que « si la croissance nous mène vers l'homosexualité, mieux vaut être pauvre ». https://www.youtube.com/watch?v=UL_fD94JNzw . Consulté le 13 novembre 2016.

[568] http://seneweb.com/news/Politique/pr-malick-ndiaye-sur-l-homosexualite-laq_n_177825.html. Consulté le 23 mars 2016.

jurisconsultes (*fatawa*) occupent une place structurante dans le rapport de nombre de musulmans à la sexualité humaine et au genre.

> « Ô hommes ! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux-là a fait répandre (sur la terre) beaucoup d'hommes et de femmes. […] Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre parmi les femmes qui vous plaisent, mais si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule, ou des esclaves que vous possédez ». (S 4 :1-3)

> « Vos épouses sont pour vous un champ de labour ; allez à votre champ comme [et quand] vous le voulez et œuvrez pour vous-mêmes à l'avance ». (S. 2 :222)

> « Accomplissez-vous l'acte charnel avec les mâles de ce monde ? Et délaissez-vous les épouses que votre Seigneur a créées pour vous ? Mais vous n'êtes que des gens transgresseurs. Ils dirent : Si tu ne cesses pas, Lot, tu seras certainement du nombre des expulsés. Il dit « déteste vraiment ce que vous faites » (S 26 : 165-168)

> « (Et rappelle-leur) Lot, quand il dit à son peuple : « vous livrez-vous à la turpitude [l'homosexualité] alors que vous voyez clair ? Vous allez aux hommes au lieu de femmes pour assouvir vos désirs ? Vous êtes plutôt un peuple ignorant ». (S 27 : 54-55)

Il n'y a pas besoin de citer d'autres versets et des hadiths qui traitent du genre et de la sexualité humaine. En revanche, la compréhension qu'en a l'essentiel des musulmans repose, d'une part, sur les textes et, d'autre part, sur l'existence physiologique de l'homme et de la femme. Une telle conception mène bien des croyants à n'admettre de sexualité humaine qu'entre l'homme et la femme biologiques alors que celle entre personnes de même sexe va être considérée comme une « turpitude » qu'ils interprètent sous le prisme du fameux récit sur le peuple du prophète Loth, selon la version coranique (épisode de Sodome et Gomorrhe pour la bible) que Dieu a puni (selon toutes les versions) pour pratiques impudiques, immorales et homosexuelles.

Néanmoins, parmi la grande majorité des musulmans qui rejette l'homosexualité, seule une infime partie fait montre d'un militantisme anti-homosexualité qui épouse parfois des aspects dramatiques pour les LGBT. Au Sénégal, ce sont surtout les membres des associations

islamiques qui prennent les devants de la dénonciation des pratiques ou orientations non-hétérosexuelles et font pression pour que les pouvoirs publics répriment plus strictement l'homosexualité et s'engagent dans une gouvernance des corps et des mœurs à la lumière de leur interprétation des textes islamiques. Leur attitude à l'égard des LGBT est caractéristique de tous les intégrismes religieux.

En effet, il est connu de tous que les rigoristes figent le sens des textes et que, même au détour du raisonnement intellectualiste dont ils font montre, le sens littéral de la parole de Dieu prime sur toute interprétation métaphorique ou allégorique. Par conséquent, pour eux, une femme est par essence toujours femme et un homme ne peut être autre qu'un homme. Il ne peut et ne doit y avoir d'identité de genre « plastique » ou « fluide » puisqu'Allah a créé l'humanité à partir d'un premier homme « Adama » et d'une première femme « Hawa ». Toute métamorphose du corps du style transgenre est perçue comme sa désacralisation, un brouillage des repères de genre établis par Dieu et un danger pour la perpétuation de la Oumma puisque l'une des missions de chaque musulman en d'œuvrer pour convertir des non-musulmans, et de participer à l'extension de la nation islam par la procréation. Dans le contexte sénégalais, on pourrait rajouter des explications d'ordre sociologique notamment à la place de l'enfant dans la famille.

De la même façon qu'ils déploient une énergie débordante contre les homosexuels, de cette même façon, ils dénoncent et manifestent leur farouche opposition à la franc-maçonnerie.

17.3. Franc-maçonnerie : agitation ibadou et réserve des califes soufi

Parallèlement à la polémique permanente sur l'homosexualité, le sujet relatif à la franc-maçonnerie mobilise depuis quelques années les associations islamiques sénégalaises et principalement les Ibaadou. En fait, la franc-maçonnerie est vue comme consubstantielle à l'homosexualité puisque, selon ses détracteurs, les loges seraient non seulement les « forces occultes » qui en font la promotion et qui protègent les LGBT mais aussi des lieux de pratiques homosexuelles[569]. C'est dans ce sens qu'il faut interpréter la banderole ci-après qui sert d'affiche de propagande aux détracteurs très actifs et zélés de la franc-maçonnerie et de l'homosexualité au Sénégal.

[569] En attestent les termes de « lobbies homo-maçonniques » qu'on doit au professeur Malick Ndiaye, enseignant-chercheur en sociologie à l'UCAD et président du Front des citoyens pour la refondation de la République (Fc2r). http://xalimasn.com/pr-malick-ndiaye-parle-de-la-deroute-des-lobbies-homo-maconniques/. Consulté le 24 mars 2016.



Figure 13: Affiche du collectif. © DakarctuTV

Depuis quelques années, la franc-maçonnerie apparaît, dans le débat public, comme un phénomène récemment importé d'Occident et qui se diffuserait auprès des jeunes musulmans sénégalais en quête d'un mieux-être matériel. Pourtant, même si elle reste méconnue dans son fonctionnement interne, ses rites et sur ses visées concrètes, ce qui explique tous les fantasmes à son sujet, elle est loin d'être une réalité toute nouvelle dans le pays. Il est vrai que, contrairement à l'homosexualité, son implantation sur le territoire sénégalais remonte, d'après les historiens, au XVIIIe siècle dans un contexte de présence européenne à Saint-Louis.

Mais, d'illustres sénégalais ont, au cours des époques, adhéré aux loges sans que cela ne pousse les religieux musulmans à sortir manifester dans les rues et à appeler à combattre par tous les moyens les francs-maçons.

Par exemple, Blaise Diagne est l'une des grandes figures politiques de l'histoire du Sénégal dont l'appartenance à la franc-maçonnerie est connue de tous. Cela ne lui avait guère empêché d'avoir le soutien des grands marabouts aussi bien lorsqu'il sollicita leur aide lors de compétitions électorales que pendant sa campagne de recrutement de tirailleurs à partir de 1934 pour la Grande guerre. Nous savons qu'Ahmadou Bamba, le fondateur de la Muridiyya, Malick Sy, le calife de la Tijaniyya à Tivaoune, les *almamy* (imams) du Fouta Djallon, etc.,

avaient tous accordé à Blaise Diagne des faveurs et certains ont accepté, grâce à lui, d'envoyer leurs propres fils ou leurs proches dans les tranchées[570].

Certes, l'enterrement de Blaise Diagne devant l'entrée du cimetière de Soumbédioune (à Dakar) a pu être interprété comme le refus des notables musulmans d'admettre parmi les sépultures musulmanes celle d'un franc-maçon[571]. Mais, après la mort de Blaise Diagne, aucune source, du moins à notre connaissance, ne souligne l'existence d'une polémique nourrie par des organisations islamiques ou des dignitaires musulmans concernant le lieu devant abriter sa tombe ; ce qui pourrait corroborer l'idée avancée par Alassane Diagne[572]. Environ soixante ans après sa mort, la tenue à Dakar (28-29 novembre 1992) des Rencontres Humanistes et Fraternelles Africaines et Malgaches (Rehfram) permet de confirmer l'hypothèse que les chefs religieux musulmans soufi étaient moins préoccupés par l'existence des loges et les activités maçonniques. Cela ne veut pas forcément dire qu'ils soient des soutiens de la franc-maçonnerie. Ils semblent plutôt indifférents tant qu'elle ne constitue pas une menace évidente pour eux et pour leurs activités d'enseignement coranique. Par exemple, Abdou Aziz Sy (surnommé en wolof « Dabakh », « il est bon »), calife général de la Tijaniyya de 1957 à 1997, avait tenu un discours public avertissant les musulmans sénégalais contre la franc-maçonnerie qu'il a qualifiée de « parti de Satan » en opposition au « parti de Dieu (Hizbullah) »[573].

En 2001, face à l'indignation populaire que les associations ibadou avaient réussi à installer suite à l'annonce de la tenue d'une rencontre maçonnique à Dakar, *thierno* Mountaga

---

[570] SALETES, Jean-Loup, « Les tirailleurs sénégalais dans la Grande Guerre et la codification d'un racisme ordinaire », Guerres mondiales et conflits contemporains 2011/4 (n° 244), p. 133 (p. 129-140). DOI 10.3917/gmcc.244.0129

[571] Jean-Laurent Turbet (lui-même franc-maçon) rapporte les propos d'Alassane Diagne, un des descendants de Blaise Diagne qui tenait à rectifier la thèse largement admise que l'enterrement à l'extérieur du cimetière musulman serait motivé par son appartenance maçonnique. « Blaise DIAGNE n'a pas été inhumé à la porte du cimetière à cause de son appartenance maçonnique mais plutôt parce qu'en reconnaissance des services rendu à la France d'une part, au monde noir en général d'autre part et particulièrement au Sénégal, et en voulant respecter son propre vœu d'être inhumé à côté de sa maman Gnagna Antoine Pereira, l'État français acquis le titre foncier et confectionna la tombe de marbre ainsi que le statut en bronze à l'entrée du cimetière. Ainsi son inhumation à l'entrée du cimetière n'était rien d'autre qu'un acte de reconnaissance à son rang et à la grande œuvre qu'il accompli pendant les 63 ans de sa vie. J'ai par devers moi-même le titre foncier en question ainsi que toutes les photos de la cérémonie de son inhumation depuis l'arrivée de sa dépouille mortelle au port de Dakar jusqu'à son inhumation. Il en fallu entre le 11 mai 1934, date de sa mort, et le 18 décembre 1934, acquérir le terrain, construire la clôture et le portail, confectionner l'embase en marbre, faire sa statut, transporter le corps (qui a été embaumé à fin de conservation)....et organiser le protocole de son inhumation. Vous pouvez vous imaginer qu'à l'époque six mois furent nécessaire ». http://www.jlturbet.net/article-19222669.html. Consulté le 24 mars 2016.

[572] Voir note précédente.

[573] D'après certaines sources, il aurait tenu ce discours en 1985 lorsqu'il a eu des informations sur la tenue prochaine de rencontres maçonniques au Sénégal. On peut écouter le document audio et très facilement reconnaitre sa voix. http://www.seneweb.com/news/Societe/serigne-abdou-aziz-sy-s-rsquo-attaquait-ainsi-a-la-franc-maconnerie_n_46040.html. Voir aussi https://africa.la-croix.com/senegal-mobilisation-dassociations-musulmanes-contre-tenue-dun-congres-de-francs-macons-africains/. Consultés en janvier 2018.

Tall, calife de la branche tijan dite omarienne avait, au nom de tous les califes généraux, sollicité et obtenu son annulation. Ces deux sorties, uniques dans leur genre concernant les califes généraux des confréries soufi sénégalaises renseignent sur l'efficacité de la stratégie des associations ibadou qui, quoique s'inscrivant dans une conception et des pratiques différentes de l'islam, n'hésitent pas à faire du lobbying et de la pression pour faire sortir de leur réserve les califes soufi.

Depuis les années 2000, les polémiques entretenues au sujet de la franc-maçonnerie démontrent un durcissement des attitudes puisque certains n'ont pas hésité à se dire prêt à y laisser leur vie en guise de jihad. Il faut documenter cet activisme des associations ibadou contre la franc-maçonnerie pour montrer sa permanence, ses logiques et en saisir le sens au-delà des menaces de mort proférées par certains dans les médias.

17.4. Des dénonciations de la franc-maçonnerie aux menaces de jihad

Politiciens, défenseurs des droits de l'Homme et, surtout, militants réformistes de l'islam (ibaadou et soufi) se livrent, depuis 2008, à un spectacle qui en dit long sur l'état de crise des sociétés afro-musulmanes postcoloniales. L'anti-franc-maçonnerie actif et virulent qui s'organise au nom de l'islam tient en haleine, de façon récurrente, l'opinion publique sénégalaise. Il finit par faire sortir les califes généraux des confréries soufi de leur légendaire réserve ; même s'ils restent, comme nous le verrons plus loin, assez mesurés sur la question et ne se prononcent souvent que par le biais de leurs porte-paroles.

C'est en 2007, après la visite au Sénégal de Jean-Michel Quillardet, qu'on pourrait situer le point de départ du véritable militantisme ibadou anti-« maçonnique » au Sénégal. En déplacement à Dakar pour le 30e anniversaire de la Loge Blaise Diagne, cet ex-Grand Maître du Grand Orient de France, fait face à la presse locale le 20 avril 2007 et tient les propos, ci-dessous, interprétés par les militants des associations islamiques comme une des preuves concordantes de « l'offensive des francs-maçons contre l'islam ».

> « […] Par cette conférence de presse et la rencontre que j'aurai avec une autorité de l'État de faire valoir le message du Grand Orient, de faire mieux comprendre ce qu'il est, ce qui est la franc-maçonnerie. Celle-ci est parfois mal connue […], et il s'agit de faire connaître que c'est une société de pensées, un laboratoire d'idées au service d'un certain corpus idéologique, celui-ci étant tout

ce qui peut conduire à un projet humaniste, une société et un monde plus humains. […] Ici, vous avez trois loges. On peut dire que le nombre est estimé à 200, même si je ne maîtrise pas les effectifs. C'est une maçonnerie en plein développement, dynamique. D'ailleurs, tout à l'heure, j'étais en tenue et il y avait l'ensemble des frères de Dakar qui étaient réunis. J'ai constaté qu'il y avait beaucoup de jeunes. […] C'est très important parce qu'en France, la maçonnerie, depuis quelques années, est un peu vieillissante, même si on voit tout de même qu'il y a un retour de l'intérêt de la jeunesse vers la maçonnerie. Mais ici, c'est une maçonnerie à la fois dynamique par l'état civil, mais aussi et surtout parce que les loges et les frères adhèrent totalement au projet du Grand Orient. Autrement dit, essayer d'être à la fois ce qui fait la spécificité de la démarche maçonnique, c'est-à-dire une démarche personnelle, pour essayer de se former soi-même, d'aller à la rencontre des autres, de la différence, mais aussi un engagement dans la laïcité[574] »

Jean-Michel Quillardet se doutait très probablement de l'effet que pourraient avoir ses propos compte tenu des renseignements qu'ont dû lui faire parvenir ses Frères sénégalais et des précédentes tensions de 1992 que nous évoquions plus haut. Cette conférence de presse dans un contexte sénégalais où l'islam est très prégnant ne peut qu'attirer l'attention de certains religieux notamment celle des militants d'un « islam authentique » (les Ibadou) et, par effet d'entrainement, celle des autres musulmans devenus sensibles à ce genre de sujets à force de prêches et de propagandes. Contre toute attente, sa sortie n'a pas suscité une grande polémique immédiate dans les milieux islamiques. Mais des événements ultérieurs vont ramener le sujet dans l'espace public.

En effet, le 14 avril 2008, les journalistes français de « *L'Express* »Vincent Hugueux et François Koch signent un article intitulé « Francs-maçons : l'Afrique aux premières loges ». Ils citent Abdoulaye Wade, président du Sénégal d'alors, parmi les francs-maçons africains[575]. Même s'ils s'empressent de préciser qu'il « *a, semble-t-il, pris ses distances avec sa loge* […] », l'information va avoir des conséquences dans le débat public au Sénégal et surtout chez certains religieux musulmans[576].

---

[574] Voir http://www.jlturbet.net/article-10131870.html ou http://www.rewmi.com/il-y-a-200-francs-macons-actifs-au-senegal-officiel_a48.html. Consultés le 25 mars 2016.

[575] https://www.lexpress.fr/actualite/societe/francs-macons-l-afrique-aux-premieres-loges_472662.html. Consulté en 2009 et le 24 mars 2016.

[576] En effet, la parution de l'article intervient dans un contexte local très trouble où le régime du président Wade fait face à une opposition et à une société civile très remontées contre ses choix économiques, contre les

En janvier 2009, Marie Mbengue, femme politique et ex-militante du parti au pouvoir, très mécontente du Président de la république Abdoulaye Wade, tient une conférence de presse à l'issue de laquelle elle l'accuse nommément d'être toujours franc-maçon et précise en détenir les preuves[577]. Pour cette raison, ajoute-t-elle, « *Wade ne peut pas diriger l'Organisation de la Conférence Islamique [...]* »[578]. Le chef de l'État n'a pas jugé utile de lui répondre directement ; il a préféré laisser ses proches collaborateurs se charger des répliques. Mais la question déborde aussitôt le champ strictement politique où il est coutume de s'accuser de tout pour descendre un adversaire politique, fut-il président de la république ou simple leader de parti. Des imams et leaders des mouvements islamiques dont les Ibadou se saisissent de la polémique. Ils exigent du président, déjà très contesté pour sa gestion de la « question homosexuelle », de s'expliquer sur ces « graves », récurrentes et concordantes accusations d'accointance avec la franc-maçonnerie. Devant la pression de l'opposition politique réunie au sein de *Benno Siggil* Sénégal (en wolof, « S'unir pour redresser le Sénégal ») et des organisations islamiques, Abdoulaye Wade est contraint de s'exprimer. Il envoie une mise au point au journal *L'Express* qui la publie le 04 février 2009 sous le titre « Je ne suis plus maçon [579]» et relayée par les journaux sénégalais[580].

> « Vous écrivez: "Abdoulaye Wade, jadis initié à Besançon, fait figure de maçon dormant. De fait, il aurait pris depuis des lustres ses distances avec sa loge." C'est exact, mais je précise que je ne suis pas dormant mais radié par suite de ma démission volontaire. Le maçon en sommeil ou dormant est celui qui reste

---

« tripatouillages » de la constitution et l'affaiblissement des institutions de l'État dont la gestion et ceux qui en ont la charge sont plus que décriés, etc.

[577] Le 6 décembre 2007, Penda Kébé s'était aspergée un liquide inflammable puis s'est mis le feu devant l'hôtel de ville de Rome où le président Wade rencontrait des Sénégalais d'Italie. Elle décédera le 31 décembre 2007 dans un hôpital à Rome. Les raisons de ce suicide seraient liées au fait qu'on lui avait interdit l'accès alors qu'en tant responsable politique de premier plan du parti présidentiel en Italie, elle avait mobilisé des militants pour l'accueil du chef de l'Etat qu'elle entendait rencontrer afin de lui exposer les doléances des sénégalais d'Italie et lui réclamer le remboursement de prêts qu'elle aurait contractés dans le cadre de ses activités militantes. Sa mère confiait aux journalistes, qui l'ont interviewée à Dakar, qu'elle est non seulement apparentée à Wade mais qu'elle s'était engagée politiquement auprès de ce dernier dès la création de son parti (Parti Démocratique Sénégalais né en juillet 1974). Elle affirme avoir dépensé de fortes sommes d'argent pour appuyer Wade dans sa conquête du pouvoir. Mais que ce dernier, dès qu'il a été élu, lui a tourné le dos pour promouvoir des militants qu'elle considère comme des « arrivistes ». Sur l'affaire : http://www.rewmi.com/enquete-penda-kebe-immolee-au-feu-en-2007-a-rome-la-verite-cachee-sur-la-mort-de-la-petite-fille-du-president-wade_a26617.html puis voir aussi le lien suivant http://www.rewmi.com/portrait-marie-mbengue-la-femme-qui-a-accuse-wade-de-franc-maconnerie-dingue-de-certitudes_a7298.html. Consultés le 24 mars 2016.

[578] http://www.seneweb.com/news/Politique/marie-mbengue-vilipende-le-pr-sident-wade-un-franc-ma-on-ne-peut-pas-diriger-le-sommet-de-l-oci_n_13754.html. Consulté le 24 mars 2016.

[579] http://www.lexpress.fr/actualite/indiscrets/abdoulaye-wade-je-ne-suis-plus-macon_738057.html. Consulté en 2009 et le 24 mars 2016.

[580] http://www.seneweb.com/news/Societe/d-menti-l-express-abdoulaye-wade-je-ne-suis-plus-franc-ma-on_n_20963.html. Publié le 4 février 2009. Consulté en 2009 et le 24 mars 2016.

inscrit, donc membre de l'association, mais sans activité. Ce n'est pas mon cas. Etudiant à Besançon, j'ai quitté cette ville en septembre 1959, après ma thèse, soutenue le 27 juin 1959, il y a cinquante ans. Lorsque j'étais jeune professeur, un de mes collègues eut souvent à m'entretenir de la maçonnerie. Par curiosité, j'y ai adhéré, espérant y trouver des échanges intellectuels de très haut niveau. Ce ne fut pas le cas. J'ai démissionné. Acte m'en a été donné depuis plus de quarante ans. S'agissant d'une association, au regard de la loi et de ses statuts, on y entre sur sélection, mais on en sort librement. C'est ce que j'ai fait ».

Même si, dans cette mise au point, Abdoulaye Wade affirme avoir rompu avec la franc-maçonnerie depuis 1959, le simple fait d'avouer y avoir été initié a scandalisé beaucoup de sénégalais. Compte tenu de son long silence face aux différentes accusations, des monuments qu'il a faits ériger dans la capitale, des croyances tenaces selon lesquelles « *on est franc-maçon un jour et toujours* », etc., les aveux de Wade ont semé plus de doutes qu'ils n'en ont ôtés. Ainsi, ses adversaires politiques et les imams et prédicateurs membres du CAIS, de Jamra, etc., axent leurs critiques du régime et du Président sur cette « affaire ». L'imam Mbaye Niang, chef du MRDS, exprime son scepticisme et appelle Abdoulaye Wade à démissionner, au moins, de la présidence de l'OCI.

« On peut douter pour ceux-là qui connaissent ce que c'est la franc-maçonnerie. Même si on démissionne, on garde des relations avec la loge maçonnique. Il y a des autorités islamiques et religieuses qui se réunissent pour étudier la réplique à apporter à ces déclarations de Me Wade. Car, tant que c'étaient des déclarations venant de tierces personnes, cela pouvait ne pas susciter de réactions. Quand la dame du nom de Marie Mbengue avait dit que Me Wade est un franc-maçon, la réaction était molle. Personne n'avait réagi, parce qu'elle ne détenait pas de preuves. Mais si le Président le dit, cela aura forcément des conséquences. Nos ancêtres avaient une attitude très ferme vis-à-vis de la franc-maçonnerie. Il y a une autorité politique sénégalaise qui a été enterrée hors des cimetières parce qu'il [Blaise Diagne] était franc-maçon, car quelqu'un qui meurt dans la franc-maçonnerie ne doit pas bénéficier de cérémonie religieuse et ne doit pas être enterré dans un cimetière musulman. Les Sénégalais doivent la prendre au sérieux. Si c'était dans un pays démocratique, il aurait

démissionné pour avoir caché cet aspect de sa vie au moment de son élection à la tête du pays [581]».

Six jours après le début de la polémique, le président Wade cherche à rassurer les califes généraux des confréries soufi en se rendant à Touba avec une forte délégation[582]. Sa stratégie va consister à délégitimer les imams et prédicateurs du CAIS (les Ibadou) qui s'agitent sur la question et dont une délégation s'est rendue auprès des califes pour dire qu'avec un franc-maçon chef président, la menace sur l'islam est plus qu'évidente et urgente. Il réussit à s'allier une partie des religieux notamment ceux de l'AIOS[583]. Mais les critiques ne faibliront plus pour autant. Mieux, elles vont se déporter sur les monuments qu'il a faits bâtir ou réhabiliter notamment celui dit de la « Renaissance africaine » dont les travaux, démarrés en 2002, étaient en finition[584].



Figure 14: Monument de la Renaissance Africaine. ©Stocklib/Dereje Belachew.

[581] http://www.infosen.net/spip.php?page=imprimir_articulo&id_article=1441 et https://www.xibar.net/LES-FRANC-MAcONS-ET-NOUS-La-colere-apres-les-aveux-de-Me-Wade_a14859.html. Consultés en 2009 et le 24 mars 2016.

[582] https://www.xibar.net/TEMPS-FORTS-DE-LA-VISITE-Du-president-de-la-republique-A-TOUBA-Les-details-croustillants-d-un-huis-clos-Haj-Bara-Wade_a14893.html. Consulté le 26 mars 2016.

[583] https://www.xibar.net/Erection-de-monuments-Me-Wade-divise-les-imams_a17971.html. ou encore https://www.xibar.net/LE-COLLECTIF-DES-ASSOCIATIONS-ISLAMIQUES-DU-SENEGAL-SE-DEMARQUE-DE-L-AUDIENCE-DE-WADE-AVEC-LES-IMAMS-Il-y-a-d-autres_a25122.html Consulté le 25 mars 2016.

[584] Il s'agit d'un monument de 53 mètres de hauteur construit sur l'une des deux collines dites des mamelles qui surplombent Dakar (commune de Ouakam).

En effet, alors que l'opposition politique et la société civile laïque dénoncent avec virulence le montage financier du projet, son coût pharamineux (environ 23 millions d'euros) et la répartition des retombées dont Wade s'octroie les 35% au nom de la propriété intellectuelle, les religieux musulmans, essentiellement ceux du CAIS, portent leurs critiques sur la dimension symbolique et morale de l'édifice. Opposés, depuis le début, à l'érection de la statue, les imams du Collectif des associations islamiques du Sénégal (d'obédience ibaadou) assimilent le monument de la « Renaissance africaine » à une « statue maçonnique » qui porte atteinte à l'islam et heurte la foi des musulmans. Le 4 décembre 2009, lors d'une visite du chantier du monument, Wade réplique en ces termes :

> « Nombreux sont les gens qui se réclament de l'islam et parlent de cette religion alors qu'ils n'en connaissent pas un bout ou en connaissent très peu. Car le coran a dit que si on édifie un tel monument pour ensuite le vénérer comme Dieu et solliciter des prières auprès de lui, ce n'est pas bon ; mais si on le fait, juste pour le contempler et admirer sa beauté, en plus d'y tirer des revenus, il n'y a rien de mal à ça. Et c'est le cas pour ce monument, qui n'a rien de blasphématoire. Avant de faire ça, je m'en suis ouvert à tous les grands érudits du Coran, qui m'ont même donné les bases du Livre saint que je garde avec moi [585]».

Cette tentative du Président de s'affirmer musulman et connaisseur des textes passe très mal chez les imams anti-statue à tel point que l'imam Mbaye Niang (MRDS-CAIS) l'invite à débattre en face-à-face dans une radio ou une télévision de la place sur ce que l'islam dit de la construction de statues.

Conscients des rapports de force inégaux face au chef de l'État, détenteur de la force publique, ils décident de mener le combat à travers les mosquées et à dans les médias pour monter davantage l'opinion public musulmane contre Wade et obtenir la démolition du monument qu'ils réclamaient depuis le début du projet. Ils demandent, par exemple, à tous les imams des mosquées d'axer leur prêche du vendredi 11 décembre 2009 sur le thème des statues en islam et de la franc-maçonnerie[586]. Certains parmi eux n'ont pas hésité à critiquer

[585] Pour aller plus loin : http://seneweb.com/news/Societe/l-islam-et-la-construction-de-statue-imam-mbaye-niang-d-fie-wade_n_27241.html. Consulté en 2009 et le 25 Mars 2016.
[586] Plus d'autres détails voir : https://www.xibar.net/Sermon-de-ce-vendredi-Les-imams-prechent-contre-le-monument-de-la-Renaissance_a20314.html. Ou https://www.pressafrik.com/Les-imams-font-feu-a-volonte-contre-le-monument-de-Wade_a16868.html. Consulté en 2009 et le 25 mars 2016.

ouvertement le « silence coupable » des califes généraux des confréries soufi[587]. Comme le notent Ferdinand de Jong et Vincent Foucher, « le monument semble donc avoir donné lieu à un nouveau *round* de la compétition entre l'Islam soufi institutionnalisé, partenaire historique de l'État, et les réformistes[588]».

Agacé par l'activisme « anti-monument » du CAIS, Wade traitent ces imams « d'ignorants » et se défend de toute idolâtrie en remettant en avant sa foi islamique. Selon lui, le monument n'est pas destiné à être adoré ; il s'agit simplement d'un symbole d'une Afrique qui renaît et qui, symboliquement, signifie son retour au monde. Mais, l'approche de la date de l'inauguration du monument, prévue le 3 avril 2010, ne permet pas d'apaiser les tensions surtout que parmi les invités attendus pour cet événement que le président rêvait grandiose, figurent des chefs d'État réputés francs-maçons (Ali Bongo du Gabon, Denis Sassou Nguesso du Congo, etc.). Le 28 décembre 2009, à la télévision publique, alors que les critiques s'accentuent, Wade tente à nouveau de justifier son œuvre sous les angles historique, esthétique et religieux (moral). Mais, les propos, ci-dessous, ne lui permettent pas de calmer les imams du CAIS et l'opposition politique qui prévoient de marcher le jour de son inauguration et provoquent la colère des chrétiens[589].

> « On m'a fait savoir que El Hadj Malick, *Serigne* Bamba, tous, ils passaient devant les statues mais ils n'ont jamais…*Teh, ñooñu lañou yakaar* (C'est sur eux que repose notre espoir). La statue de Faidherbe sur la place Faidherbe, la statue de Van Vollenhoven en face du gouvernement général et d'autres statues…aujourd'hui la statue, le couple-là devant l'assemblée nationale,…personne n'a jamais rien dit. Comme dit…J'ai écouté une émission dans laquelle,… je crois que c'est Bamba Ndiaye qui le disait : ''et les gens avec tous les masques-là, vous allez leur dire de ne plus le faire ?'' En réalité, moi j'ai consulté l'ISESCO, c'est l'UNESCO du monde musulman. D'ailleurs, ils vont venir ici. Ils m'ont dit. Ils m'ont expliqué que le prophète, quand il est arrivé, les gens adoraient les masques, des choses comme ça. Il a dit non, il faut supprimer… Y a qu'un Dieu, c'est Allah et vous ne pouvez pas le voir. Donc,

[587] Voir l'article « Monument de la renaissance africaine : les khalifes généraux attaqués par les imams ». https://www.xibar.net/Monument-de-la-Renaissance-Africaine-Les-Khalifes-generaux-attaques-par-les-Imams_a20378.html. Consulté en 2009 et le 27 mars 2016.

[588] DE JONG, Ferdinand, FOUCHER, Vincent « La tragédie du roi Abdoulaye ? Néomodernisme et Renaissance africaine dans le Sénégal contemporain », *Politique africaine* 2010/2 (N° 118), p. 201. Consulté le 27 mars 2016. DOI 10.3917/polaf.118.0187

[589] https://www.leral.net/Wade-porte-la-replique-aux-imams-detracteurs-du-monument-de-la-renaissance-Dans-les-eglises-on-prie-Jesus-et-pourtant_a6981.html. Consulté le 27 mars 2016.

c'était contre les gens qui sculpter pour adorer. Mais qui va dire que nous, on va adorer cette sculpture-là que nous avons fabriqué avec… Non ! Qui va dire qu'un américain noir ou blanc qui va venir du Texas jusqu'ici c'est pour prier et demander quelque chose à ce monument ? Pourquoi ? Non, il faut se poser la question. Il vient pourquoi ? Il vient pour l'esthétique. Parce qu'il trouve que c'est beau. Il vient parce qu'il retrouve quelque chose qu'il cherchait…la confiance en lui-même, montrer que l'Afrique est en renaissance. C'est ça qui va l'emmener mais c'est pas pour prier. Alors, donc il faut que *ñu settal* affaire *bi* [assainir l'affaire, le débat]. Et puis de toute façon je dis, les églises… Je dis, hier j'étais avec un chrétien, il va m'entendre certainement. Je lui disais mais, pour les musulmans, l'église, c'est pour prier quelqu'un qui n'est pas Dieu. On prie Jésus Christ dans les églises. Tout le monde le sait, tous ceux qui parlent islam. Mais, est-ce qu'ils ont jamais dit de casser les églises ? Est-ce qu'ils ont jamais fait des objections ? Ils passent devant sans prendre en considération de ce que les autres font là-dedans. Moi aussi. Quand je passe devant une église, je ne m'intéresse pas à ce qu'ils font là-dedans parce que je suis musulman. C'est ça la tolérance. C'est ça la tolérance. Ils font leurs affaires, c'est ça la tolérance. Mais ici dire *woo* [onomatopée] le monument, etc., etc., alors que vous voyez pire pour vous, je dis dans votre sens, vous [les imams], de non croyance, vous passez à côté à longueur de journée et jamais vous n'avez posé ce problème-là. Il faut qu'on se dise la vérité[590] ».

On peut être tenté de voir dans ces propos une stratégie visant à dévier les critiques des imams du CAIS vers une autre polémique notamment sur les catholiques. Mais, tout laisse penser que le président de la république reste constant dans sa ligne de défense qui consiste à décrédibiliser les imams ibadou en les opposant aux califes généraux des confréries qui, sous-entend-il, sont l'incarnation de la sagesse, de la tolérance, de l'érudition islamique et de la proximité avec Dieu.

Si le président se permet une telle démarche, c'est parce qu'aucun des califes généraux ne s'est prononcé publiquement sur le monument depuis le début de la polémique. Seuls quelques « petits marabouts », surtout du côté de la confrérie tijane (plutôt distante de Wade pour cause de sa préférence ostentatoire pour les mourides), se rapprocheront des

[590] Il s'agit d'une allocution faite par le président lors de la conférence nationale des enseignants libéraux (de son parti) au Centre international du commerce extérieur du Sénégal (CICES). https://www.youtube.com/watch?v=pHsL9iEBdCU. Consulté 27 mars 2016.

contempteurs du monument de la renaissance[591]. Certains, dont le « grand *serigne* de Dakar », ont même affiché leur soutien public au président[592].

L'attitude « cavalière » des imams ibadou et la détermination du président à défendre son colosse architectural expliquent certainement les appels à l'apaisement et à la retenue de la part des califes généraux sans qu'ils n'affichent véritablement leurs positions sur la statue ; même après que Wade ait cité leurs ancêtres (Ahmadou Bamba et Malick Sy) parmi ceux qui passaient devant des statues sans s'en offusquer. Cependant, ses propos sur Jésus soulèvent, à raison, la colère des chrétiens catholiques dont le chef, cardinal Théodore Adrien Sarr, avait des relations tendues avec le président[593]. Le président Wade envoie son fils Karim Wade, alors super-ministre du gouvernement, présenter ses excuses à l'église le 30 décembre 2009. Il réitérera lui-même son mea culpa à l'Église lors de la cérémonie de présentation de vœux du nouvel an 2010[594].

Le monument de la renaissance sera finalement inauguré sans que les imams du CAIS ne cessent de marteler que l'islam est contre toute représentation humaine. L'approche des élections présidentielles de 2012 éclipse certes la voix des imams ibadou mais leur activisme contre le président sortant se fera dans l'opposition politique au régime. La *Jama'atou ibaadou rahmane*, par exemple, soutiendra publiquement l'actuel président Macky Sall même si celui-ci n'a ni promis, ni décidé, par la suite, de raser la statue perçue par ces imams comme « une preuve tangible qu'il y a une volonté manifeste de modifier ou corrompre la foi du peuple sénégalais et ses principes fondamentaux [595]».

Malgré la marche de l'opposition et les multiples pressions des imams, le monument sera inauguré le 3 avril 2010 en grandes pompes en présence de 19 chefs d'États africains[596]. La défaite de Wade aux élections présidentielles de 2012 rétablie une certaine accalmie sur la question de la franc-maçonnerie. Les associations islamiques se reconcentrent sur

---

[591] C'est le frère du calife général de Tivaoune, en l'occurrence serigne Mbaye Sy Mansour qui s'est prononcé dans l'entourage familiale du calife. https://www.leral.net/AUDIO-La-reponse-de-Tivaouane-par-le-biais-de-Serigne-Mbaye-SY-Mansour-apres-les-Attaques-de-Wade_a7058.html. Consulté le 23 Mars 2016.

[592] https://www.leral.net/DEBAT-SUR-LE-MONUMENT-DE-LA-RENAISSANCE-AFRICAINE-Le-Grand-Serigne-de-Dakar-Bassirou-Diagne-Marieme-Diop-entre-dans-la_a6969.html. Consulté le 28 mars 2016.

[593] Voir les liens ci-après : http://www.rfi.fr/contenu/20091231-propos-president-wade-ont-choque-chretiens-0 ou http://www.jeuneafrique.com/156932/politique/les-propos-d-abdoulaye-wade-portant-sur-les-chr-tiens-provoquent-des-chauffour-es-dakar/. Consultés le 27 Mars 2016.

[594] Voir les liens ci-après : https://www.pressafrik.com/Propos-sur-les-chretiens-Wade-fait-son-mea-culpa_a18351.html et https://www.leral.net/SENEGAL-NOUVELAN-MESSAGE-EXPLICATIONS-Me-Abdoulaye-Wade-Je-n-ai-jamais-eu-l-intention-de-m-attaquer-a-la-religion_a7022.html. Consultés le 27 mars 2016.

[595] https://www.pressafrik.com/Les-imams-font-feu-a-volonte-contre-le-monument-de-Wade_a16868.html. Consulté en 2009, puis le 25 mars 2016.

[596] http://www.leparisien.fr/flash-actualite-monde/senegal-19-chefs-d-etat-pour-l-inauguration-du-monument-de-la-renaissance-03-04-2010-873478.php. Consulté le 26 mars 2016.

l'homosexualité tout en restant plus que jamais en veille sur la franc-maçonnerie. Ce n'est qu'à la fin 2017 que le collectif « Non à l'homosexualité et la franc-maçonnerie » révèle une information sur la tenue, les 2 et 3 février 2018, des 26e Rencontres humanistes et fraternelles Africaines et malgaches à Dakar avec environ 600 participants.



Figure 15:Affiche des REHFRAM 2018. © https://www.hiram.be/blog/2017/12/23/les-rehfram-2018/

Cet agenda des REHFRAM n'a pas été, *a priori*, rendu publique par les organisateurs compte tenu des tensions antérieures provoquées par l'actualité de la franc-maçonnerie au Sénégal. D'après l'imam Massamba Diop de l'ONG islamique *Jamra*, la tenue de ces rencontres leur a été discrètement rapportée, trois mois à l'avance, par un employé du grand hôtel, King Fahd Palace, où la réservation a été faite et le versement effectué d'une partie de la caution[597].

Dès lors, dit-il, la direction de *Jamra* s'est attelée à informer, par courriers, mails ou messages téléphoniques, les chefs religieux et les dirigeants des organisations islamiques du pays. C'est en janvier que l'information sera diffusée dans les médias et les réseaux sociaux. C'est ainsi que démarre une nouvelle polémique et une agitation, sans précédent, des membres du collectif « Non à l'homosexualité et à la franc-maçonnerie ». La situation atteint

[597] Voir interview sur la chaine YouTube *Pikini Production* : https://www.youtube.com/watch?v=IEzbkz4QDOg. Consulté le 29 mars 2016.

son paroxysme après l'annonce de la tenue au Sénégal de deux autres événements assimilés à la franc-maçonnerie. Il s'agit, d'une part, de la venue Rihanna, la chanteuse américaine supposée *illuminati,* à Dakar, en tant qu'ambassadrice du Partenariat Mondial pour l'Éducation (PME), pour une mobilisation de fonds destinés au financement de l'éducation[598] ; sommet coprésidé par les présidents français Emmanuel Macron et sénégalais Macky Sall avec la présence de sept autres chefs d'États africains[599].

D'autre part, les membres du collectif apprennent la tenue les 18 et 19 janvier 2018 à Diamniadio (environ 30 km de Dakar), du premier sommet mondial pour la paix organisé en Afrique par la Fédération pour la paix universelle (FPU). Pour les imams du collectif « Non à la franc-maçonnerie et à l'homosexualité », la FPU fondée par Sun Myung Moon (1920-2012) est une secte maçonnique ou, du moins, elle est incompatible avec l'islam[600].

Ces trois événements font croire et dire aux imams du collectif que les « *francs-maçons sont à l'assaut du Sénégal* » et que « l'islam est la cible des organisations maléfiques[601] ». Il faut donc, pour eux, se préparer au « jihad ». Ainsi, ils établissent leur « base » à la « mosquée inachevée » de Yoff (aéroport Léopold Sédar Senghor) à partir de laquelle ils alternent prières, prêches, conférences de presse et stratégies pour faire annuler les REHFRAM et faire interdire la venue de Rihanna qu'ils déclareront d'ailleurs *persona non grata* au Sénégal[602].

Devant la détermination des mouvements islamiques dont des membres menacent de troubler l'ordre public et de sacrifier leur vie en guise de *jihad*, la direction de l'hôtel King

---

[598] Dans leur conférence de presse tenue le 01 février 2018 à la « mosquée inachevée », ils qualifient Robyn Rihanna Fenty de « chanteuse sans pudeur et se réclamant de Satan ». Ils sont persuadés qu'elle vient « pervertir la jeunesse sous le fallacieux programme d'éducation ». On peut aussi lire dans leur communiqué de presse qu'elle « est un contre-modèle dont l'argent ne devrait pas financer l'éducation de nos enfants […] » puisqu'elle « promeut à travers ses prestations : naturiste, franc-maçonnerie (''princesse des *illuminati''*), homosexualité ». Voir texte le sur https://www.dakaractu.com/Collectif-NON-a-la-franc-maconnerie-et-a-l-homosexualite-l-Education-du-Senegal-entre-les-mains-de-Rihanna_a146525.html. Consulté le 2 février 2018.

[599] http://actusn.com/index.php/2018/01/27/rihanna-a-dakar-serigne-mbaye-thiam-donne-les-raisons/. Consulté le 23 janvier 2018.

[600] Le comité d'organisation de ce sommet mondial pour la paix étant constitué de chefs religieux musulmans comme cheikh mouride Mansour Diouf qui était obligé de se justifier sur sa participation au sommet. https://www.flash221.com/actualites/franc-maconnerie-mohamed-samb-defend-federation-paix-universelle/ ou https://www.leral.net/Cheikh-Mansour-Diouf-accuse-d-etre-franc-macon-les-precisons-de-Dethie-Diouf-president-des-Ambassadeurs-de-la-Paix-au_a219532.html. Consulté le 27 janvier 2018.

[601] Propos de Babacar Mboup, un des dirigeants du collectif « Non à la franc-maçonnerie » lors d'une conférence de presse à la « mosquée inachevée » de Yoff le 28 janvier 2018.. http://www.sen360.fr/actualite/collectif-non-a-la-franc-maconnerie-l-039-islam-est-la-cible-de-ces-organisations-malefiques-serigne-babacar-mboup-coordinateur-968341.html. Consulté le 29 janvier 2018.

[602] Voir les liens https://www.dakaractu.com/Le-Senegal-doit-declarer-Rihanna-persona-non-grata-C-est-une-Franc-maconne-un-anti-modele-pour-la-jeunesse-Imam-Bamba_a146475.html. Consulté le 28 janvier 2018 ; https://www.20minutes.fr/monde/2213899-20180202-rihanna-persona-non-grata-senegal-ferait-partie-illuminati. Consulté le 2 février 2018.

Fahd Palace annule la réservation le 16 janvier 2018[603]. On aura compris que l'annulation n'est pas due, comme en 1992, à l'intervention d'un des califes généraux des confréries soufi mais plutôt aux menaces déterminées et plus précises des imams et prédicateurs du collectif de l'islam ibadou dans un contexte sous régional marqué par des activités terroristes se réclamant d'islam au Nord du Mali et du Nigéria. Les organisations islamiques saluent la décision mais restent vigilantes au cas où les REHFRAM seraient tentées de trouver un autre hôtel ou une autre ville du pays. Finalement, les rencontres auront lieu au Congo Brazzaville[604].

Le 26 janvier 2018, le Grand Orient De France (GODF) rédige un communiqué intitulé « Sénégal : atteinte grave à la liberté d'expression ». Il condamne l'annulation des REHFRAM sous la pression de « forces obscurantistes », affirme son soutien total **«** à la Conférence des Puissances Maçonniques Africaines et Malgaches (C.P.M.A.M.), organisatrice des REHFRAM » et précise que dans le futur « nous ne céderons ni à l'intimidation, ni aux mensonges, ni aux menaces. […]» avant de conclure que « face à ces manœuvres liberticides, le GODF prendra, sans tarder, les initiatives qu'exige la gravité de la situation[605]». À ce communiqué repris par les médias sénégalais[606], le collectif des organisations islamiques répond le 30 janvier 2018 par un autre communiqué à la hauteur de la colère de ses signataires.

> « […] Vos menaces ouvertes viennent conforter plusieurs allégations vous qualifiant d'organisation criminelle à l'origine de plusieurs meurtres et attentats cf (la publication des « grands crimes de la maçonnerie » ou « franc-maçonnerie : rites, violences et crimes »). Nous faisons fi de vos menaces et de toute mise en exécution de ces dernières. Par conséquent, le Collectif NON à la franc-maçonnerie et à l'homosexualité déclare *personae non gratae* au Sénégal

603 https://africa.la-croix.com/senegal-mobilisation-dassociations-musulmanes-contre-tenue-dun-congres-de-francs-macons-africains/. Consulté le 18 janvier 2018.

604 https://www.leral.net/URGENT-Les-Rehfram-2018-delocalisees-au-Congo-Macky-Sall-interdit-leur-tenue-sur-le-territoire-national_a218828.html. Consulté le 17 Janvier 2018.

605 http://www.godf.org/index.php/actualite/details/liens/position/nom/Prise-de-position/slug/communiqu-du-26-janvier-2018-sngal-atteinte-grave-la-libert-dexpression. Consulté le 28 janvier 2018.

606 Par exemple, le site d'information en ligne seneweb publie un résumé du communiqué du GODF le 29 janvier 2018. https://www.senenews.com/actualites/societe/annulation-du-meeting-de-dakar-les-francs-macons-menacent_216952.html. Consulté le 29 janvier 2018.

tous les membres de votre organisation, et assure que les mesures idoines seront prises, le cas échéant [607]».

Ayant réussi à faire annuler la tenue des REHFRAM au Sénégal, ils tentent en vain de faire interdire la venue de Rihanna. Dans un communiqué diffusé dimanche 31 janvier 2018, ils menacent d'organiser une marche le jour de son arrivée à l'aéroport puisqu'elle est, disent-ils, *«porteuse de plusieurs dangers socio-culturels*[608] *»*. Mais, ils tenteront finalement de marcher le vendredi 02 février 2018, après la grande prière, de la grande mosquée de Dakar à l'ambassade de France. La police intervient et arrête 16 participants dont Cheikh Oumar Diagne et de nombreux militants de la plateforme « France dégage » qui s'était joints au collectif « Non à la franc-maçonnerie et à l'homosexualité » pour protester contre « l'impérialisme monétaire et culturel[609] ». Le sommet du P.M.E. aura bien lieu le 02 février 2018 au Centre International de Conférences Abdou Diouf de Diamniadio (CICAD).

Il y a quelque chose de remarquable dans la composition des organisations islamiques vigoureusement engagées dans les récentes campagnes contre la franc-maçonnerie. C'est la présence d'associations islamiques soufi comme la Ligue des imams et prédicateurs et d'imams non-soufi qui étaient plus réservés et soutenaient ouvertement l'ancien président Wade lorsqu'il fut accusé d'être un franc-maçon et de construire des monuments maçonniques. Le CAIS, d'obédience ibaadou, est toujours actif dans la dénonciation de la franc-maçonnerie mais il ne semble plus être aux devants de la scène comme par le passé. Toutefois, on peut dire que les débats sur la franc-maçonnerie et sur l'homosexualité constituent des moments de rapprochements entre des associations islamiques issues des confréries soufi et celles dont les membres sont désignés ibaadou. En atteste la liste des signataires, le 16 janvier 2018, de la lettre de mise en garde contre les REHFRAM[610].

---

[607] https://www.dakaractu.com/Collectif-NON-a-la-Franc-maconnerie-et-a-l-homosexualite-reponse-salee-au-Grand-Orient-de-France-communique_a146422.html. Consulté le 30 janvier 2018.

[608] https://www.senenews.com/actualites/cheikh-oumar-diagne-sur-la-venue-de-rihanna-nous-manifesterons-des-sa-sortie-de-lavion_217328.html. Consulté le 01 février 2018.

[609] https://www.senenews.com/actualites/marche-du-collectif-non-a-la-franc-maconnerie-et-a-lhomosexualite-oustaz-cheikh-oumar-diagne-et-16-autres-membres-arretes_217390.html. Consulté le 02 février 2018.

[610] Voici la liste des organisations signataires : Abnâ'ou Hadhrati Tijânyati ; Association des Jeunes Solidaires ; Association Islam Wahayaat ; ANCA ; ASDREM de Serigne Bassirou Mbacké ; Collectif National des Daaras modernes Serigne Omar Tandian ; Collectif des Associations Islamiques du Sénégal ; Collectif « Non à l'Homosexualité » ; Comité de Suivi du Forum sur le Non-Respect des Valeurs religieuses ; Dioundiyoul khourane ; Diamaatou Ansarou Dine ; Forum Islamique pour l'Education et le Développement ; Fédération des Ecoles Coraniques du Sénégal ; Ligue des Imams et Prédicateurs du Sénégal ; Mouride Action ; Mouvement Pour une Afrique Debout (MPAD) ; Mouvement des Femmes Diaratoullah ; Nittu Deuggue ; Organisation pour l'Action Islamique (OAI) ; Organisation pour la Défense des Valeurs Morales ; OrganisationIslamique JAMRA ; Observatoire de Veille et de Défense des Valeurs Culturelles et Religieuses, MBAÑ GACCE ; Safinatoul Amane ; SOS Consommateurs ; Union Sans Frontières ; Yewwu Yeete. https://xibaaru.sn/politique/271332/. Consulté le 16 janvier 2018.

En résumé, les imams à travers les organisations islamiques sont plus que jamais en alerte et sont toujours prompts à dénoncer tout ce qui leur semble renvoyer à l'homosexualité et à la franc-maçonnerie. Si nous avons consacré toutes ces pages sur l'activisme anti-franc-maçonnerie c'est parce qu'il est révélateur, tout comme l'anti-homosexualité, d'une situation qui tranche d'avec les postures, prises de position et comportements habituels de religieux musulmans sénégalais. En outre, le fait que des membres de l'AIOS, issus des confréries soufi, rejoignent le Collectif Non à l'homosexualité et la franc-maçonnerie fortement influencé par le CAIS, d'obédience ibadou, renseigne sur l'importance prise par le discours ibadou dans le paysage religieux du pays.

L'islam étant une religion éminemment eschatologique et la compréhension ibadou étant dans la simplification, on peut voir à travers cette posture irréductiblement anti-franc-maçons une stratégie visant à démontrer qu'il s'agit d'une défense de l'islam contre ce qui est appelé dans ce même milieu ibadou, le « nouvel ordre mondial », entendu comme époque de *Dajjal* (l'antéchrist) dont l'islam serait le rempart. Il s'agirait donc, d'une guerre cosmique entre, suivant la simplification des intégristes, le Bien qu'est l'islam et le Mal caractéristique de tout ce qui n'en relève pas.

Conclusion

Le fil conducteur de ce travail a été de répondre à une préoccupation principale. Celle de savoir qui sont ces musulmans que les Sénégalais appellent « ibadou » et en quoi ils nous renseignent sur des logiques religieuses et identitaires au sein de l'islam. Puisque cette religion est présente, depuis plusieurs siècles, en Afrique de l'ouest et, étant donné que les ibadou se disent eux-mêmes réformistes avant qu'ils ne soient ainsi qualifiés dans la littérature scientifique, un survol de l'histoire de la région s'imposait. Il fallait voir dans quelle mesure ils s'inscrivent dans la continuité des précédents réformismes ouest-africains et quels seraient les éléments de rupture.

Dans cette perspective, leur appel au retour à un ordre islamique préexistant est la seule chose qui, à notre avis, les situe dans le prolongement des plus anciennes tentatives connues de réforme d'islam dans l'actuel territoire du Sénégal. En revanche, tout indique qu'ils introduisent une importante rupture. Il est vrai que chaque réformisme a porté en lui, l'idée d'un retour à une orthodoxie qui correspond à un « âge d'or » ; en tout cas, à « ce » moment fantasmé de l'histoire de la religion où les pratiques et les croyances islamiques sont représentées comme plus conformes aux principes fondateurs de l'islam qui ont, par la suite, été progressivement déviés. En partant du point repère qui sert, pour les porteurs de la réforme, d'époque des vrais croyants, d'islam authentique puis, en considérant les doctrines revendiquées, il devient possible de les caractériser et, donc, de les distinguer d'autres réformistes. Il apparait dès lors que les réformismes antérieurs n'ont ni véritablement les mêmes orientations ni les mêmes fondements que les ibadou. Les plus connus dans l'histoire de l'Afrique de l'ouest ont été portés de l'intérieur du soufisme et non de l'extérieur. Jusque vers la fin du XIXe siècle, les différents réformateurs n'ont pas semblé chercher à sortir les musulmans du soufisme mais, selon leur obédience soufi, ils tentaient par divers moyens (enseignements, prosélytisme, jihad armé, etc.) de ramener les « égarés » à la « pure » tradition de leur voie soufi (tijane, qadir, etc.), de pousser les partisans d'autres voies à intégrer la leur (les qadirs à la tijaniyya ou inversement) et de convertir les non-musulmans[611].

Or, la réforme portée par les ibadou est d'une autre nature. Elle se situe hors du soufisme dont elle conteste l'esprit et les orientations. De ce point de vue, elle s'oppose à lui et aux confréries soufi du Sénégal. Si les réformateurs mourides appellent à un retour aux enseignements du fondateur de la mouridiyya (Ahmadou Bamba) et les porteurs d'un réformisme tijane invitent à un rattachement à la doctrine fondée par Ahmad Tijani

[611] Par exemple, de Omar Tall (vers 1794-1864) à Malick Sy (1855-1922) en passant par Ibrahima Niasse (1900-1975), la tijaniyya a connu des réformateurs qui ont travaillé à réaffirmer les principes enseignés par Ahmad Tijani (1735-1815). Mais on sait aussi qu'ils ont œuvré à affaiblir la qadiriyya qui est la plus ancienne voie d'islam implantée dans la région.

(localement perpétuée par Omar Tall, Malick Sy, etc.), les ibadou, quant à eux, appellent à l'adoption d'une doctrine d'islam antagoniste au soufisme et opposée à l'école de jurisprudence malikite qui promeut l'*ijtihad*[612]. C'est à ce niveau que se situe l'un des traits caractéristiques de l'ibadou. Il est, dès lors, représenté comme celui qui se coupe de toute affiliation avec les confréries soufi, donc, qui n'a pas de marabout. L'identité du musulman sénégalais ayant longtemps tendance à se confondre à celle du disciple d'une des confréries soufi locales, l'ibadou qui s'est désaffilié, devient plus distant et plus repérable.

Certes, le rejet du recours au marabout, en matière religieuse, est un élément déterminant mais il demeure insuffisant dans la distinction car de nombreux musulmans sénégalais n'ont pas fait allégeance à un marabout mais ils sont dans le rite malikite et le soufisme. En se coupant des deux orientations majeures de « l'islam sénégalais », l'ibadou a pu être qualifié de « colonisé » par les arabes, de « complexé » qui rejette les valeurs islamiques enseignées par leurs « pieux ancêtres africains ».

Ce qui a aussi contribué à faire « exister » les ibadou comme un groupe homogène, alors qu'ils ont des différences (idéologiques) non négligeables, ce sont des apparences affichées, des pratiques d'islam, des discours et comportements en société qu'ils pensent plus conformes à l'islam. C'est à partir de tous ces éléments que se révèlent les logiques identitaires que nous avons essayé de documenter par un recours aux données empiriques collectées sur le terrain sénégalais. Il apparait que la construction même du nom « ibadou » et sa popularisation ont un rapport avec le coran, les associations islamiques locales et le contexte historique. Il émerge à la fin des années 1970 et devient plus connu à partir des années 2000. Ce nom remplace celui « d'arabisants » par lequel on désignait les anciens étudiants sénégalais formés, souvent en sciences islamiques, dans les écoles, instituts ou universités de pays arabes ou arabophones comme l'Égypte, l'Algérie, la Tunisie, l'Arabie Saoudite, le Soudan, etc. Par cette appellation, on les différenciait des sortants l'école française favorisés à l'embauche. Ce nom « arabisants » a eu une portée limitée car ils n'ont pas été désignés comme tels dans les milieux confrériques où on usait plutôt de noms allégoriques, comme « *borom teere you wêh yi* »[613]. Le nom « ibadou », provient du milieu de ces « arabisants » eux-mêmes notamment des fondateurs de l'association JIR, l'une des

[612] Effort d'interprétation, de réflexion sur la charia. Voir : https://www.lescahiersdelislam.fr/glossary/Ijtihad-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%A7%D8%AF_gw15.html. Consulté le 3 mai 2015.

[613] « Partisans des livres blancs ». On fait référence aux imprimés que ramenaient les premiers arabisants dans un contexte islamique où les marabouts avaient plutôt des manuscrits sur papiers en fond couleur.

organisations pionnières du réformisme récent extérieur au soufisme et aux confréries soufi locales[614].

Ainsi, la JIR a été, pour nous, un point important de cette recherche. Elle a permis de comprendre, à partir de l'origine coranique du nom « ibadou rahmane », les raisons de ce choix, les traits de comportements caractéristiques mis en avant par ses membres pour se présenter en « réformistes » de l'islam et la transformation de ces termes en nom générique pour tous ceux qui prônent un islam hors des confréries soufi et parfois clairement contre elles. En lisant ces versets et en les situant dans le corpus coranique puis en prenant en compte le contexte de création de la JIR par des dissidents de l'UCM (reprochant à l'équipe dirigeante de s'être écartée de l'orthodoxie), etc., on comprend les raisons du choix de ce nom et les comportements socioreligieux des membres de cette association. En se disant « ibadou rahmane », les fondateurs de la JIR entendaient réaffirmer leur vision de l'orthodoxie islamique et se démarquer, d'abord, de ceux qui sont restés dans l'association mère accusés d'égarement. Chacun des membres de la nouvelle organisation était donc invité à faire siennes les dix caractéristiques des « ibadou rahmane » dont il est question dans le coran. Puis, il s'agissait de réaffirmer leurs différences avec tous les autres sénégalais musulmans. Les succès inattendus que la JIR doit au contexte d'accélération du monde[615] (révolution iranienne, chute du communisme, domination libérale et américaine, enrichissement des monarchies du golfe, ouverture d'espaces de liberté politique et médiatique, etc.), popularisent le terme « ibadou ». Étant donné que ses membres se sont fait remarquer par des codes vestimentaires particuliers, des façons des prier distinctes, un langage plus « arabisant », le non recours aux marabouts et aux confréries et par des relations sociales plus strictes (sur la mixité de genre, etc.), tous ceux qui se caractérisent par ces signes sont considérés comme « ibadou ». Ainsi, il est clair que les ibadou dont parlent les versets coraniques n'existent pas concrètement. De même, ceux qui sont désignés comme tels au Sénégal ne sont pas tous membres de la JIR. L'ibadou est celui qui se nomme ou qui est ainsi appelé puisqu'ayant un certain nombre de ces signes caractéristiques qui se rapportent à une conception particulière de l'islam. C'est la raison pour laquelle nous avons fait le choix d'étudier, au-delà de la JIR, cet ibadou et « son islam » dont parlent les Sénégalais.

En réfléchissant sur ce que serait l'islam ibadou, nous avons interrogé des pratiques et analysé des croyances fondatrices de la « distinction ». Nous sommes partis du principe que si

[614] Dans cette association islamique créée en 1978, les adhérents sont nommés « ibadou rahmane » en références aux versets 63 à 77 de la sourate 25 (al-Forqân) du coran.
[615] Voir la critique qu'en fait le philosophe et sociologue de « l'école de Francfort », HARMUT, Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2010.

le sens commun est arrivé à l'identifier et à le nommer « islam ibadou », c'est parce qu'il est porteur de significations particulières. Ainsi, à partir des données de terrain, nous avons recherché les divergences de compréhension des fondements de l'islam qui influent sur les pratiques visibles et sur les comportements sociaux et religieux de l'ibadou.

Nous avons situé le curseur (le déterminant) sur le rapport à la transcendance. Ainsi, pour nous, l'image et la relation que le musulman a d'Allah dépendent des attributs qu'il se choisit pour se le représenter et pour vivre selon ce qu'il pense être sa règle (celle de Dieu) à ne pas transgresser. Lorsqu'il met en avant l'image d'un Dieu « clément », « absoluteur », « pardonneur », il a tendance à adopter une conduite sociale et religieuse moins rigoriste (sectaire) tout en observant, bien entendu, les préceptes islamiques (sacrifier aux cinq prières rituelles, au jeûne, etc.). Par contre, s'il croit en un Dieu « omniscient », « vigoureux », « demandeur de comptes » et impitoyable justicier, le croyant s'oriente vers une compréhension et une application littérales des préceptes. Il s'attache d'une façon stricte à ce qu'il se représente comme étant la Loi de Dieu qui, pour lui, ne se prête ni au doute, ni à une interprétation (*ijtihad*) à caractère ésotérique. Pour lui, « Allah a dit, c'est écrit et donc c'est ainsi ». Sur le terrain sénégalais, le soufi apparaît comme le représentant la première attitude alors que l'ibadou incarne la seconde.

Chacune de ces deux relations à Allah a des conséquences sur le rapport au monde et à la religion. Ainsi, les ibadou semblent proposer un régime politique de l'islam qui les positionne sur l'actualité locale ou internationale relative à la religion. Ils interprètent chaque information en termes de menace ou non contre l'islam. L'islam ibadou est donc celui de la défensive. Par conséquent, l'idée d'un complot mondial contre l'islam traverse souvent le commentaire de l'actualité, les prises de position publiques et les mobilisations islamiques par lesquelles ils protestent contre les caricatures du Prophète, la politique américaine ou israélienne en Orient, la question du voile et des minarets en Occident, etc. Même si les mouvements de protestation rassemblent au-delà d'eux, les ibadou se mettent en avant comme militants de la Oumma alors que, tout semble indiquer que, pour les soufi, la Oumma est une sorte d'argument de dernière instance pour démontrer leur appartenance à cette communauté islamique mondiale.

En outre, les mobilisations ne sont pas uniquement des réactions à des faits rapportés, de l'extérieur du Sénégal, par la presse. Sur le plan interne, les ibadou ont été à l'origine de multiples appels à lutter contre l'homosexualité et la franc-maçonnerie érigées en sujets polémiques et très sensibles au point que la frontière ibadou- soufi devient imperceptible dans ces circonstances. Les postures anti-homosexualité renseignent sur une sorte de phobie de

l'adultère. Car le profil de l'homosexuel (dans les représentations sociales au Sénégal) tend à se confondre à celui du transsexuel qui n'a changé qu'en apparence et qui est donc susceptible de tromper les époux sans être vu ; la femme sénégalaise étant plutôt libre. C'est la peur, dans une société viriliste, que la femme aille chez un autre. Pour ce qui est de l'anti-franc-maçonnerie, elle nous semble relative au rapport au savoir (non à la connaissance). Le marabout a un secret de pouvoir mais comme il est dans la confrérie, il ne constitue pas un danger sauf pour l'ibadou qui craint que ce secret sorte de l'islam. Le franc-maçon a, quant à lui, un secret de pouvoir hors de la confrérie ; il fait donc peur aussi bien au marabout qu'à l'ibadou qui, lui, est déjà contre tout mysticisme.

La présence des ibadou dans ce contexte de terrorisme n'a pas manqué d'influer sur les logiques religieuses et identitaires. À juste titre, les ibadou ont fait l'objet d'accusations et soupçons de connivence avec les djihadistes autoproclamés et violents. Jadis reçue en termes de faits divers lointains et sans conséquence pour le Sénégal, l'actualité du terrorisme est devenue une menace réelle à partir de l'occupation du nord du Mali par des groupes qui se réclament de l'islam authentique et qui y ont imposé la charia. La présence de sénégalais parmi ces groupes, les arrestations d'imams et de prédicateurs dans le pays, puis les actes posés par les occupants de cette partie du Mali dont la démolition de mausolées de défunts érudits soufi, l'interdiction de *dhikhr*, le voilement des femmes, etc., ont construit l'idée que la menace est sérieuse. En fait, certains ibadou ont, dans leurs prêches, appelé à ne plus ériger de mausolées, à abandonner des pratiques islamiques auxquelles s'attaquent, par la violence, les djihadistes du Mali et d'ailleurs. Les accusations vont les pousser à se justifier par voie de presse, dans des conférences publiques ou colloques, et dans les prêches. Par une démarche qui se veut pédagogique, ils tentent d'expliquer ce qu'est le *djihad* en islam puis de « désislamiser » les djihadistes autodésignés en usant de la théorie du complot dont ils font eux-mêmes l'objet de la part de leurs accusateurs. Or, la « désislamisation » confère certes un relatif confort mais empêche d'admettre que le phénomène de la violence commise au nom de l'islam puisse résulter d'un ensemble de facteurs du monde asymétrique interprétés à partir d'une compréhension particulière des textes religieux.

Malgré les conclusions de ce travail que, nous l'espérons, contribue aux débats scientifiques sur l'islam, nous éprouvons le sentiment d'inachevé compte tenu de thèmes qui n'ont pu être abordés. Parmi ces sujets qui méritaient, à notre avis, une place entière dans cette production, il y a la question de la re-production et transmission du modèle ibadou par l'éducation arabo-islamique. En effet, il ne fait pas de doute que les logiques identitaires et religieuses ibadou se construisent, s'actualisent et se transmettent, en partie, au travers de

leurs établissements d'enseignement arabo-islamique qui ont introduit une certaine « modernité » lisible sur le type de lieux (ils ont initié l'enseignement en salle de classe), le *curricula* (les programmes) et la pédagogie (façons d'enseigner)[616].

En outre, à partir de la dimension horizontale qu'ils donnent à leur mode de transmission des savoirs, les ibadou donnent l'impression de « marcher ensemble » c'est-à-dire de former une « communauté » où, au final, tout le monde sait lire, écrire et parler l'arabe. Il faut préciser qu'ils ont moins le handicap de la masse contrairement aux confréries soufi où le mode de re-production et de transmission de savoirs s'inscrit, en partie, dans la verticalité de la relation de dépendance du *taalibé* (disciple) au cheikh (le marabout) ; est-ce pour cela que cette forme n'a pas impulsé un intérêt généralisé et systématique pour des études arabo-islamiques dépassant la simple mémorisation-récitation du coran ?

L'autre sujet important qui méritait d'être traité concerne la place, chez les ibadou, du modèle familial prophétique et l'image qu'ils ont de la communauté musulmane des débuts de l'islam. En d'autres termes, il s'agirait de partir des représentions par lesquelles ils « dessinent » les modèles de famille et de sociétés musulmanes de l'époque du Prophète ou des premiers califes, pour interroger leurs logiques d'imitation. Sur ce point, un détail important sur l'anthroponymie attire l'attention. C'est, par exemple, la tendance à recréer symboliquement cet environnement social et religieux fantasmé des débuts de l'islam en ne donnant aux nouveau-nés que des prénoms portés dans la famille Prophète et par des personnages très importants dans l'islam[617].

Il est vrai que ces prénoms sont partagés par les autres musulmans de l'islam confrérique soufi. Mais, la particularité, chez les ibadou, repose, d'une part, sur la tendance à systématiquement écarter tous les prénoms issus du répertoire onomastique local antérieur à l'arrivée de l'islam[618]. Et, d'autre part, lorsqu'ils donnent à leurs enfants des prénoms certes

[616] Dans sa thèse soutenue en 2016 à l'Institut d'études politiques dit Sciences Po Bordeaux, Clothilde Hugon a consacré un sous-chapitre à la « structuration de l'enseignement arabo-islamique » au Sénégal à partir de ce qu'elle nomme « le second souffle du réformisme ». Mais, la question de reproduction de modèles n'a pas retenu son attention plutôt focalisée sur l'étude des réponses des pouvoirs publics sénégalais à la forte demande d'un enseignement religieux islamique (qui s'est dans l'histoire développé dans les marges). Voir HUGON, Clothilde, *(Re)penser Dieu à l'école au Sénégal. L'adaptation des politiques publiques au défi de l'éducation arabo-islamique*. Science Po Bordeaux, 2016, pp. 212-217.

[617] C'est l'exemple du couple Diop habitant à Diourbel qui a choisi pour ses enfants, de l'aîné à la cadette, les prénoms suivants : Abdourahmane (proche compagnon du Prophète), Muhammad (le Prophète), Oum Salama (une des épouses du Prophète), Ibrahim (le patriarche), Amina (mère du Prophète), Soumayyah (mère de Ammar Ibn Yasir, un compagnon et ami du Prophète, première femme martyr en islam), Malik (fondateur de la doctrine malikite) et enfin Omar (deuxième calife après Mohamed).Dans de nombreuses familles ibadou, on observe la même tendance anthroponymique.

[618] C'est le cas de prénoms Diégane, Gagna, Demba, Yéro, Thiarthiar, Gnagna, Amoulyakaar, Bougouma, Sagar, Ken Bougoul, Mbossé, Yakham, Daado, Ngor, Anta, etc. Chaque groupe ethnoculturel possède son répertoire de prénoms antéislamiques qui ont tous une symbolique importante (un sens) et renseignent sur des croyances de

hérités de l'islamisation, mais modifiés en contexte sénégalais, les ibadou leurs redonnent la phonétique conforme à la graphie arabe (homophonie)[619].

Ce faisant, ils rompent avec des traditions bien ancrées au Sénégal où le choix du prénom donné à l'enfant obéit aussi à une logique sociale de création et de perpétuation symbolique de liens sociaux (le principe d'homonymie) au-delà des éléments de croyances évoquées dans la précédente note.

religions du terrioir relatives à la grossesse, à la vie, à la mort, aux esprits invisibles, à la sorcellerie, etc. Par exemple, il y a une liste de prénoms conjuratoires, expiatoires, humuliatoires, etc., par lesquels on cherchait à « tromper » les mauvais esprits et les sorciers, donc à empêcher la mort des nouveaux-nés ou avoir des garçons pour couple qui n'a que des filles et inversement. C'est là l'une des raisons qui expliquerait le rejet de ces prénoms par les ibadou et la préférence très marquée pour les prénoms dits musulmans.

[619] Ainsi, les prénoms musulmans « sénégalisés » comme Mamadou, Oumarou, Ibrahima, Abdoulaye, etc., pour les garçons, et Dieynaba, Aminata, Mariama, Fatou, Seynabou, etc., pour les filles, seront respectivement transformés (ré-arabisés) en Muhammad, Oumar, Ibrahim, Abdallah, et Zeynab, Amina, Maryam, Fatima, Zeynab, etc.

Bibliographie

ABÉLÈS, Marc. *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot et Rivages, 2012.

AÏDARA, Chérif Mohammad Ali, *Les vérités de la succession du Prophète*. Dakar, édition Mozdahir, 2011.

AÏDARA, Chérif Mouhammad Ali, *La prière du Prophète Mouhammad (Paix et salut sur lui et sa sainte famille)*, Dakar, Avitech Impressions, 2009.

Al-BUKHÂRI, Muhammad, *Le Sahîh d'al-Bukhâry*, Trad. Harkat Ahmed, vol. 1, Beyrouth, éditions Al-Maktaba Al-A'sriggah, 2003.

AL-UTHAYMÎN, Cheikh Muhammad Sâlih, *La profession de foi des gens de la Sunna et du consensus*, trad. Rafiq Terghini et Yaaqub Leenen, Riyad, éditions Anas, 2002.

AMSELLE, Jean-Loup, « Le Wahabisme à Bamako (1945-1985 ». Canadian Journal of Africain Studies/Revue Canadienne des Études Africaines, vol.19, n°2, 1985, pp.345-357

AMSELLE, Jean-Loup, « Peut-on être musulman sans être arabe ? À propos du *N'ko* d'Afrique de l'Ouest ». Dans PIGA, Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003, pp.257-269.

AMSELLE, Jean-Loup, *Islams africains : la préférence soufie*. Lormont, Éditions Le Bord de l'eau, coll. « Pour mieux comprendre », 2017.

ANDEZIAN, Sossie, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*. Paris, CNRS éd., 2001.

AN-NAWAWI, Abu Zakariyya, *Les jardins des vertueux*, Trad. Al-Laham Saîd, Beyrouth, Dâr el-Fikr, 1991.

APOLLONJ, Pietro M. Ghetti, *Étude sur les mausolées de Tombouctou*, Paris, UNESCO, 2014.

ASAD, Talal, *Attentats-suicides. Questions anthropologiques*. Trad. Rémy Hadad, Bruxelles, éditions Zones Sensibles-Pactum serva, 2018.

AUGÉ, Marc, « L'ethnologie et le fait religieux ». Dans Scheps, Ruth, *La science sauvage. Des savoirs populaires aux ethnosciences*, Paris, Seuil, 1993, pp. 136-147.

AUGÉ, Marc, *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, L'Esprit critique, 1979.

AVANZA, Martina, « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas « ses indigènes » ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe ». FASSIN, Didier et BANSA, Alban, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, Coll., Recherches, 2008, pp. 41-58.

AWONDO, Patrick et *al*, « Une Afrique homophobe ? Sur quelques trajectoires de politisation de l'homosexualité : Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud », *Raisons politiques*, Presses de Sciences Po, 2013/1 (n° 49), pp. 95-118. Consulté le 17 mars 2015. [DOI 10.3917/rai.049.0095]

AYOUCH, Soraya, « La passion de Husayn Mansûr Al-Hallaj », *Topique*, L'Esprit du temps, 2010/4 (n° 113), pp. 133-147. Consulté le 20 février 2017. [DOI : 3917/top.113.0133]

BA, Idrissa et *al*. « Crises hystériformes collectives, crise scolaire, crise sociale et nouvelle problématique de la féminité au Sénégal », *L'information psychiatrique* 2009/9 (vol. 85), pp. 793-797. Consulté le 14 mars 2016. [DOI : 10.3917/inpsy.8509.0793]

BA, Mame Penda, « La diversité du fondamentalisme sénégalais. Éléments pour une sociologie de la connaissance ». *Cahiers d'études africaines*, 2012/2 N° 206-207, pp. 575-602. [DOI : 10.4000/etudesafricaines.17099]

BA, Selly, *La prédication féminine musulmane au Sénégal*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2017.

BABOU, Cheikh Anta Mbacké, Le Jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal, Paris, Karthala, Hommes et Sociétés, 2011.

BADJI, Mamadou, *Droit naturel, Droits de l'Homme et esclavage dans le contexte socio-historique sénégambien. L'exemple du Sénégal. Analyse historique du XVIIème siècle à l'indépendance,* Thèse de Doctorat en Droit (Régime unique) présentée le 27 avril 1998 à Grenoble II.

BARRY, Aboubacar, « Version féminine du malaise juvénile dans les villes africaines. Réflexions cliniques et anthropologiques autour d'un nouveau « phénomène social » », Essaim 2014/2 (n° 33), 2014, pp. 91-105. Consulté le 13 mars 2016. [DOI 10.3917/ess.033.0091]

BARRY, Boubacar, *La Sénégambie du XVème au XIXème siècle. Traite Négrière, islam et conquête coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1988.

BAYLOCQ, Cédric S. et HLAOUA, Aziz, « Diffuser un "islam du juste milieu". Les nouvelles ambitions de la diplomatie religieuse africaine du Maroc », dans *Afrique contemporaine*, n°257, AFD, 2016, pp.113-128.

BEN ANAS, Malick, *Al-Mouwatta*, trad. Ali Abboud, Beyrouth, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 4e édition (2 vol.), 2015.

BENKHEIRA, Mohammed Hocine, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islâm*, Paris, PUF, « Politique d'aujourd'hui », 1997.

BENNANI, Jalil. PIRET, Bertrand, *Désirs et sexualités. D'une culture à l'autre, d'une langue à l'autre*, Toulouse, ERES, 2012.

BINGER, Louis-Gustave, *Le Péril de l'islam*, Comité de l'Afrique Française, Paris, 1906.

BONTE, Pierre, « Questions d'éthique en anthropologie », dans *Sociétés contemporaines* N°7, Septembre 1991, « Éthique professionnelle », pp.73-85. Consulté le 18 novembre 2012. DOI : http://doi.org/10.3406/socco.1991.1010

BONTE, Pierre, IZARD, Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige-PUF, 1991.

BORGHÉE, Myriam, *Voile intégral en France. Sociologie d'un paradoxe*, Paris, Michalon, 2012.

BOUBEKEUR, Amel, « Islam militant et nouvelle formes de mobilisation culturelle ». *Archives des sciences sociales des religions*, n°139, Juillet-Septembre 2007, pp. 119-122. Consulté le 11 juin 2015. DOI : 10.4000/assr.9333.

BOURDIEU, Pierre, « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique* (1940/1948). Paris, PUF, Troisième série, Vol. 22, 1971, pp. 49-126.

BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

BOUTROS-GHALI, Boutros, « Les relations entre la Ligue arabe et l'OUA », dans *Annuaire français de droit international*, volume 23, 1977. pp.175-186. Consulté le 12 janvier 2018. DOI : 10.3406/afdi.1977.2035.

BRISEBARRE, Anne-Marie, KUCZYNSKI, Liliane, *La tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain*, Paris, Karthala, 2009, pp. 35-37.

BRONNER, Gérald, *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent-ils des fanatiques*. Paris, PUF, 2e édition, 2016.

BROQUA, Christophe, « *Góor-jigéen* : la resignification négative d'une catégorie entre genre et sexualité (Sénégal) », *Socio* [En ligne], 9 | 2017, pp.163-183. Consulté le 06 mars 2018. DOI : 10.4000/socio.3063.

BROSSIER, Marie, *Quand la mobilisation produit de l'institution. Pratiques de la famille et organisations religieuse au Sénégal*, Thèse de doctorat soutenue à Paris 1, Panthéon Sorbonne, 2010.

CAMARA El Hadj Malick Sy, « L'Islam dans l'espace universitaire au Sénégal : le cas de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD) ». Dans DIOUF, Mamadou et DIAGNE, Souleymane Bachir, *Les sciences sociales au Sénégal : Mise à l'épreuve et nouvelles perspectives*, CODESRIA, Dakar, 2016, pp.217-246.

CANTONE, Cléo, « Radicalisme au féminin ? Les filles voilées et l'appropriation de l'espace dans les mosquées à Dakar ». Dans GOMEZ-PEREZ, Murielle, *L'islam politique au Sud du Sahara. Identité, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, pp. 119-130.

CHABROL, Claude et *al*, « Psychologie, traitements et effets des médias ». *Questions de communication*, Presse universitaire de Lorraine, 2014, pp.5-18. Consulté le 15 avril 2016. URL : http://questionsdecommunication.revues.org/7227.

CHEBEL, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 2001.

CHEBEL, Malek, *L'inconscient de l'islam. Réflexion sur l'interdit, la faute et la transgression*, Paris, CNRS, 2015.

CHELHOD, Joseph, « Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l'Islam », dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 156, n°2, 1959, pp.161-188.

COHEN, Anouk, « Le Coran et ses multiples formes (Casablanca, Maroc) », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe, n°59, 2012,* pp.70-87. Consulté le 01 août 2016. DOI : 10.4000/terrain.14952.

COPANS, Jean, *L'Ethnologie*, Idées reçues, Paris : le Cavalier bleu, 2010.

CORBIN, Henri, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958.

CORBIN, Henrin, *Histoire de la philosophie islamique. Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (595-1198),* Paris, Gallimard, Idées, 1964.

CRUISE-OBRIEN, Daniel, « Le contrat social sénégalais à l'épreuve ». *Politique Africaine*, n°45, avril 1992, pp. 9-20.

CUOQ, Joseph, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIème au XVIème siècle*, Paris, CNRS, 1975.

DE ALMADA, André-Alvares de. *Brief treatise on the rivers [or kingdoms] of Cape Verdean Guinea,* HAIR, P. E. & BOULÈGUE, Jean, University of Liverpool, 1984.

DE JONG, Ferdinand, FOUCHER, Vincent « La tragédie du roi Abdoulaye ? Néomodernisme et Renaissance africaine dans le Sénégal contemporain », *Politique africaine* 2010/2 (N° 118), pp.187-204. Consulté le 27 mars 2016. DOI 10.3917/polaf.118.0187

DE L'ESTOILE, Benoît, « L'invention du terrain ». *Sciences Humaines, Anthropologie. Nouveaux terrains. Nouveaux objets.* Hors-série, n°23, Décembre 1998/Janvier 1999, pp.12-16.

DE SARDAN, Jean-Pierre Olivier, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n°1, 1995, pp.71-109. Consulté le 02 février 2015. DOI : 10.4000/enquete.263.

DENKHA, Ataa, « L'eschatologie musulmane ». *Revue des sciences religieuses*, n°87/2, 2013, pp.201-217. Consulté le 30 septembre 2016. DOI : 10.4000/rsr.1207

DERMENGHEN, Émile, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, « L'Espèce humaine », 1954.

DIA, Hamidou, « Les diplômés en langue arabe au sein de l'élite sénégalaise : du symbolique à l'académique », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, n° 14, 2015, pp. 187-206.

DIA, Hamidou, HUGON, Clothilde et D'AIGLEPIERRE, Rohen, dans « États réformateurs et éducation arabo-islamique en Afrique. Vers un compromis historique ? », *Afrique contemporaine*, n°257, AFD, 2016.

DIA, Mamadou, *Mémoire d'un militant du Tiers-monde*, Paris, Publisud, Les Témoins de l'histoire, 1985.

DIENG, Samba, *L'épopée d'al-Hadj Omar. Approche littéraire et historique*, Dakar, UCAD, Thèse de doctorat de troisième cycle, deux tomes, 1984.

DIEYE, Mouhamed Moustapha, *L'islamisme au Sénégal : crise de société et/ou dynamisme de l'islam*, Thèse d'Anthropologie soutenue à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, année académique 1995-1996.

DIGARD, Jean-Pierre, « Perspectives anthropologiques sur l'Islam », dans *Revue française de sociologie*, 19-4, 1978, pp. 497-523. Consulté le 13 mai 2013. DOI : 10.2307/3320916.

DIOP, Abdoulaye Bara, *La famille wolof. Tradition et changement*, Paris, Karthala, 2012.

DIOP, Momar Coumba, DIOUF, Mamadou, *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala, Les Afriques, 1990.

DIOP, Momar Coumba, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*. Paris, Karthala, 2013.

DIOUF, Mamadou et DIAGNE, Souleymane Bachir, *Les sciences sociales au Sénégal : Mise à l'épreuve et nouvelles perspectives*. CODESRIA, Dakar, 2016.

DIOUF, Mamadou, *Histoire du Sénégal. Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

DIOUF, Mamadou, LEICHTMAN, Mara, *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, and Power*, Palgrave Macmillan, 2009.

DOUCHTI, Cheikh Abdoullah, *Des vérités cachés et documents censurés. Etude sur le testament du Prophète Mouhamed (PSLF)*, Dakar, éditions Mozdahir, 2010.

DOUGLAS, Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1981.

DOZON, Jean-Pierre, « Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, 2010/2 (n°198-199-200), pp. 857-879.

DRAMÉ, Saliou, *La musulmane sénégalaise face l'appartenance confrérique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

EL-ADNANI, Jillali, *La Tijâniyya, 1781-1881 : les origines religieuses d'une confrérie au Maghreb*. Rabat, Marsam, 2007.

EL-ZEIN, Cheikh Abdul Monem, *Kerbala. La terre du martyre.* Traduit par Achwak Fnaïche, Dakar, Institut islamique Sociale, 2007.

FASSIN, Didier, BANSA, Alban, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, Recherches, 2008, pp. 41-58.

FAVRET-SAADA, Jeanne, *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Fayard, 2015.

FAVRET-SAADA, Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

FOEHR-JANSSENS, Yasmina, *al, Voile, corps et pudeur. Approches historiques et anthropologiques*, Labor et Fides, coll. Religions et modernités, 2015.

FOURCHARD, Laurent, MARY, André et OTAYEK, René « Réveils religieux et nations missionnaires ». Dans FOURCHARD, Laurent, MARY, André, et OTAYEK, René, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*. IFRA, Karthala, 2005, pp.9-18.

FROELICH, Jean-Claude, « Le réformisme de l'islam en Afrique noire », Revue de la Défense Nationale, n°187, 1961, pp. 77-91.

GARCIA, Sylvianne, « Al-Hajj Seydou NourouTall, "grand marabout" tijani. L'histoire d'une carrière (c. 1880-1980) », dans ROBINSON, David et TRIAUD, Jean-Louis (dir.), L*e temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française vers 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, pp. 247-276.

GAYE, *Cheikh Tidiane, Kitâb al-Taqdîs bayna-t-talbîs wa-t-tadlîs, Louga, Autoédition, 1997.*

GEERTZ, Clifford, *Bali. Interprétation d'une culture*, Trad. Denise Paulme et Louis Évrard, Paris, Gallimard, Bibliothèque Sciences Humaines, 1983.

GEERTZ, Clifford, *Ici et là-bas : l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, « Leçons de choses » 1996.

GEERTZ, Clifford, *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie,* trad. J.-B. Grasset, Paris, La Découverte, 1992.

GEERTZ, Clifford, *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986.

GEOFFROY, Éric, *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Paris, Fayard, 2003.

GODELIER, Maurice, *Communauté, société et culture. Trois clés pour comprendre les identités en conflits*, Paris, CNRS, 2009.

GOMEZ-PEREZ (dir.), Murielle, *L'islam politique au Sud du Sahara. Identité, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « Des élites musulmanes sénégalaises dans l'action sociale : des expériences de partenariats et de solidarités », *Bulletin de l'APAD*, n°33, 2011. Consulté le 01 octobre 2016. URL : http://apad.revues.org/4088.

GOMEZ-PEREZ, Muriel, « Associations islamiques à Dakar ». Dans KANE, Ousmane, TRIAUD, Jean-Louis, *Islam, islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala-IREMAM, coll. Hommes et Sociétés, 1998, pp.137-153.

GRANDHOMME, Hélène, « La politique musulmane de la France au Sénégal (1936-194) », dans *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, vol. 38, n°2, 2004, pp.237-278.

HAMÈS, Constant, « Entre recette magique d'Al-Bûnî et prière islamique d'al-Ghazali : textes talismaniques d'Afrique occidentale. », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°12, 1993, pp. 187-223. Consulté le 24 février 2017. DOI : 10.4000/span.1344.

HAMÈS, Constant, « Islam et urbanisation dans l'espace nomade ouest-saharien ». Dans PIGA, Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karhala, coll., « Hommes et Sociétés », 2003, pp. 195-206.

HARBI, Mohammed, *L'islamisme dans tous ses états*, Paris, Arcantère, 1991.

HARMUT, Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2010.

HÉRITIER, Françoise, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 2014.

HUGON, Clothilde, *(Re)penser Dieu à l'école au Sénégal. L'adaptation des politiques publiques au défi de l'éducation arabo-islamique*. Science Po Bordeaux, 2016.

IBN ABD-AL-WAHHAB, Muhammad, *Les trois principes fondamentaux (Talatat al-Usul)*. Commenté par Muhammad Ibn Salih al-Utamin. Traduit de l'arabe par Hamza Lamine Yahiaoui. Dar al-Kotob al- ilmiyah, Beyrout, Liban, 1971.

IBN ABD-AL-WAHHAB, Muhammad, *Les trois sources et leurs preuves*, Dar al-Watan, (interdit à la vente), réditié en 2007.

IBN SA'D AL-SOUHAYMI, Salih *La croyance des salafs et son influence sur l'unité des musulmans.* Trad. Nabil Aliouane, éd. Al-Fawaid, 2007.

JOLLY, Éric, « La naissance de l'ethnographie française ». Dans « Anthropologie. Nouveaux terrains. Nouveaux objets ». *Sciences Humaines.* Hors-série, n°23, Décembre 1998/Janvier 1999, pp.

JULLIARD, André, « Quand Dieu souffle. Vent, respiration et notion de personne chez les Diola-Adiamat (Guinée-Bissau), dans *Archives des Sciences des Religions*, n°111, juillet-septembre 2000, pp.7-24.

KANE, Mouhamed Moustapha, « La vie et l'œuvre d'Al-Hadjj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la ‘‘Révolution Al-Fallah’’ ». Dans ROBINSON, David, TRIAUD, Jean-Louis (éd.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, 2012, 431-466.

KANE, Mouhamed Moustapha, « La vie et l'œuvre d'al-Hadjj Mahmoud Ba Diowol (1905-1978). Du pâtre au patron de la **"**Révolution al-Fallah**"** ». Dans ROBINSON, David et TRIAUD, Jean-Louis (éd.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*, Paris, Karthala, 2012, pp. 431-465.

KANE, Ousmane, « L'islamisme, d'hier et d'aujourd'hui. Quelques enseignements de l'Afrique de l'ouest », *Cahiers d'études africaines*, 2012/2 N° 206-207.

KANE, Ousmane, TRUAUD, Jean-Louis, *Islam et islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.

KANE, Ousmane, VILLALON, Léonardo, « Entre confrérisme, réformisme et islamisme, les *Mustarchidin* du Sénégal, analyse et traduction du discours électoral de Moustapha Sy et réponse de Abdou Aziz Sy Junior ». « Islam et Sociétés au Sud du Sahara », *Cahiers annuels pluridisciplinaires*, Paris, MSH, n°9, novembre 1995, pp.119-201., pp.119-202.

KEPEL, Gilles, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Seuil, 1991.

KEPEL, Gilles, *Les banlieues de l'islam : Naissance d'une religion en France*. Paris, Seuil, 1987.

KILANI, Mondher, « L'anthropologie de terrain et le terrain de l'anthropologie. Observation, description et textualisation en anthropologie ». *Réseaux*, vol. 5, n°27, 1987, pp. 39-78. Questions de méthode. Consulté le 13 mai 2013. URL : https://doi.org/10.3406/reso.1987.1321

KILANI, Mondher, « Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie ». *Communications. L'écriture des sciences de l'homme*, Paris, Seuil, vol. 58, n.1, 1994, pp.45-60.

KILANI, Mondher, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1992.

LABURTHE-TOLRA, Philipe, C*ritiques de la raison ethnologique*, Ethnologies-Controverses, Paris, PUF, 1998.

LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte, 1991.

LAURENS, Henry**,** « L'orientalisme français : un parcours historique ». Dans COURBAGE, Youssef, KROPP, Manfred (dir.), *Penser l'Orient*, Beyrouth, Liban, Institut Français du Proche-Orient / Orient Institut (Beirut) (« Contemporain publications », n° 16), **2004**. Consulté le 17 septembre 2012. URL : http://ifpo.revues.org/206.

LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.

Le Saint Coran. Essai de traduction en langue française du sens de ses versets. Par Albouraq. Dar Albouraq, Beyrouth, 2008.

LEIRIS, Michel, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, Tel, 1934.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté.* 2e édition, Berlin, New-York, Mouton de Gruyter, 2002.

LEVTZION, Nehemia, *Ancient Ghana and Mali*, Londres, Methuen, 1973.

LEVTZION, Nehemia, POUWELS, Randall L. (dirs.), *The History of Islam in Africa*, Ohio University Press, 2000.

LO, Mouhammad Ahmad, *Taqdîs al-Ashkhâç fil fikr al-Sûfî*. Ad-Dammam (Arabie-Saoudite), éd. Dar Ibn al-Qayyim et au Caire (Égypte), éd. Ibn Affan, 2002.

LOIMEIER, Roman, « Cheikh Touré. Un musulman sénégalais dans le siècle. Du réformisme à l'islamisme ». Dans KANE, Ousmane, TRIAUD, Jean-Louis, *Islam, islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala-IREMAM, 1998, pp. 155-168.

LOIMEIER, Roman, « De la dynamique locale des réformismes musulmans. Études biographiques (Sénégal, Nigéria et Afrique de l'Est) ». Dans GOMEZ-PEREZ, Muriel (Dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, pp.29-47.

LOVEJOY, Paul E., « Les empires djihadistes de l'Ouest africain aux XVIIIe-XIXe siècles », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique,* n°128, 2015. Consulté le 02 décembre 2015. URL : http://chrhc.revues.org/4592.

MAHAMET, Timéra, « Trajectoires du fondamentalisme parmi les communautés soninké musulmanes immigrées en France ». Dans PIGA, Adriana, *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme,* Paris, Karthala, 2003, pp.293-304.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Journal d'ethnographe*. Trad. Tina Jolas, « Recherches anthropologiques », Paris, Le Seuil. 1985.

MANÉ, Bacary Domingo, « Discours religieux dans les médias : radicalisme, terrorisme et culture de la paix ». Colloque de la Fondation Konrad-Adenauer sur « L'islam dans les sociétés de l'Afrique subsaharienne. Défis et réponses », UCAD, Dakar, 4-5 février 2008. Consulté le 26 mai 2016. URL : http://www.kas.de/wf/doc/kas_13205-1522-3-30.pdf?080310123600

MANÉ, Idrissa, « Construction de l'autochtonie par la pensée symbolique : le cas du mythe baynounk de Ngana Sira Banna Biaye de Casamance (Sénégal) ». Dans DAUMAS, Maurice, *L'autochtonie. Figures et perspectives,* Presses Universitaires de Pau. 2015, pp.143-164.

MANÉ, Idrissa, *Le mythe de Ngana Sira Banna Biaye de Casamance (Sénégal) : lecture d'anthropologie historique*: Mémoire de master d'anthropologie, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2012.

MANTRAN, Robert, *L'expansion musulmane : VIIe-XIe siècle,* Paris, PUF, 6e édition, Nouvelle CLIO, 2001.

MANTRAN, Robert, *L'expansion musulmane : VIIe-XIe siècle*. Paris, PUF, 6e édition, coll. « Nouvelle CLIO », 2001.

MARTY, Paul, *Études sur l'islam au Sénégal.* Tome 2 : *Les doctrines et les institutions*, Paris, Ernest Leroux, 1917.

MARTY, Paul, *Études sur l'islam.* Tome 1 : *Les personnes*, Revue du Monde musulman, Paris, Ernest Leroux, 1917.

MASSIGNON, Louis, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975.

MAUSS, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967.

MBACKÉ, Khadim, *Le salafisme et trois de ses plus éminents représentants : Ahmed Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya, Muhammed ibn Abdalwahhab*. Deuxième édition, Dakar, 2003.

MBACKÉ, Khadim, *Orthodoxie et Hétérodoxie dans la pensée religieuse de l'islam*. Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2014.

MBACKÉ, Khadim, *Orthodoxie et Hétérodoxie dans la pensée religieuse de l'islam*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2014.

MBAYE, Ravane, « L'Islam noir en Afrique », dans *Tiers-Monde*, tome 23, n°92, « L'Islam et son actualité pour le Tiers Monde ». 1982, pp. 831-838. Consulté le 12 décembre 2012. URL : https://doi.org/10.3406/tiers.1982.4178

MINARD, Philippe et *al*. « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Paris, Belin, 2002/5 (n°49-4bis), pp.81-121.

MONTEIL, Vincent, *L'islam noir. Une religion à la conquête de l'Afrique, Paris,* Seuil 3° édition, Esprit, 1980.

MOUSSAVI LARI, Seyyed Mojtaba, *La question de l'imamat* (Traduit par Omar Benaïssa), Centre de la diffusion des connaissances islamiques, 5e édition, 2009.

MUSLIM, Abu, *Sahîh Muslim*, éditions Al Hadith (6 vol.), Bruxelles, 2012.

NABTI, Mehdi, « Le *mussem* de Meknès. Le déclin d'une tradition spirituelle », *L'Homme-Revue française d'Anthropologie*, n°193, 2010, 137-165.

NIANE, Djibril Tamsir, Le Mali et la deuxième expansion mandé ». Dans KI-ZERBO, Joseph, TAMSIR NIANE, Djibril (*dir.), Histoire générale de l'Afrique. Tome IV. L'Afrique du XIIème au XVIème siècle,* Paris, Edition abrégée, Présence africaine/ Edicef/ Unesco, 1991, pp.99-125.

NIANE, Seydi Diamil, *« Moi musulman, je n'ai pas à me justifier ». Manifeste pour un islam retrouvé.* Paris, Eyrolles, 2017.

NIANG, Abdoulaye, « Hip-hop, musique et Islam : le rap prédicateur au Sénégal. » *Cahiers de recherche sociologique, n°* 49, 2010, pp 63-94.

ONANA, Jean-Baptiste, « L'Afrique, les Palestiniens et Israël : système à double entente », *Outre-Terre,* 2006/1 (no 14), p. 393-401.DOI 10.3917/oute.014.0393. Consulté le 12 janvier 2018.

OTAYEK, René et *al.*, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA/Karthala, 2005.

OTAYEK, René, *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala-MSHA, 1993.

PENOT, Dominique, *Les signes de la fin des temps dans la tradition islamique*. Lyon, Alif, 1998.

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

PIGA, Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme,* Paris, Karhala, coll., « Hommes et Sociétés », 2003.

PIGA, Adriana (dir.), *Les voies du soufisme au sud du Sahara. Parcours historiques et anthropologiques*. Paris, Karthala, 2006.

RADI, Saadia, « L'image de l'Occident chez les prêcheurs musulmans et coptes au Caire, aujourd'hui », *Égypte/Monde arabe,* Première série, Les visions de l'Occident dans le monde arabe. Consulté le 26 avril 2017. DOI : 10.4000/ema.1611.

REDISSI, Hamadi, *Le pacte de Nadjd : ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, 2007.
ROBINSON, David, *La guerre sainte d'al-Hadjj Umar. Le Soudan Occidental au milieu du XIXe siècle*, Paris, Karthala, 1988.

ROBINSON, David, *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie 1880-1920. Parcours d'accommodation.* Paris, Karthala, 2004.

ROBINSON, David, TRUAUD, Jean-Louis, *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v.1880-1960*. Paris, Karthala, 1997.

RODINSON, Maxime, « ALMORAVIDES », *Encyclopædia Universalis*. Consulté le 15/09/2012. URL : Disponible sur : http://www.universalis.fr/encyclopedie/almoravides/

ROY, Olivier, *Généalogie de l'islamisme*. Paris, Hachette Littératures, (1995), 2001.

SAINT-MARTIN, Yves, « Les relations diplomatiques entre la France et l'Empire toucouleur de 1860 à1887 », dans *Bulletin de l'IFAN*, tome XXVII, série B, n°1-2, 1965, pp. 182-222.

SALETES, Jean-Loup, « Les tirailleurs sénégalais dans la Grande Guerre et la codification d'un racisme ordinaire », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 2011/4 (n° 244), pp. 129-140. Consulté le 02 décembre 2017. DOI 10.3917/gmcc.244.0129

SAMB, Amar, « Islam arabe et islam noir », dans *Ethiopiques*, N°2, avril 1975. Consulté le 18 septembre 2012. URL : http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article248#nb2.

SAMB, Amar, « Touba et son *magal* », *BIFAN*, t. XXXI, Série B, n°3. 1969,

SAMSONNE, Fabienne, *Les marabouts de l'islam politique : le dahiratoul Moustarchidina wal moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique*, Paris, Karthala, Hommes et sociétés, 2005.

SANKHARÉ, Oumar, *Le Coran et la culture grecque*. Paris, L'Harmattan, 2014.

SCHMITZ, Jean, « Cités incomparables : polis, médina, cités-États africaines ». Dans PIGA, Adriana (dir.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003, pp. 149-174.

SCHMITZ, Jean, « L'islam en Afrique de l'ouest : les méridiens et les parallèles ». Dans GREGOIRE, Emmanuel et SCHMITZ, Jean (éd.), *Afrique noire et monde arabe. Ruptures et continuités*, Aube, IRD. *Autrepart*, n°16, 2000, pp.117-137.

SECK, Abdourahmane, « La "production" du Sénégal postcolonial. Un tournant entre temps des "banlieues" ou "islam du temps" ». Dans DIOP, Momar Coumba, *Le Sénégal sous Abdoulaye Wade. Le Sopi à l'épreuve du pouvoir*. Paris, Karthala, 2013, pp.527-546.

SECK, Abdourahmane, *La question musulmane au Sénégal : essai d'anthropologie d'une nouvelle modernité.* Paris, Karthala, 2010.

SEGALEN, Martine, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Armand Colin, 2 éd., 2009.

SIMEANT, Johanna, *Contester au Mali : formes de la mobilisation et de la critique à Bamako*, Paris, Karthala, Les Afriques, 2014.

SOW, Ibrahima, *La symbolique de l'imaginaire : dialectique du faste et du néfaste à partir des présages, superstitions et* gaaf, Dakar, Ibrahima Sow, 2008.

TEUNIS, Niels, « Homosexuality in Dakar: Is the Bed the Heart of a Sexual Subculture? », *Journal of Gay, Lesbian and Bisexual Identity*, vol. 1, 1996, p. 153-170.

THIAM, El Hadji Ibrahima Sakho, *Les aspects du mouridisme au Sénégal*, Thèse de doctorat 3e cycle, Université de Siegen, 2010.

THIOUB, Ibrahima, *Patrimoine et sources historiques en Afrique*, Université Cheikh Anta Diop de Dakar et Union académique internationale, 2007.

TIJANI, Smaoui Mohamed, *Comment j'ai été guidé*, Dakar, éditions Mozdahir, 2013.

TIMÉRA, Mahamet, « Trajectoires du fondamentalisme parmi les communautés soninké musulmanes immigrées en France ». Dans PIGA, Adriana, *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme,* Paris, Karhala, coll., « Hommes et Sociétés », 2003, pp. 293-303.

Touraine, Alain, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997.

TUBIANA, Joseph, « Moyens et méthodes d'une ethnologie historique de l'Afrique orientale », dans *Cahiers d'études africaines*. Vol. 2, N°5, 1961, pp.5-11.

TUDESQ, André-Jean, *L'Afrique parle, l'Afrique écoute. Les radios en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 2002.

WANE, Baïla, « Le Fuuta Tooro de Ceerno Souleyman Baal à la fin de l'almamiyat (1770-1880) », *Revue Sénégalaise d'Histoire*, 2,1, 1981, pp. 38-50.

WANE, Birane, *L'islam au Sénégal, le poids des confréries ou l'émiettement de l'autorité spirituelle*, Thèse soutenue à l'Université Paris-Est en 2010.

Webographie

- Définition *ijtiha*. URL : https://www.lescahiersdelislam.fr/glossary/Ijtihad-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%A7%D8%AF_gw15.html. Consulté le 3 mai 2015.
- Lettre du collectif NON aux francs-maçons. URL: https://www.dakaractu.com/Collectif-NON-a-la-Franc-maconnerie-et-a-l-homosexualite-reponse-salee-au-Grand-Orient-de-France-communique_a146422.html. Consulté le 30 janvier 2018.
- Militant contre la venue de Rihanna. URL: https://www.senenews.com/actualites/cheikh-oumar-diagne-sur-la-venue-de-rihanna-nous-manifesterons-des-sa-sortie-de-lavion_217328.html. Consulté le 01 février 2018.
- Arrestation des manifestants du collectif NON aux francs-maçons. URL : https://www.senenews.com/actualites/marche-du-collectif-non-a-la-franc-maconnerie-et-a-lhomosexualite-oustaz-cheikh-oumar-diagne-et-16-autres-membres-arretes_217390.html. Consulté le 02 février 2018.
- Au sujet de la lettre 16 janvier 2018 de mise en garde contre les REHFRAM. URL: https://xibaaru.sn/politique/271332/. Consulté le 16 janvier 2018.
- Contre la tenue du congrès des REHFRAM. URL: https://africa.la-croix.com/senegal-mobilisation-dassociations-musulmanes-contre-tenue-dun-congres-de-francs-macons-africains/. Consulté le 18 janvier 2018.
- Au sujet de la délocalisation des REHFRAM. URL: https://www.leral.net/URGENT-Les-Rehfram-2018-delocalisees-au-Congo-Macky-Sall-interdit-leur-tenue-sur-le-territoire-national_a218828.html. Consulté le 17 Janvier 2018.
- Au sujet de la colère de la GODF. URL: http://www.godf.org/index.php/actualite/details/liens/position/nom/Prise-de-position/slug/communiqu-du-26-janvier-2018-sngal-atteinte-grave-la-libert-dexpression. Consulté le 28 janvier 2018.
- Résumé du communiqué du GODF du 29 janvier. URL: https://www.senenews.com/actualites/societe/annulation-du-meeting-de-dakar-les-francs-macons-menacent_216952.html. Consulté le 29 janvier 2018.

- Franc-maçon à vie. URL: https://www.dakaractu.com/Collectif-NON-a-la-franc-maconnerie-et-a-l-homosexualite-l-Education-du-Senegal-entre-les-mains-de-Rihanna_a146525.html. Consulté le 2 février 2018.
- La ministre de l'éducation nationale parle de la présence de Rihanna au Sénégal. URL: http://actusn.com/index.php/2018/01/27/rihanna-a-dakar-serigne-mbaye-thiam-donne-les-raisons/. Consulté le 23 janvier 2018.
- Mansour Diouf justifie le sommet mondial pour la paix. URL: https://www.flash221.com/actualites/franc-maconnerie-mohamed-samb-defend-federation-paix-universelle/. Consulté le 27 janvier 2018.
- Mansour Diouf justifie le sommet mondial pour la paix. URL: https://www.leral.net/Cheikh-Mansour-Diouf-accuse-d-etre-franc-macon-les-precisons-de-Dethie-Diouf-president-des-Ambassadeurs-de-la-Paix-au_a219532.html. Consulté le 27 janvier 2018.
- Babacar Mboup, un des dirigeants du collectif « Non à la franc-maçonnerie » du 28 janvier 2018. URL: http://www.sen360.fr/actualite/collectif-non-a-la-franc-maconnerie-l-039-islam-est-la-cible-de-ces-organisations-malefiques-serigne-babacar-mboup-coordinateur-968341.html. Consulté le 29 janvier 2018.
- Rihanna indésirable. URL: https://www.dakaractu.com/Le-Senegal-doit-declarer-Rihanna-persona-non-grata-C-est-une-Franc-maconne-un-anti-modele-pour-la-jeunesse-Imam-Bamba_a146475.html. Consulté le 28 janvier 2018
- Rihanna indésirable. URL: https://www.20minutes.fr/monde/2213899-20180202-rihanna-persona-non-grata-senegal-ferait-partie-illuminati. Consulté le 2 février 2018.
- Au sujet de la réservation de l'hôtel, King Fahd Palace pour les REHFRAM (vidéo de *Pikini Production)*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=IEzbkz4QDOg. Consulté le 29 mars 2016
- Affiche des REHFRAM 2018. URL: https://www.hiram.be/blog/2017/12/23/les-rehfram-2018/. Consulté le 16 novembre 2017.
- Propos de serigne Mbaye Sy Mansour. URL: https://www.leral.net/AUDIO-La-reponse-de-Tivaouane-par-le-biais-de-Serigne-Mbaye-SY-Mansour-apres-les-Attaques-de-Wade_a7058.html. Consulté le 23 Mars 2016.
- Polémique franc-maçonnerie. URL: https://www.leral.net/DEBAT-SUR-LE-MONUMENT-DE-LA-RENAISSANCE-AFRICAINE-Le-Grand-Serigne-de-Dakar-Bassirou-Diagne-Marieme-Diop-entre-dans-la_a6969.html. Consulté le 28 mars 2016.

- Brouille Wade-Église. URL: http://www.rfi.fr/contenu/20091231-propos-president-wade-ont-choque-chretiens-0 ou http://www.jeuneafrique.com/156932/politique/les-propos-d-abdoulaye-wade-portant-sur-les-chr-tiens-provoquent-des-chauffour-es-dakar/. Consultés le 27 Mars 2016.
- Brouille Wade-Église sur les monuments. URL: https://www.pressafrik.com/Propos-sur-les-chretiens-Wade-fait-son-mea-culpa_a18351.html
- Brouille Wade-Église sur les monuments. URL: https://www.leral.net/SENEGAL-NOUVELAN-MESSAGE-EXPLICATIONS-Me-Abdoulaye-Wade-Je-n-ai-jamais-eu-l-intention-de-m-attaquer-a-la-religion_a7022.html. Consultés le 27 mars 2016.
- Imams contre le monument de Wade. URL: https://www.pressafrik.com/Les-imams-font-feu-a-volonte-contre-le-monument-de-Wade_a16868.html. Consulté en 2009, puis le 25 mars 2016.
- Au sujet de l'inauguration du monument. URL: http://www.leparisien.fr/flash-actualite-monde/senegal-19-chefs-d-etat-pour-l-inauguration-du-monument-de-la-renaissance-03-04-2010-873478.php. Consulté le 26 mars 2016.
- Allocution du président Wade à la conférence nationale des enseignants libéraux (de son parti) au CICES. URL: https://www.youtube.com/watch?v=pHsL9iEBdCU. Consulté 27 mars 2016
- « Monument de la renaissance africaine : les khalifes généraux attaqués par les imams ». URL: https://www.xibar.net/Monument-de-la-Renaissance-Africaine-Les-Khalifes-generaux-attaques-par-les-Imams_a20378.html. Consulté en 2009 et le 27 mars 2016.
- Wade répond aux imams. URL: https://www.leral.net/Wade-porte-la-replique-aux-imams-detracteurs-du-monument-de-la-renaissance-Dans-les-eglises-on-prie-Jesus-et-pourtant_a6981.html. Consulté le 27 mars 2016.
- Imam Mbaye Niang contre Wade. URL: http://seneweb.com/news/Societe/l-islam-et-la-construction-de-statue-imam-mbaye-niang-d-fie-wade_n_27241.html. Consulté en 2009 et le 25 Mars 2016.
- Prêche des imams contre le monument. URL: https://www.xibar.net/Sermon-de-ce-vendredi-Les-imams-prechent-contre-le-monument-de-la-Renaissance_a20314.html.
- Les imams font une fatwa contre Wade. URL: https://www.pressafrik.com/Les-imams-font-feu-a-volonte-contre-le-monument-de-Wade_a16868.html. Consulté en 2009 et le 25 mars 2016.

- Franc-maçonnerie au Sénégal. URL: http://www.infosen.net/spip.php?page=imprimir_articulo&id_article=1441. Consultés en 2009 et le 24 mars 2016.
- Wade avoue avoir été initié mais n'en fait plus partie. URL: https://www.xibar.net/LES-FRANC-MAcONS-ET-NOUS-La-colere-apres-les-aveux-de-Me-Wade_a14859.html. Consultés en 2009 et le 24 mars 2016.
- En pleine polémique, Wade cherche soutien chez le calife de Touba. URL: https://www.xibar.net/TEMPS-FORTS-DE-LA-VISITE-Du-president-de-la-republique-A-TOUBA-Les-details-croustillants-d-un-huis-clos-Haj-Bara-Wade_a14893.html. Consulté le 26 mars 2016.
- Wade divise les imams au sujet du monument. URL: https://www.xibar.net/Erection-de-monuments-Me-Wade-divise-les-imams_a17971.html. Consulté le 25 mars 2016.
- La CAIS se démarque de l'AIOS sur le monument. URL: https://www.xibar.net/LE-COLLECTIF-DES-ASSOCIATIONS-ISLAMIQUES-DU-SENEGAL-SE-DEMARQUE-DE-L-AUDIENCE-DE-WADE-AVEC-LES-IMAMS-Il-y-a-d-autres_a25122.html Consulté le 25 mars 2016.
- Penda Kébé se suicide, sa mère révélera que Wade est Franc-maçon. URL: http://www.rewmi.com/enquete-penda-kebe-immolee-au-feu-en-2007-a-rome-la-verite-cachee-sur-la-mort-de-la-petite-fille-du-president-wade_a26617.html. Consultés le 24 mars 2016.
- Accusations de franc-maçonnerie. URL: http://www.rewmi.com/portrait-marie-mbengue-la-femme-qui-a-accuse-wade-de-franc-maconnerie-dingue-de-certitudes_a7298.html. Consultés le 24 mars 2016.
- Marie Mbengue accuse Wade. URL: http://www.seneweb.com/news/Politique/marie-mbengue-vilipende-le-pr-sident-wade-un-franc-ma-on-ne-peut-pas-diriger-le-sommet-de-l-oci_n_13754.html. Consulté le 24 mars 2016.
- Réponse de Wade à l'Express.fr. URL: http://www.lexpress.fr/actualite/indiscrets/abdoulaye-wade-je-ne-suis-plus-macon_738057.html. Consulté en 2009 et le 24 mars 2016.
- La presse locale relaie les « aveux » de Wade. URL: http://www.seneweb.com/news/Societe/d-menti-l-express-abdoulaye-wade-je-ne-suis-plus-franc-ma-on_n_20963.html. Publié le 4 février 2009. Consulté en 2009 et le 24 mars 2016.

- Un franc-maçon se prononce. URL: http://www.jlturbet.net/article-10131870.html. Consulté le 25 mars 2016.
- Nombre de francs-maçons au Sénégal. URL: http://www.rewmi.com/il-y-a-200-francs-macons-actifs-au-senegal-officiel_a48.html. Consulté le 25 mars 2016.
- Le journal l'Express.fr sur les francs-maçons d'Afrique. URL: https://www.lexpress.fr/actualite/societe/francs-macons-l-afrique-aux-premieres-loges_472662.html. Consulté en 2009 et le 24 mars 2016.
- Jean-Laurent Turbet (franc-maçon) rapporte des témoignages sur Blaise Diagne ». URL: http://www.jlturbet.net/article-19222669.html. Consulté le 24 mars 2016.
- Malick Ndiaye, enseignant-chercheur en sociologie à l'UCAD et président du Front des citoyens pour la refondation de la République (Fc2r). URL: http://xalimasn.com/pr-malick-ndiaye-parle-de-la-deroute-des-lobbies-homo-maconniques/. Consulté le 24 mars 2016.
- Le ministre de la justice au sujet des droits des homosexuels. URL: http://www.seneweb.com/news/Politique/sidiki-kaba-laquo-aux-yeux-de-la-loi-sen_n_171576.html. Consulté le 3 août 2017.
- Au sujet du présumé mariage gay à Kaolack. URL: http://www.jeuneafrique.com/296689/societe/senegal-mariage-gay-a-kaolack-ou-cabale-homophobe/. Consulté le 3 août 2017.
- Manifestations de soutiens aux Gazaouis. URL: http://www.rewmi.com/senegal-palestine-soutien-des-centaines-de-personnes-manifestent-a-dakar-contre-les-bombardements-de-gaza_a14851.html. Mise en ligne le 15 février 2008. Consulté le 17 mars 2015.
- La police disperse des manifestants anti-homosexuels. URL: https://senego.com/la-police-disperse-violemment-la-manifestation-du-collectif-contre-lhomosexualite_295243.html. Consulté le 3 août 2016.
- « Si la croissance nous mène vers l'homosexualité, mieux vaut être pauvre ». URL: https://www.youtube.com/watch?v=UL_fD94JNzw . Consulté le 13 novembre 2016.
- Professeur Malick Ndiaye sur les homosexuels. URL: http://seneweb.com/news/Politique/pr-malick-ndiaye-sur-l-homosexualite-laq_n_177825.html. Consulté le 23 mars 2016.

- Aboubacry Mbodji, secrétaire général de la RADDHO « le Sénégal compte au total 9 associations d'homosexuels reconnues ». URL: https://www.senenews.com/actualites/la-raddho-denombre-9-associations-dhomosexuels-reconnues-a-travers-le-senegal_143896.html. Consulté le 3 août 2016.
- L'église catholique du Sénégal parle de « la légalisation des absurdités » sur le « mariage pour tous » en France en 2013. URL: http://www.seneweb.com/news/Religion/debat-sur-l-rsquo-homosexualite-l-rsquo-eglise-catholique-du-senegal-contre-la-laquo-legalisation-des-absurdites-raquo_n_96064.html. Consulté le 3 août 2017.
- Imam Mbaye au sujet de l'acquittement des présumés homosexuels arrêtés. URL: http://www.rewmi.com/imam-mbaye-niang-sur-la-liberation-des-homosexuels-nous-allons-saisir-les-khalifes-generaux-et-organiser-une-marche_a8249.html. Consulté le 17 mars 20015.
- Au total, 25 associations islamiques créent le « Front Islamique pour la Défense des Valeurs Éthiques (Fidve). URL: http://www.rewmi.com/rebondissement-suite-a-la-liberation-des-9-homosexuels-la-riposte-de-25-associations-islamiques-se-prepare_a17036.html. Consulté le 17 mars 2015.
- Arrestation de présumés homosexuels. URL: https://www.xibar.net/ACTES-CONTRE-NATURE-Trois-jeunes-homosexuels-arretes-a-Darou-Mousty_a16938.html. Consulté le 17 mars 2015.
- Au sujet d'une vidéo de filles sur internet de Grand-Yoff. URL: https://www.dakaractu.com/Les-lesbiennes-de-Grand-Yoff-racontent-le-film-du-scandale-VIDEO_a23410.html. Consulté le 17 mars 2015.
- « L'affaire » Tamsir Jupiter Diagne. URL: http://www.seneweb.com/news/Societe/tamsir-jupiter-laquo-j-rsquo-avais-arrete-les-actes-homosexuels-matar-m-rsquo-a-piege-raquo_n_79090.html. Consulté le 17 mars 2015.
- Réponse du Président Macky Sall au président Barack Obama sur la question des droits des homosexuels. URL: https://www.youtube.com/watch?v=kKKvc1DrvPo. Consulté le 30 juin 2013.
- Réponse de Macky Sall à Audrey Pulvar. URL: http://www.cnews.fr/magazines/18h-politique-audrey-pulvar/macky-sall-president-du-senegal-invite-ditele-141289. Consulté le 25 octobre 2015

- Réponse de Macky Sall à Audrey Pulvar. URL: https://www.youtube.com/watch?v=9nPkWqlhZJ8 . Consultés le 25 octobre 2015.
- Les religieux envoient une lettre aux ambassades de pays musulmans. URL: http://www.rewmi.com/combat-des-religieux-contre-les-homosexuels-lettre-incendiaire-adressee-ce-matin-a-45-ambassades-de-pays-membres-de-l_a8547.html. Consulté le 17 mars 2015.
- Arrestation de présumés homosexuels. URL: https://www.leral.net/Senegal-Liberation-des-24-hommes-interpelles-pour-activites-homosexuelles_a6977.html. Consulté le 17 mars 2015.
- Rapport alarmant de Human Rights Watch. URL: https://www.hrw.org/fr/report/2010/11/30/craindre-pour-sa-vie/violences-contre-les-hommes-gays-et-percus-comme-tels-au. Consulté le 17 mars 2015.
- Au sujet de l'homophobe (Sénégal). URL: https://www.pambazuka.org/fr/governance/le-s%C3%A9n%C3%A9gal-balay%C3%A9-par-un-vent-violent-d%E2%80%99homophobie. Consulté le 17 mars 2015.
- Nicolas Sarkozy, président français « ému et préoccupé » par la sévère condamnation d'homosexuels au Sénégal. URL: http://www1.rfi.fr/actufr/articles/112/article_80317.asp. Consulté le 17 mars 2015.
- Création d'un front islamique contre les homosexuels. URL: http://www.jeuneafrique.com/160403/societe/cr-ation-d-un-front-islamique-pour-la-d-fense-des-valeurs-thiques/. Consulté le 17 mars 2015.
- Reportage sur Imam Mbaye Niang. URL: https://www.xibar.net/PORTRAIT-DE-MBAYE-NIANG-MRDS-Un-imam-peut-cacher-un-politique_a12167.html. Consulté le 17 mars 2015.
- Marche contre les homosexuels de Février 2008. URL: https://www.youtube.com/watch?v=oGtFhBwyVSY Consulté le 17 mars 2015
- Marche contre les homosexuels réprimée. URL: http://www.dakar-echo.com/repression-de-la-marche-contre-lhomosexualite-au-senegal-11-personnes-arretees-et-placees-en-garde-a-vue/. Consulté le 22 janvier 2016.

- Au sujet des « sacs efféminés », du lynchage d'un homme. URL: https://www.leral.net/Alerte-a-Guinaw-Rail-Un-homme-avec-un-sac-a-main-tabasse-par-des-jeunes_a163189.html. Consulté le 22 janvier 2016.
- http://www.sen360.fr/people/exclusif-un-fan-de-waly-lynche-a-liberte-6-pour-avoir-porte-un-sac-a-main-de-femme-et-un-pantalon-pinw-regardez-413714.html. URL: Consulté le 28 janvier 2016.
- Au sujet des « sacs efféminés », les excuses de l'artiste Wali Seck sur le plateau de la chaine TV5 monde. URL: https://www.youtube.com/watch?v=ncTMsCnMzdk. Consulté le 9 février 2017.
- Proposition de loi n°26/2007, modifiant les articles 95 à 103 du Code des Drogues qui sera adoptée connue sous le nom de loi Latif Guèye. URL: http://www.cild.gouv.sn/wp-content/uploads/2016/05/LOI-LATIF-GUEYE-N%C2%B0-200731-DU-27-DECEMBRE-2007.pdf. Consulté le 2 décembre 2016.
- Biographie de Latif Guèye. URL: https://www.dakaractu.com/SOUVENIR-Abdou-Latif-Gueye-Jamra-5-ans-deja-Retour-sur-la-vie-d-un-serviteur-de-l-islam_a41799.html. Consulté le 2 décembre 2016.
- Entretien du célèbre transgenre Maniang Kassé. URL: http://www.rewmi.com/entretien-avec-maniang-kasse-le-plus-celebre-homosexuel-du-senegal-se-prononce-sur-le-mariage-entre-homos-je-suis_a8336.html. Consulté le 3 janvier 2017.
- Tariq Ramadan au « séminaire annuel de formation islamique » de l'AEEMCI organisé le 28 juillet 2016 à Grand Bassam, en Côte d'Ivoire. URL: https://www.youtube.com/watch?v=thhbKfjw458. Vidéo postée par le site d'information en ligne « abidjan.net » le 28 juillet 2016. Consultée le 12 mai 2017.
- Au sujet du séjour de Ramadan en Côte d'Ivoire. URL: https://www.facebook.com/cosimci/posts/le-pr-tariq-ramadan-chez-nous-%C3%A0-abidjan-en-c%C3%B4te-divoiredepuis-le-mercredi-27-jui/1236295743089655/. Consulté le 12 mai 2017
- Reportage de Gaelle Dupont et Cécile Chambraux dans la ville de Seine-Saint-Denis après les attentats contre Charlie Hebdo. URL: https://www.lemonde.fr/societe/article/2015/01/09/charlie-hebdo-chez-les-musulmans-la-peur-de-l-amalgame_4552557_3224.html. Consulté le 09 janvier 2015.

- Ousmane Guéladio Kah, imam de la mosquée Abou Oubayda des Parcelles Assainies de Dakar au sujet du terrorisme. URL: https://xamsadine.net/famille-et-societe?view=playlist&playlist_id=18. Consulté le 12 mai 2017
- Article de Benjamen Roger paru dans « Jeune Afrique » le 8 février 2016 sou le titre « Terrorisme : le Sénégal sur le qui-vive ». URL: http://www.jeuneafrique.com/mag/298462/politique/terrorisme-senegal-vive/. Consulté le 9 février 2016.
- Débat africain, Alain Foka. URL: http://rfi-le-debat-africain.lepodcast.fr/comment-le-senegal-fait-il-face-a-la-menace-djihadiste. Émission écoutée en directe le dimanche 3 juillet 2016.
- Au sujet de la mosquée Soninké accusée de terrorisme. URL: https://www.dakaractu.com/Pour-calomnie-diffamation-incitation-a-la-haine-et-mise-en-danger-de-la-vie-d-autrui-Les-responsables-de-la-mosquee_a113987.html. Consulté le 7 juillet 2016.
- Macky Sall pour un islam soufi. URL: https://lemuslimpost.com/les-rois-de-lislam-en-afrique-13-macky-sall-et-lislam-du-juste-milieu.html. Consulté le 16 mars2016.
- Macky Sall se prononce sur le terrorisme. URL: http://www.seneweb.com/news/Politique/macky-sall-laquo-l-rsquo-extremisme-n-rs_n_200902.html. Consulté 12 décembre 2016.
- Macky Sall prie à la mosquée soupçonnée d'idées jihadistes. URL: https://www.leral.net/Mosquee-des-Soninkes-Macky-Sall-perturbe-la-priere-du-vendredi_a148180.html. Consulté le 27 juin 2015.
- Allocution de Macky Sall au Symposium organisé par la cellule Culture et communication de la commission d'organisation du Gamou. URL: https://www.youtube.com/watch?v=GgwSxQZF3WE. Consultés le 22 décembre 2015.
- Allocution de Macky Sall au Symposium du Gamou. URL: http://www.rts.sn/articles-de-presse/religion/macky-sall-offre-les-ecoles-de-soufisme-comme-reponse-au-radicalisme-religieux.html. Consultés le 22 décembre 2015.
- Déclaration de l'AIS lors de sa conférence de presse du 30 janvier 2018 à l'institut islamique de Dakar. URL: https://www.youtube.com/watch?v=IQYcJhb5bPs. Consulté le 02 février 2018.

- Mouhammad Ahmad Lo le « soufisme ». URL: http://francais.islammessage.com/Articles_Details.aspx?id=2284. Consulté le 23 juillet 2012.
- Au sujet de l'institution de « islammessage ». URL: http://francais.islammessage.com/Content_Details.aspx?id=34. Consulté le 23 juillet 2012.
- Des religieux contre le livre de Mouhammad Ahmad Lo. URL: https://www.senenews.com/actualites/des-guides-religieux-reagissent-a-louvrage-du-wahhabite-dr-ahmad-lo_216838.html. Consultés le 27 janvier 2018.
- Cheikh Baye Niasse sur Ahmad Lo. URL: https://www.facebook.com/oustazfatahsarr/posts/1976415832685438. Consultés le 27 janvier 2018.
- Serigne Fallou Dieng. URL: http://www.leral.net/Le-Cercle-des-soufis-contre-le-terrorisme-Aucune-association-de-malfaiteurs-en-relation-avec-une-entreprise-terroriste_a158085.html#. Consulté le 9 Novembre 2015.
- Imam Alioune Ndao sur « Les lois positives ». URL: https://www.youtube.com/watch?v=XA7u7OTlgZo (1re partie) Consulté le 12 novembre 2015.
- Imam Alioune Ndao sur « Les lois positives ». URL: https://www.youtube.com/watch?v=5NnM32s2Tdc (2e partie). Consultées le 11 novembre 2015.
- Imam Alioune Ndao sur « Les lois positives ». URL: https://www.youtube.com/watch?v=Y3G2ciBfzzI. (3e partie). Consultés le 11 novembre 2015.
- Soupçons de discours jihadistes. URL: http://www.seneweb.com/news/Societe/dr-mohamad-ahmed-lo-islamologue-laquo-je-ne-suis-pas-un-terroriste-raquo_n_72344.html. Consulté le 20 juillet 2012.
- Aliounne Badara Ndao quitte la JIR. URL: https://www.leral.net/Imam-Alioune-Badara-Ndao-J-ai-quitte-la-Jamaatou-Ibaadou-Rahman-depuis-1996_a225260.html. Consulté le 05 mai 2018.
- Témoignage de Dame Ndiaye de la LIPS. URL: https://www.youtube.com/watch?v=xl72OoJmAFE. Consulté le 02 novembre 2017.

- Arrestation de l'imam Alioune Badara Ndao. URL: http://www.rfi.fr/afrique/20160601-senegal-imam-justice-apologie-terrorisme-condamnation. Consulté le 07 octobre 2015.
- Peine de prison contre un imam. URL: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/05/12/senegal-cinq-ans-de-prison-requis-contre-un-imam-accuse-d-apologie-du-terrorisme_4917906_3212.html. Consulté le 15 mai 2016.
- Arrestation de l'imam Alioune Ndao. URL: https://www.dakarflash.com/L-Imam-Oustaz-Alioune-Ndao-de-Kaolack-arrete-pour-apologie-du-terrorisme_a3291.html. Consulté le 27 octobre 2015
- Les différentes arrestations d'imams pour terrorisme. URL: http://www.rfi.fr/afrique/20151107-senegal-arrestations-imams-radicaux-terrorisme. Consulté le 09 novembre 2015.
- Oumar Sall sur les djihadistes maliens. URL: http://www.seneweb.com/news/Afrique/imam-oumar-sall-de-la-mosquee-de-l-rsquo-ucad-en-desaccord-avec-les-islamistes-du-nord-mali_n_85885.html. Consulté le 23 janvier 2013.
- Propos du samedi 30 décembre 2017 de l'*amîr* actuel de la JIR, Abdoulaye Lam sur les terroristes. URL: http://seneweb.com/news/Societe/abdoulaye-lam-laquo-si-les-terroristes-v_n_234765.html. Consulté le samedi 30 décembre 2017
- Colloque du CAMIS, sur le terrorisme. URL: https://www.youtube.com/watch?v=Y5DAHti878k. Consulté le 24 mai 2015
- Le débat africain sur « Le modèle islamique africain est-il menacé ? ». URL: http://www.rfi.fr/emission/20180617-le-modele-islamique-africain-est-il-menace. Émission suivie en direct le 17 juin 2018.
- Des Sénégalais parmi les djihadistes. URL: http://www.seneweb.com/news/Afrique/des-senegalais-dans-les-rangs-des-combattants-islamistes-au-nord-mali_n_72547.html. Consulté le 22 juillet 2012.
- Reportage sur AQMI. URL: http://www.slate.fr/story/112945/senegal-terrorisme-aqmi. Consulté le 27 janvier 2016.
- « Envoyé spécial », France 2 (du 29 novembre 2012) sous le titre « ISLAM et CHARIA - Mali au nom de la charia ». URL: https://www.youtube.com/watch?v=ESgOwHev54w. Consulté le 7 décembre 2012.

- « Oussama Ben Laden, super star au Sénégal ». URL: http://www.panapress.com/Oussama-Ben-Laden,-super-star-au-Senegal--13-738948-17-lang1-index.html. Consulté le 12 juillet 2016.
- Manifestation « touche pas à mon prophète ». URL: http://www.enqueteplus.com/content/manifestations-contre-le-film-anti-islam-caricatures-%C2%ABtouche-pas-%C3%A0-mon-proph%C3%A8te%C2%BB. Consulté le 17 mars 2015.
- Manifestations contre Charlie Hebdo. URL: http://www.rfi.fr/afrique/20150125-senegal-millier-manifestants-contre-charlie-hebdo-dakar-caricatures-prophete-mahomet. Consulté le 17 mars 2015.
- « Tout est pardonné » et « Je suis Charlie ». URL: https://www.nouvelobs.com/charlie-hebdo/20150113.OBS9820/charlie-hebdo-que-va-t-on-trouver-dans-le-numero-des-survivants.html? Consulté en janvier 2015.
- Contre les caricatures de Mohamed. URL: http://www.seneweb.com/news/Religion/caricatures-du-prophete-vendredi-de-cole_n_145318.html. Consulté en janvier 2015.
- Au sujet de l'autodafé du coran. URL:http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2011/03/21/le-pasteur-integriste-americain-terry-jones-brule-un-exemplaire-du-coran_1496162_3222.html. Consulté le 29 novembre 2014.
- Au sujet du vote sur les minarets en Suisse. URL: http://www.rewmi.com/interdiction-de-la-construction-de-minarets-en-suisse-me-wade-vivement-indigne_a19965.html. Consulté le 29 novembre 2014.
- L'interdiction de construction de minarets en Suisse, vives réactions de tijanes de Kaolack. URL: https://www.pressafrik.com/Kaolack-Medina-Baye-marche-contre-l-interdiction-des-minarets-en-Suisse_a17402.html. Consulté le 29 novembre 2014.
- Ambassadeur de Palestine déçue. URL: http://www.seneweb.com/news/Societe/abdalrahim-alfarra-ambassadeur-de-la-palestine-a-dakar-laquo-je-suis-decu-par-le-silence-des-familles-religieuses-raquo_n_131352.html Publié le 25 juillet 2014
- Polémique sur la visite d'imams en Israël. URL: https://senego.com/visite-dimams-senegalais-en-israel-une-haute-trahison-envers-le-peuple-senegalais-et-la-

communaute-musulmane-selon-la-ligue-des-imams-et-predicateurs_201881.html. Consulté le 06 décembre 2014.

- Au sujet d'une lettre de soutien des imams à Israël. URL: http://www.seneplus.com/article/une-lettre-fait-etat-d%E2%80%99un-eventuel-soutien-des-imams-et-oulemas-du-senegal-au-peuple. Consulté le 28 novembre 2014.
- Interview de l'imam Diène. URL: https://www.leral.net/Audio-Imam-Oumar-Diene-J-ai-ete-piege-Je-n-ai-pas-ecrit-la-lettre-pour-soutenir-Israel_a119695.html. Consulté le 28 novembre 2014.
- Des imams sénégalais à Tel Aviv. URL: https://fr.timesofisrael.com/des-imams-senegalais-en-visite-en-israel/. Consulté le 28 novembre 2014.
- Par exemple, l'ambassade d'Israël invite pendant chaque ramadan des imams à venir partager un repas de rupture du jeûne dans ses locaux à Dakar. URL: http://embassies.gov.il/dakar/NewsAndEvents/calendar-of-events/Pages/ndogou-d%27imams-s%C3%A9n%C3%A9galais-%C3%A0-la-r%C3%A9sidence-de-l%27ambassadeur-d%27israel-au-S%C3%A9n%C3%A9gal.aspx. Consulté le 17 mars 2015.
- L'ambassadeur se fait remarquer par des dons de moutons aux nécessiteux à l'approche de la tabaski (aïd el-Kebîr). URL: http://www.senemedia.com/article-3439-cause-palestinienne-une-rencontre-pour-renforcer-la-position-du-sngal.html. Consulté le 17 mars 2015.
- Dons de moutons par l'ambassade d'Israël. URL: http://embassies.gov.il/dakar/NewsAndEvents/calendar-of-events/Pages/Dondemouton.aspx. Consulté le 17 mars 2015.
- Le Sénégal doit être régi par la *charia*. URL: http://www.seneweb.com/news/Societe/sidy-lamine-niass-veut-faire-du-senegal-_n_216656.html. Consultée le 19 mai 2017.
- L'AEEMS appelle à un rassemblement le vendredi 1e janvier 2009. URL: http://www.rewmi.com/senegal-palestine-soutien-des-centaines-de-personnes-manifestent-a-dakar-contre-les-bombardements-de-gaza_a14851.html. Consulté le 24 décembre 2016.

- Pour Gaza, une centaine de manifestants dans les rues à l'appel d'organisations islamiques (vendredi 4 juin 2010). URL: http://seneweb.com/news/Societe/manifestations-anti-isra-liennes-dakar-contre-le-raid-meurtrier-sur-la-flottille-humanitaire_n_32421.html. Consulté le 25 juillet 2014.
- Un millier de personnes dans les rues de Dakar à la suite du raid meurtrier israélien sur Gaza25 juillet 2014. URL: https://www.youtube.com/watch?v=aQCun1qRkhg Consulté le 28 juillet 2014.
- Résolution 7853e n° S/RES/2334 (2016) condamnant Israël. URL: http://undocs.org/fr/S/RES/2334(2016). Consultés 06 janvier 2017.
- Résolution onusienne. URL: https://www.un.org/press/fr/2016/cs12657.doc.htm. Consultés 06 janvier 2017.
- Sanctions israéliennes contre le Sénégal. URL: http://www.rfi.fr/afrique/20161229-israel-sanctions-senegal-vote-onu-colonisation. Consultés le 26 décembre 2017.
- La réponse du Sénégal aux sanctions. URL: http://www.rfi.fr/afrique/20161226-resolution-colonies-cisjordanie-le-senegal-assume-son-vote. Consultés le 26 décembre 2017.
- Des imams ne veulent d'ambassade d'Israël au Sénégal. URL: https://news.sen360.sn/actualite/l-039-anc-preconise-la-fermeture-definitive-de-l-039-ambassade-d-039-israa-l-au-senegal-647724.html. Consultés le 09 janvier 2017.
- Polémique Sidiki sur la Palestine. URL: https://www.igfm.sn/visite-en-israel-la-palestine-exige-des-excuses-a-sidiki-kaba/. Consulté le 29 mars 2018.
- Sidiki Kaba se justifie. URL: http://www.lesoleil.sn/2016-03-22-23-17-43/item/79318-sidiki-kaba-sur-son-voyage-a-jerusalem-ma-mission-ne-souffre-d-aucune-illegitimite.html. Consulté le 19 juin 2018.
- Soutien aux Palestiniens. URL: https://www.senenews.com/actualites/communique-de-presse/rassemblement-et-marche-de-soutien-a-la-palestine-a-dakar-ce-vendredi_86087.html. Consultés le 17 mars 2015.
- Marche pour les Palestiniens. URL: http://xalimasn.com/contre-les-bombardements-en-palestine-des-organisations-senegalaises-marchent-aujourdhui/. Consultés le 17 mars 2015.
- La question palestinienne. URL: http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=533. Consulté 24 décembre 2016.

- Le conseil de sécurité sur Israël. URL: https://news.un.org/fr/story/2016/12/349762-le-conseil-de-securite-exige-disrael-quil-cesse-ses-activites-de-peuplement. Consulté Le 24 décembre 2016.
- «La médecine prophétique » d'après Oumar Sall. URL: https://www.youtube.com/watch?v=wYAuM5fJBmk consultée le 25 février 2017.
- Conférence d'Oumar Sall à Bittenty (région de Fatick), sur l'interdiction par l'islam de porter des amulettes. URL: https://www.youtube.com/watch?v=bsrOsj4iYMw : consultée le 24 février 2017.
- Rafihi Mbacké sur le magal. URL: https://www.youtube.com/watch?v=_3SxQqFOkSc. Consultée le 26 mai 2014.
- Avertissement pour les Mourides contre toute tentation d'associer Ahmadou Bamba et Allah. URL: https://www.youtube.com/watch?v=MLcgJhJcYoo : vidéo ajoutée le 3 avril 2017.
- CMD, liste des contacts téléphoniques des imams et mosquées où prier dans la région de Dakar. URL: https://www.facebook.com/Cmdislam/. Consulté le 10 septembre 2016.
- La CONACOC au palais présidentiel. URL: http://www.presidence.sn/actualites/entretien-avec-la-commission-nationale-de-concertation-sur-le-croissant-lunaire_707. Consulté le 19 Avril 2017.
- Abou Oussama Diallo, pour une démolition des mausolées. URL: https://www.facebook.com/abououssama.diallo?fref=ufi. Consulté le 26 mai 2014.
- Arrestation d'Abou Oussama Diallo le 24 juin 2014. URL: http://www.rewmi.com/extremisme-religieux-facebook-agent-impots-arrete-saint-louis.html. Consultés le 24 juin 2014.
- Arrestation d'Abou Oussama Diallo le 24 juin 2014. URL: http://www.igfm.sn/extremisme-religieux-sur-facebook/. Consultés le 24 juin 2014.
- « Histoire de la ‘‘mosquée-cimetière'' de Béténty ». URL: https://www.youtube.com/watch?v=fZnI4-Pj2fw. Consultée le 10 Mars 2016.
- Affrontements ibadou-tijanes en Haute-Casamance. URL: http://www.enqueteplus.com/content/velingara-affrontements-entre-communautes-tidiane-et-ibadou-l%E2%80%99islam-meurtri-%C3%A0-sinthiang-saby. Consulté le 7 octobre 2016.

- Présentation de la JIR. URL: http://www.jironline.org/education/culture. Consulté le 6 octobre 2016.
- Présentation de l'association al-Fallah. URL: http://www.alfalah-sn.org/spip/IMG/pdf_Presentation_AL_FALAH.pdf. Consulté le 6 octobre 2016.
- MaDE, ONG islamique basée en Île-de-France finance des projets islamiques. URL: https://www.made-ngabou.com/about_us. Consulté le 6 octobre 2016.
- Fermeture d'une mosquée à Touba. URL: http://www.pressafrik.com/Discours-pro-salafistes-et-anti-mouride-les-populations-ferment-une-mosquee-a-Touba_a143143.html. Consultée le 27 mai 2016.
- Fermeture d'une mosquée à Touba. URL: http://www.dakaractu.com/TOUBA-Une-mosquee-fermee-par-les-populations-pour-discours-pro-salafiste-et-anti-mouride-video_a101071.html. Consultés le 22 mai 2016.
- Au sujet de la mosquée fermée. URL: https://www.youtube.com/watch?v=EtpHS6kTasA. Consultée le 27 mai 2016.
- Image d'un combattant assimilé à un soldat de Daech avec un lance-roquette. URL: https://www.youtube.com/watch?v=XXKdJBZi_TU. Consultés le 21 mai 2016.
- Rap chrétien, images de chevaliers armés de boucliers pour combattre Satan. URL: https://www.youtube.com/watch?v=8OsSF3POZGc. Consultés le 21 mai 2016.
- Chaîne YouTube de l'imam Oumar S. « Sall TV » suivie par plus de dix milles abonnés. URL: https://www.youtube.com/channel/UC6jx-ZZZXCf6aMJeHLd3FmA. Consulté le 19 février 2017.
- Site internet spécialement réservé au *tajwîd* et *anachîd*. URL: http://www.assajda.com/fr/. Consulté le 19 février 2017.
- Écouter le coran. URL: http://www.oumarsall-th.com/index.php/fr/ecouter-le-coran. Consulté le 21 mai 2016.
- Liste des artistes et leurs biographies. URL: http://fr.assabile.com/maher-al-mueaqly-33/maher-al-mueaqly.htm. Consultés le 21 mai 2016.
- « Heurts des épées » de Yasser Abu Ammar intitulé *Salil sawarim*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=IcjWJ9t2Yag consulté le 21 mai 2016.
- L'imam Oumar S au sujet du festival « Ya Salam » de Youssou Ndour. URL: https://www.youtube.com/watch?v=V9mHo5HI39I. Vidéo consultée le 21mai 2016.

- Rencontres interreligieuses, Saïda Binta Thiam avec la chorale de la paroisse Sainte Thérèse de Grand-Dakar. URL: https://www.youtube.com/watch?v=IyFXYz1EW5A. Consulté le 21 mai 2016.
- Mise au point de l'Union du clergé sénégalais sur le sujet du voile islamique à l'école confessionnelle. URL: https://www.youtube.com/watch?v=RDbxF7tEsLo. Consulté le 20 septembre 2016.
- Des voiles dans l'école privée catholique. URL: http://www.slateafrique.com/614709/senegal-le-port-du-voile-dans-les-ecoles-privees-catholiques-menace-la-paix-sociale. Consulté le 23 septembre 2015.
- Au sujet du voile islamique à l'école catholique. URL: http://urbi-orbi-africa.la-croix.com/afrique/senegal-linterdiction-voile-colleges-catholiques-polemique/. Consulté le 20 septembre 2016.
- Défilé de mode islamique organisé à Dakar pour montrer la compatibilité entre voile et modernité. URL: https://www.facebook.com/Petaw-Events-307834515908101/ consulté le 17 novembre 2015.
- Page du Sénégal du *world hijab day Sénégal* : URL. https://www.facebook.com/worldhijabdaysenegal/. Consultés le 17 novembre 2015.
- Une interview de la journaliste ibadou Hourey Thiam Houreye, ancienne membre de l'AEEMS. URL: http://www.leral.net/Houreye-Thiam-Le-voile-n-est-ni-une-mode-ni-un-style-vestimentaire-mais-un-style-de-vie_a141797.html. Consultés le 17 novembre 2015.
- Distribution de voiles. URL: https://www.facebook.com/mourr.say.thieur/ consultée le 14 juin 2016.
- L'islam au féminin, Interview d'une prêcheuse. URL: http://www.seneweb.com/news/People/sokhna-fatou-bintou-diop-animatrice-reli_n_131217.html consulté le 17 novembre 2015.
- Zeynab Fall, directrice d'un internat islamique. URL: https://www.youtube.com/watch?v=2YyphkOBHb4. Consultée le 17 novembre 2015.
- Houreye Thiam sur le rejet de sa demande visa. URL: http://www.leral.net/Houreye-Thiam-journaliste-a-la-RTS-L-ambassade-de-France-refuse-le-visa-aux-voilees_a19442.html consulté le 17 novembre 2015.
- Oustaz Alioune Sall sur la présence des *Djinns*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=pH6dCx8Bdx0. Consulté le 17 novembre 2015

- « Que dit le coran à propos du voile et la burqa ? ». URL: https://www.youtube.com/watch?v=TJwdztkcs6E. Émission écoutée le 27 novembre 2015.
- Le président de la République, Macky Sall se dit prêt à interdire la burqa. URL: http://www.rfi.fr/afrique/20151128-senegal-voile-integral-femmes-macky-sall. Article lu le 27 novembre 2015.
- Le prophète Mohamed est au Sénégal. URL: http://www.igfm.sn/mon-mahdi-a-moi-baye-mandione-laye-comedien-scenariste-le-prophete-mouhamed-nest-plus-a-la-mecque-il-est-a-yoff/ consulté le 20 mai 2015.
- Polémique mariage temporaire. URL: https://www.youtube.com/watch?v=nUB3WNzZPac. Consultés le 15 mars 2016.
- Mariage temporaire en débat. URL: https://www.dailymotion.com/video/xaty52_le-mariage-temporaire-fin_news. Consultés le 15 mars 2016.
- Mosquée de l'UCAD saccagée par des étudiants mourides. URL: http://www.thiesvision.com/Affrontements-entre-Ibadou-et-mourides-a-la-mosquee-de-l-Ucad-Un-pamphlet-a-l-origine-de-la-discorde_a3497.html. Consulté le 2 février 2012.
- Le « réveil islamique soufi ». URL: http://www.seneweb.com/news/Societe/serigne-moustapha-sy-ldquo-on-tente-de-nous-eliminer-rdquo_n_170775.html consulté le 12 avril 2015.
- Incidents entre les ibadou et les partisans des confréries soufi au sujet des célébrations du *gamou*. URL: https://www.dakaractu.com/COLOBANE-L-Imam-de-la-mosquee-de-Al-Falah-critique-le-Gamou-et-se-fait-lyncher_a123015.html. Consulté le 09 décembre 2016.
- Mouhammad Ahmad Lo : « Le message de l'islam ». URL: https://www.youtube.com/watch?v=31VlzNZCOZs. Consulté le 15 mai 2016.
- Mouhammad Ahmad Lo : Historique du projet la Faculté Africaine des Études Islamiques créée en 2001. URL: https://www.youtube.com/watch?v=31VlzNZCOZs. Consulté le 15 mai 2016.

Liste des entretiens retenus

Adama D. (28 ans, veuve). Tarîqa tijane, sans marabout. Ne lit pas l'arabe, ni le français (non voilée).
Entretien à Kolda, en langue peul
23 février 2014 de 11h à 17
24 Février 2014 de 14h à 18h

Fatou S. (23 ans, mariée à M. Diatta). Lit et parle arabe et le français, ibadou, membre du MEEJIR (voilée avec hijab)
Entretien à Kolda, en wolof et en français
24 février 2014 de 13h à 19h

Mamadou M. (à peine la 40aine, marié, 1 enfant). Maitre coranique, parle et écrit l'arabe. Ne parle ni n'écrit le français
Entretien à Kolda, en langue peul
25 février 2014 de 16h à 23h

Oustaz Faye, 39 ans, enseignant en langue arabe, se dit ibadou et salafi
Entretien à Kolda, à domicile
25 février 2014 de 20 à 23h

Maimouna D. (17 ans, voilée), lycéenne, aux cours gratuits d'arabe de oustaz Faye
Entretien à Kolda, en peul et français
20 février 2014 de15h à 16 dans leur salle de classe des cours d'arabe gratuits
25 février 2014 de10h à13h à domicile

Ahmad S. (35 ans, salafi). Imam mosquée ibadou Sicap Baobab (Dakar)
Entretien à la mosquée à Dakar, en wolof et français
10 mars 2014 de 17h10 à 18h47

M. Seydi (27 ans, ibadou), prof. Maths-SVT, stage de formation à FASTEF (se dit ibadou)
Entretien à Dakar, en français (lit et parle arabe)
11 mars 2014 de 17h à 20h

Nabou D., (22 ans, tijane voilée, n'aime pas être désignée ibadou), prof. HG en stage
Entretien FASTEF (avec ses deux amies Estelle C., 23 ans catho et Amina F., 22 ans tijane)
12 mars 2014 de 11h-12h et 16h-18h

Groupe de Taalibe mourides en formation à la FASTEF (Dakar)
Entretien en wolof et français
Cheikh F. (de Diourbel, 25ans), prof. d'anglais, lit l'arabe et le français
Ahmadou Bamba D., de Mbacké, 27 ans, prof. De PC, ne lit pas l'arabe
Malick C., 26 ans, de Thiès, prof. Maths, lit l'arabe
12 mars de 13h à 15h30

Thierno Tano D., 53 ans, tijane, imam à Grand-Dakar (on devait se revoir mais plus répondu)
Entretien en peul à Grand-Dakar à côté de la mosquée
11 mars 2014 de 14h30 à 17h15

M. Diop (36ans, tijane, instituteur) et Mme Sall (41ans, tijane, institutrice). Lisent l'arabe
Entretien Cité Fadia à l'école Franco-Arabe (en français et wolof)
21 Mars 2014 de 12h à 13h30

Mactar F., 23 ans, étudiant en médecine, *taalibe* mouride, lit l'arabe
Entretien en français au campus de l'UCAD
18 mars 2014 de 14h à 17h

Assane Mb., 26 ans, étudiant, président DETBN et Ch. Diouf, 24 ans, membre du *dahira*
Entretien au Pavillon A, UCAD, en français et wolof
19 mars 2014 de 11h à 17h

***Oustaz* Oumar S., (40aine), imam de la mosquée de l'UCAD**
Entretien en wolof dans la mosquée
20 mars 2014 de 10h à 13h et 17h20 à 19h

Ousmane D. (34 ans, AEMES) et Doudou Di. (31 ans, vice-président du RIS-al Wahda)
Entretien en wolof et français au siège de l'AEMES Fann Hoc
23 mars 2014 de 17h à 21h

Étudiants tijanes et mouride
Entretiens en wolof et peul au Pavillon A à l'UCAD
Mohamadou B., 22 ans, étudiant, de Médina Gounass, taalibe de cheikh Ahmad Tijane Ba
Serigne Saliou Th., 23 ans, étudiant, de Kaolack, *taalibe* mouride
Bassirou K., 24 ans, étudiant, de Médina Gounass, taalibe de cheikh Ahmad Tijane Ba
24 mars 2014 de 11h à 18h

Ahmad D., 37 ans, imam Cité Fadia (tijane, ibadouisé)
Entretien en wolof
03 avril 2014 de 14h à 19h

Désiré M., 28 ans, élève-prof en anglais, SG de l'Association des Normaliens Catholiques
Entretien en français à la FASTEF
10 avril 2014 de 15h à 17h

Diogob Nd., 22 ans, étudiante en ingénierie financière, ibadou (parle et écrit l'arabe)
Entretien à l'Institut Africain de Management à Dakar
12 avril 2014 de 12h à 14h

Moctar K., (40aine), diplômé en littérature arabe et en sciences politiques au Soudan, président du RIS al-Wahda, membre al-Fallah
Entretien en wolof et français à l'école Al Falla de Colobane
12 avril 2014 de 14h à 18h

Patrick S., président de l'ANoC, (de Casamance), H. D. D. (de Ziguinchor), membre ANoC et Antoine S. de Fissel Mbadane
Entretiens à la Médina chez les frères de Saint-Joseph
12 avril 2014 de 17h à 19h
Moussa D., Directeur des opérations (organisation) et des affaires administratives JIR et Abdoulaye L., 1er vice-amîr chargé de l'information de la JIR
Entretien en wolof, à Rufisque chez Moussa D.
14 avril 2014 de 13h à 18h45

Ousseynou W., 34ans, peul, chiite, disciple de Cherif Aidara (parle et l'arabe et le français)
Entretien au centre Mozdahir international
20 04 204 de 13h à 18h

Talla Mb. (50aine), inspecteur éducation nationale en langue arabe, formateur à la FASTEF, membre du bureau national de la JIR
Entretien en wolof et français à l'école de la JIR, Bilal, à Thiès
18 avril 2014 de 15h à 18h

Mariama B, 21 ans, lycéenne, voilée avec une *burqa*
Entretien à l'école franco-arabe (AEDEC), en français et wolof
26 avril 2014 de 12h10 à 14h15

M. Diakhaté, 26ans, enseignant du public (à Ngabou vers Diourbel), lit l'arabe (pas oral)
Entretien en wolof à Mbacké près de Touba
20 avril 2014 de 10h à 12h

***Oustaz* Gallokho, 31 ans, imam mosquée ibadou de Mbacké, se dit soninké marié à une wolof, se dit ibadou mais pas de la JIR (proche de al-Fallah)**
Entretien en wolof dans la mosquée
20 avril 2014 de 14h à 19h

Daba F., 47 ans, se dit *taalibe* mouride et M. Ba se dit peul, tijane (Riveraine mosquée dite saoudienne). Ne lisent pas l'arabe
Entretien au Quartier Ndayane Demba Wélé de Diourbel
21 avril 2014 de 13h à 19h

M. Lèye, 39 ans, se dit qadir, quelques notions en arabe
Entretien au quartier Thierno Kandji de Diourbel
21 avril 2014, 11h à 12h

***Oustaz* Demba Nd. (38ans), se dit ancien tijane devenu ibadou. Formé à l'école de la JIR**
Entretien à Tivaoune, école franco-arabe
22 avril 2014 de 11h à 15h

Papa A. S., imam ratib de la Zawiya Babacar Sy, Mouhamadou Moustapha D., maitre coranique, Babacar D., maitre coranique
Entretien au parvis de la grande mosquée de Tivaoune
23 avril 2014 de 09h à 13h40

Dabakh S., 37ans, éleveur et marchand de chèvres, se dit vrai tijane
Entretien au marché de Tivaoune
23 avril 2014 de 14h à 15h

Aboubacar D., 26 ans, de Dakar, étudiant et ibadou depuis le collège
Entretien en wolof et français à Dakar
27 février 2014 de 10h à 11h
Mafoudji S., 26 ans, étudiant, de Keur Massar. Dit être ibadou en 2008, parle et lit l'arabe
Entretien à Keur Massar
28 avril 2014 de 11h à 12h35

Maty D., 27 ans, étudiante, de Keur Massar, est ibadou depuis 2008 en classe 2nde, parle couramment et lit l'arabe
Entretien en wolof
29 avril 2014 de 20h à 22h

Annexes

RÉPUBLIQUE DU SENEGAL

MINISTERE DE L'INTERIEUR

Direction de L'ADMINISTRATION GENERALE ET TERRITORIALE

DAKAR ,le 5 février 1979

Le Ministre d'Etat chargé de l'Intérieur

à

Monsieur le Président de l'association dénommée:Jama Atou Ibadour Rahmane"-quarti Diamagueune ,parcelle C.Lot N°:47 à

THIES-

S/C de Monsieur le Gouverneur de la Région de

T H I E S -

Monsieur le Président,

Je vous adresse ci-joint le récépissé N°3.470/M.INT-D.A.C.A.T du 30 Janvier 1979,constatant le dépôt des statuts de l'association denommée :

" JAMA ATOU IBADOUR RAHMANE "

Veuilles croire ,Monsieur le Président,à l'assurance de sa considération distinguée.

Jean COLLIN.

POLICE NATIONALE Le COMMISSAIRE de POLICE Commissaire de 1re classe

Copie certifiée conforme à l'original présenté le 3 - DEC. 1979

Le Commissaire Principal

BISIMIL LAHIR RAHMAN IR RAHIMI

UNION CULTURELLE MUSULMANE
SECTION DU BAYOL
B.P 280 T H I E S

Thiès , le 2 Août 197

A Monsieur le Président National
de l'Union Culturelle Musulmane
à - D A K A R -

Monsieur,

Notre profonde aspiration est d'être de fidèles serviteurs d'Allah à l'exemple du prophète Mouhammad (pa et salut soient sur lui).- C'est dans cet esprit que nous avons toujours oeuvré au sein de l'U.C.M., avec la ferme conviction que les institutions du mouvement seraient strictement appliquées-

L'attitude du président national, plutôt favora ble à la violation des textes régissant l'U.C.M. nous ob ge avec regret à rendre notre démission de l'Union Cultu relle Musulmane.

Vous trouverez ci-joint l'ensemble des raisons ayant motivé notre décision-

Les biens et documents à notre disposition serc remis à une délégation que vous voudrez bien nous envoy pour inventaire-

Nous vous souhaitons de regagner rapidement, a vant qu'il ne soit trop tard, le droit chemin que vous vez quitté depuis bien longtemps./-

L'Assemblée Générale

Ampliations:
--Bureau National 1
--COACIT 1
--Sections U.C.M. 1
--Préfecture 1

[illegible] du Sénégal

[illegible] L'INTERIEUR

DIRECTION DES AFFAIRES GENERALES
ET DE L'ADMINISTRATION TERRITORIALE

N° 3.479 /MINT/DAGAT

RECEPISSE DE DECLARATION D'ASSOCIATION

AS/AS

Le ministre de l'Intérieur délivre aux personnes ci-après dénommées, récépissé de déclaration pour l'association définie comme suit, régie par:

La loi n°66-70 du 13 Juillet 1966 portant code des obligations civiles et commerciales, modifiée par la loi n°68-08 du 26 mars 1968, le decret n°76-040 du 16 janvier 1976(1).

TITRE DE L'ASSOCIATION :

"JAMA ATOU IBADOUR RAHMANE"

OBJET:

-Eduquer dans l'islam en le transmettant dans sa pureté et son intégrité à l'humanité en général et aux sénégalais en particulier;-Unir tous les Musulmans autour des principes de l'islam, - Renforcer leur attachement à l'islam par la conviction et la pratique;-Renouveler la confiance des hommes en l'islam,seul moyen de salut;- Viser un rapprochement entre les différentes écoles juridiques,les sectes religieuses,et prêcher la tolérance;-Instaurer une véritable société islamique.

SIEGE SOCIAL

-Quartier Diamaguène - parcelle C.Lot n°147 à THIES-

COMPOSITION DU BUREAU

Actuellement chargé de l'administration et la direction de l'association:

M. Alioune DIOUF	PRESIDENT
Malick DIAYE	1er VICE-PRESIDENT
Habib SALL	2ème VICE-PRESIDENT
Mouhamadou KAMARA	SECRETAIRE GENERAL
Sidy KHALY LO	SECRETAIRE GENERAL ADJOINT
Abdoulaye THOMAS	SECRETAIRE ADMINISTRATIF
Serigne BABOU	Secret.ADMINIST.ADJOINT
Momar NIANG	TRESORIER GENERAL
El Hadji Dioudia DIAW	TRESORIER GEN. ADJOINT

.../...

(1) Ce décret est à rayer au cas où il ne s'agirait pas d'une association sportive.

BISMIL LAHIR RAHMANIR RAHIMI

Union culturelle Musulmane

SECTION DU CAYOR

B.P 280 THIES

Extrait du procès-verbal de l'assemblée générale extraordinaire du Dimanche 2 Octobre 1977 à Diamaguene Thiès.

U.C.M. Raisons d'une démission .

Créée en Octobre 1953, l'union culturelle musulmane avait pour but de s'instruire et d'instruire, afin d'aider les musulmans de l'ex A.O.F. à une prise de conscience religieuse. Au lendemain des indépendances cet objectif se localisa. (voir statuts).

L'Union, plongée pendant près de dix ans dans une léthargie quasi générale, a tenu à Thiès le 15 Septembre 1974 son congrès dit de renouveau.
Depuis cette date, causeries et conférences se succèdent à travers le pays.

A Thiès, - l'édification d'une école de trois classes et un bureau,

- des cours de perfectionnement gratuits dispensés à des élèves originaires de toutes les régions du Sénégal
- les résultats obtenus aux différents examens (C.E.P. arabe, Brevet arabe, entrée collège franco-arabe),
- des étudiants aidés financièrement à aller aux pays arabes pour suivre leurs études,
- des missionnaires prélevés parmi les membres de la section pour animer, sur l'ordre du Bureau National, des des sections nouvellement constituées,
- l'organisation de colonies de vacances islamiques, toutes ces activités et bien d'autres ont valu à la section du Cayor le sacre de " Section pilote" de l'U.C.M.

Néanmoins, la ferme volonté des membres de cette Section à l'application stricte des statuts, règlement et orientation du mouvement, a fait surgir des divergences entre eux et le président national qui, à la tête d'un groupe de quatre, viole systématiquement les institutions de l'association par;

1°) - le blocage total du rapport d'orientation adopté au conseil national de Saint-Louis du 19 - 7 - 1975;

2°) - la tentative d'inféoder le mouvement à des personnalités politiques et à une secte religieuse;

3°) - le blocage des instances(conseil national, congrès);

4°) - la création de plusieurs sections en dehors des huit prévues par les statuts art. B et notamment mise sur pied de sections parallèles à Thiès, Saint-Louis et Kaolack;

5°) - une campagne diffamatoire contre la Section du Cayor;

6°) - la substitution au bureau national du comité national préparatoire du cinquantenaire;

7°) - le remplacement de la Section du Cayor par un comité régional préparatoire.

En plus de toutes ces violations, la position instable du du président national, caractérisée par des ordres contradictoires(70è anniversaire) et son obetination à appliquer sur nous des mesures injustes constituent des raisons suffisantes pour la Section du Cayor de rendre sa démission de l'Union Culturelle Musulmane./-

L'Assemblée Générale,

Table des illustrations

Tableau 1 : Ibadou du Coran 79

Figure 1 : École de la JIR (à Thiès). Parrain, Omar Tall (de la Tijaniyya) 111
Figure 2 : prier à la façon du Prophète et de ses Compagnons 163
Figure 3: Interdiction de prier devant ou dans un mausolée 205
Figure 4: La CONACOC reçue par le Président de la République Macky Sall © Présidence du Sénégal 211
Figure 5: Liste des lieux où les ibadou célèbrent l'*aïd* 213
Figure 6: Mosquée de Pikine Ibn Abdallah Moubarak (ville de Pikine) 217
Figure 7: Simplification rhétorique du monde © Idrissa Mané 245
Figure 8: Interprétation du conflit et implications ©Idrissa Mané 254
Figure 9 Lettre avec signature du secrétaire général de l'AIOS à l'ambassadeur d'Israël 257
Figure 10: Président israélien Rivlin et imams sénégalais en Israël ©MarkNeyman/GPO/FLASH90 259
Figure 11 : Intervenants au colloque « Islam face au terrorisme ». ©xamsadine.net 280
Figure 12: Présence au colloque "Islam face au terrorisme". ©xamsadine.net 280
Figure 13: Affiche du collectif. © DakarctuTV 313
Figure 14: Monument de la Renaissance Africaine. ©Stocklib/Dereje Belachew. 319
Figure 15:Affiche des REHFRAM 2018. © https://www.hiram.be/blog/2017/12/23/les-rehfram-2018/ 324

Table des matières

Dédicace 2
Remerciements 3
Résumé 4
Sommaire 5
Glossaire 7
Abréviations et acronymes 9
Avant-propos 11
Introduction générale 14
1. De l'islamisation au réformisme ibadou 16
1.1. Des débuts timides de l'islamisation 17
1.2. Le système maraboutique, un pilier de l'islamisation 20
1.3. Un soufisme porteur de dissidences 24
1.4. Du rapport au politique à l'anti-soufisme 27
2. Réforme de l'islam : continuité et rupture 30
2.1. Réformer l'islam dans l'histoire ouest-africaine 30
2.2. Les précurseurs du réformisme ibadou 32
2.3. Profils d'acteurs et cadres du travail islamique ibadou 36
2.4. De la réforme ibadou au réformisme soufi 38
Première partie Du terrain aux pratiques méthodologiques 43
3. Aux origines de cette recherche 44
3.1. Quand on rencontre son sujet 44
3.2. Un champ de recherche et des interrogations 47
3.3. De la formulation du sujet aux ajustements 48
3.4. Perspective ethno-anthropologique 49
4. Terrain et méthode de recherche 51
4.1. Le terrain, un rite de passage ethnologique 51
4.2. Statut du terrain : l'exemple du terrain Ibadou 54
4.3. De la subjectivité en question 55

4.4. La démarche 57
5. L'enquête en pratique 58
5.1. Problèmes de la présence du chercheur sur le terrain 58
5.2. Sensibilité et distanciation 61
5.3. Faire la prière : quel intérêt ethnographique ? 64
5.4. Quand l'ethnologue est pris pour témoin 65
5.5. La déambulation comme pratique du terrain 67
6. Outils, matériaux et modèle d'analyse 68
6.1. Outils, méthode de collecte et typologie des données 68
6.2. Les documents comme témoins de la vérité 71
6.3. Traitement du matériau et modèle d'analyse théorique 73
Deuxième partie L'identité des ibadou : du texte au terrain 76
7. Les ibadou du texte coranique 77
7.1. Les ibadou dans le texte coranique 77
7.2. Place du texte sur les ibadou dans le corpus coranique 80
7.3. Lectures sénégalaises des versets 81
7.4. Esclaves ou serviteurs d'Allah 87
8. Les ibadou du terrain 90
8.1. Invention de l'ethnonyme ibadou au Sénégal 91
8.2. Les signes extérieurs de la distinction 93
8.3. La distinction par les pratiques islamiques 96
8.4. Les ibadou n'ont pas de marabouts 98
8.5. Compenser l'absence de marabout (guide) 101
8.6. Ancestralité et antériorité chez les ibadou 103
8.7. L'islam ibadou, entre arabité et africanité 106
8.8. Des parrains soufi chez les ibadou 110
9. Essai d'analyse du paraître ibadou au féminin 116

9.1. Le voile en contexte sénégalais 117
9.2. Le voile, un signe de conversion dans l'islam 119
9.3. Le voile comme protection de la personne 122
9.4. Le voile comme signe de la femme parfaite 125
9.5. Le voile dans les stratégies matrimoniales 128
9.6. Le voile, entre distinction et indifférenciation 129
9.7. Du voile à l'engagement islamique 132
9.8. Le voile dans les tensions religieuses 136
10. Lecture du paraitre ibadou au masculin 139
10.1. Le « vêtement du prophète » 139
10.2. La pilosité faciale de l'ibadou 142
10.3. La tache noire sur le front ou *tabaâ* 145
Troisième partie L'islam ibadou, caractéristiques et expressions 149
11. L'islam ibadou : représentations et expressions 150
11.1. Vers une vision binaire de l'islam au Sénégal 151
11.2. Islam ibadou et réforme de la relation à Allah 154
11.3. Comment s'adresser à Allah chez les ibadou ? 155
11.4. Posture du corps : la *qabd* dans la prière ibadou 158
11.5. Disposition des fidèles et postures du corps en prière 161
11.6. Au sujet des « longues prières » ibadou 164
11.7. Pratiques du *dikhr* du point de vue ibadou 166
11.8. Comment chanter Allah ? 171
12. Musique et islam ibadou 173
12.1. La musique dans le contexte islamique sénégalais 173
12.2. Rapport des Ibadou à la musique 175
12.3. *Tajwîd* et *anachîd* dans la prédication salafisante 178
12.4. Lutter ou contenir les émotions 181

13. La mosquée ibadou 185
13.1. La mosquée : identité et repère spatial 186
13.2. Mosquées ibadou et villes saintes des confréries soufi 188
13.3. Place de la mosquée dans la *da'wa* ibadou au Sénégal 194
13.4. Conception ibadou de la mosquée 196
13.5. Figures de l'imam et du *ma'moun* chez les ibadou 198
13.6. Le rejet du mausolée 201
13.7. Réforme des horaires de prière et des jours de fêtes 206
13.8. Présence féminine dans la mosquée ibadou 214
13.9. Réponses des soufi aux critiques des Ibadou 218
14. Les djinns, la maladie et la mort 220
14.1. De la prévention à la protection 220
14.2. Maladies et guérison 222
14.3. Rapport à la mort 226
14.4. De l'interdiction de pleurer le mort 231
14.5. Pratiques festives : entre réformes et purification 235
Quatrième partie Situation internationale, sensibilité ibadou et mobilisations islamiques 240
15. Échos du monde et militantisme islamique 241
15.1. La sensibilité ibadou à l'actualité médiatique 241
15.2. Sensibilité militante au conflit israélo-palestinien 249
15.3. Une sensibilité militante sélective 261
15.4. Échos du monde, médias et diffusion des idées salafisantes 266
16. Problématique du terrorisme dans le débat sur l'islam au Sénégal 273
16.1. L'actualité du terrorisme : du déni aux accusations 274
16.2. Réponses ibadou aux accusations de terrorisme 278
16.3. Le soufisme en rempart contre l'extrémisme 285
16.4. La dé-islamisation des jihadistes et ses conséquences 295

17. Ibadou et actualités de l'homosexualité et de la franc-maçonnerie 301
17.1. La « dé-sénégalisation » de l'homosexualité 302
17.2. L'activisme ibadou anti-homosexualité 305
17.3. Franc-maçonnerie : agitation ibadou et réserve des califes soufi 312
17.4. Des dénonciations de la franc-maçonnerie aux menaces de jihad 315
Conclusion 329
Bibliographie 337
Webographie 354
Liste des entretiens retenus 372
Annexes 376
Table des illustrations 381
Table des matières 382