

Cheikh Anta Babou, Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913

Athens, Ohio University Press, coll. « New African Histories Series »,
2007, 294 p.

El Hadji Samba Amadou Diallo



Édition électronique

URL : <http://assr.revues.org/18503>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008
Pagination : 163-274
ISBN : 978-2-7132-2192-7
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

El Hadji Samba Amadou Diallo, « Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 144 | octobre-décembre 2008, document 144-2, mis en ligne le 04 février 2009, consulté le 02 octobre 2016. URL : <http://assr.revues.org/18503>

Ce document a été généré automatiquement le 2 octobre 2016.

Cheikh Anta Babou, Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913

Athens, Ohio University Press, coll. « New African Histories Series », 2007, 294 p.

El Hadji Samba Amadou Diallo

- 1 Le livre de Babou s'articule autour de sept chapitres dont deux déjà publiés dans le *Journal of Religion in Africa* (chap. 4, 2003) et dans le *Journal of African History* (chap. 7, 2005). La confrérie des Mourides a été fondée au Sénégal en 1884 par Ahmadou Bamba Mbakke (1853-1927), la figure la plus influente de l'histoire sénégalaise contemporaine. Sa confrérie est, selon l'auteur, la plus étudiée de l'islam en Afrique au sud du Sahara. Cependant, on ne trouve pas beaucoup d'écrits sur sa vie, ses écrits et sa personnalité religieuse. Pourtant, Vincent Monteil et Donald Cruise O'Brien avaient invité les historiens à combler ce vide : Babou semble avant tout répondre à cet appel à faire connaître le saint homme à la communauté scientifique.
- 2 Dès les premières lignes de l'introduction, il s'attaque à Paul Marty qui, dans ses *Études sur l'islam au Sénégal* (1917), prédisait la « désintégration » de la *Muridiyya* après la mort du fondateur ; elle compte à peu près quatre millions d'adeptes. La deuxième remarque est relative à la composition sociale de la *Muridiyya* qui, selon Marty, attirait en son cœur plus d'esclaves, de guerriers et de musulmans superficiels. La dernière et la plus importante critique concerne l'explication de la recomposition de la *Muridiyya* par la destructuration de la société traditionnelle wolof, suivie des bouleversements sociaux précipités par la colonisation française, comme a eu à le soutenir Cruise O'Brien. Pour ce politologue, le développement de la confrérie est lié à l'islam de cour et des marabouts guerriers, plutôt qu'au propre montage de Bamba. Babou passe également au crible les idées de Jean Copans de la reproduction de la confrérie par la fonction économique de

l'exploitation arachidière. L'auteur montre que les premiers disciples ne cultivaient pas d'arachides dans la *daara tarbiyya* (école de travail) fondée par Bamba. Le nombre grandissant de disciples dans la *daara* a apporté la culture de l'arachide qui n'a pris de l'essor qu'après 1907 avec l'établissement de la ligne de chemin de fer Diourbel-Bamako. Donc, le développement de la *Muridiyya* est le résultat du dynamisme interne de l'islam sénégalais de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les premiers convertis furent aussi des *doomi sokhna* (homme issus de familles nobles) et des enseignants de la hiérarchie cléricale des royaumes du Bawol, du Kajoor et du Jolof. L'aspect culturel par l'éducation des masses prime chez l'auteur, tout en n'écartant pas les ressorts économiques et politiques de l'expansion de la confrérie. Ainsi propose-t-il une vision de la confrérie de l'intérieur, *i.e.* celle des mourides par eux-mêmes [tradition orale et textes hagiographiques riches en *wolofal* (arabe en graphie arabe)], le tout sans le point de vue des archives constituées par les Français suivant Triaud, et qui serviront de savoir-ressources pour la politique musulmane en Afrique occidentale française. En bref, Babou répond à cette question : comment les mourides conçoivent-ils leur confrérie ?

- 3 S'agissant des sources académiques, l'auteur revient sommairement sur le débat en cours entre D. Robinson et J. Searing, sur l'utilisation des archives chez les historiens africanistes. Pour Babou, le problème n'est pas tant dans la validité scientifique et l'utilité des données orales ou écrites, mais plutôt dans la méthodologie appropriée avec laquelle on approche ces sources (2007 : p. 18). Il procède alors à la reconstruction des différentes versions théoriques, pour établir une histoire conforme à la *Muridiyya*. Tout d'abord, il expose les concepts soufis : *khalwa*, *karama*, *tariqa*, *dhikr*, *silsila*, *taifa*, *khanqah*, marabouts déjà connus des spécialistes du soufisme tel que James Trimmingham à qui il se réfère sur ce thème. Seulement pour celui de *baraka* (bénédiction ou grâce divine), il lui attribue la version wolof de l'avenir prodigieux d'un enfant dû au rôle de sa mère dans le foyer conjugal, d'où le destin religieux d'Ahmadou Bamba qu'Eva Evers Rosanders avait analysé dans un de ses articles (*Africa*, 2003).
- 4 Après cette mise au point théorique et méthodologique, Babou analyse dans le premier chapitre, l'islam, la société et le pouvoir central dans les états wolof anciens. L'islam date de longtemps chez les Wolof, mais c'est avec Amary Ngoone Ndella (*reg.* 1790-1809), que s'est intensifiée la politique de coopération avec les chefs musulmans. Ce roi cooptait ceux qui le soutenaient et réprimait les jihadistes qui venaient souvent des Haalpular'en de la vallée du fleuve Sénégal. C'est ce mode d'accommodation que Lat Dior (*reg.* 1862-64 et 1871-1886) a trouvé sur place, en s'entourant de conseillers musulmans comme Madiakhaté Kala et le père de Bamba (Momar Anta Sally). Les guerres dynastiques, les mouvements guerriers anticolonialistes et la traite esclavagiste ont aussi contribué au développement de l'islam qui devenait le refuge des sans pouvoir.
- 5 Dans le deuxième chapitre, Babou étudie la fondation de la tradition familiale des Mbakke, en insistant surtout sur la personnalité religieuse de Bamba, laquelle est un condensé d'héritage familial de proximité avec les savants musulmans et d'accumulation de savoirs scolaires. Ses ancêtres viendraient du Fuuta sénégalais. Installés dans le Jolof et aidés par le chef (*bergel*), ils abandonnent la vie nomade et tiennent une école pour l'éducation islamique. Parmi ses ascendants, le plus connu, Maaram Mbakke (1710/173?), fonde le village de Mbakke Bawol. Sa famille se lie avec les familles prestigieuses du Kajoor, du Bawol et du Jolof que sont les Jakhate, les Sy, les Fall et les Joob. Ibra, fils de Maaram devient chef de village entre 1834-1835 et est remplacé par son fils aîné Modu Jee. Ce dernier plus âgé que son oncle paternel Balla Aysa Buri (grand-père de Bamba)

entre en conflit avec lui, pour le poste de chef de village. Lorsque Balla devient chef, les familles de Jee créent les villages de Mbakke Dimb et Mbakke Baari. Cette histoire toujours présente, rend difficiles les relations entre les différents clans de la famille Mbakke (p. 40). Nous la relatons ici parce qu'elle aide à mieux comprendre la collatéralité de la succession chez les Mourides, et les conflits au sein de l'autorité suprême qui resurgiront plus tard.

- 6 Dans le troisième chapitre, l'auteur étudie l'émergence de Bamba entre 1853-1895, en réexaminant le contexte socioéconomique et culturel dans lequel il a grandi, ses interactions avec ses frères et les chefs locaux. Ses premiers maîtres sont son oncle maternel Mbakke Buso et son grand-oncle paternel Mbakke Ndumbe qui avait une école dans le Jolof. Il étudie toutes les sciences classiques sauf l'astrologie, la médecine traditionnelle et la logique (p. 53). Madiakhaté Kala corrige ses poèmes tandis que Samba Tukolor Kâ lui enseigne le *tasawwuf*, le droit et la théologie. Bamba n'a pas fait de *lakh*, l'équivalent du *rihla* nord-africain, ou quête du savoir auprès de marabouts installés dans différentes régions. Il est resté dans le cercle des enseignants, amis de son père. Les conditions économiques difficiles et les fléaux sociaux expliquent aussi l'affiliation à la *Muridiyya*. Il est confronté à l'hostilité des chefs et aux réticences de son frère aîné Mor Diarra qui ne deviendra mouride qu'en 1907, et sommé par les autorités publiques de revoir sa méthode d'enseignement, sinon de quitter leur village. Bamba crée le village de Daru Salaam en 1885 et trois ans après, celui de Touba. Il eut vingt-huit filles et trente-trois garçons (nombre de femmes en annexes) et a, ainsi, la deuxième grande famille des Mbakke derrière Maaram.
- 7 Dans le quatrième chapitre, Babou montre à quel degré les principes de la *Muridiya* sont consubstantiels au soufisme avec le *shaykh taalim*, le *shaykh tarbiyya* et le *shaykh tarqiyya* qui respectivement, instruit, parfait le comportement et conduit le disciple à des étapes supérieures. La doctrine de la confrérie se résume ainsi : l'amour du *shaykh* (*hubb*), le travail (*khidma*) et le don (*hadiyya*, p. 86). Le *wird murid* est une synthèse des *awrād* (*tijānī*, *qādirī* et *shādhilī*). Bamba eut des *ijāzat* (autorisations à diffuser une confrérie) du *qādirī* El Hadji Kamara de Saint-Louis et de son oncle Muhammad Buso, puis renouvelées par le marabout maure Sidiyya Baba. En exil au Gabon, Bamba abandonne tous les *awrād* sauf la *qādirīyya* sous les injonctions de Muhammad (p. 96). Le *wird* mouride est constitué de prières et de sentences tirées du Coran, mais Babou ne dit pas lesquelles, au dam des orientalistes qui ont longtemps considéré la confrérie comme à la fois hétérodoxe et typiquement wolof. Bamba soutient dans ses écrits que le savoir et la piété sont supérieurs en mérite au rang, à la race et aux origines de l'individu. Il nomme des gens de caste : Laam Niakhite, Mbegere et Guèye à des postes de *seekh* (*shaykh*). Le mariage de ceux-ci avec les femmes Mbakke est rare, mais celui hypergamique est toujours possible.
- 8 Dans le cinquième chapitre, Babou étudie les conflits entre les mourides et l'administration coloniale française de 1889 à 1902. C'est la période la plus documentée de l'histoire de la *Muridiyya*, sauf celle allant de 1892 à 1895. Bamba envisageait-il de faire la guerre sainte comme le prédisaient les administrateurs français ? En effet, les problèmes ont commencé dans le Niambour en 1889, date de l'apparition du nom de Bamba dans les archives (p. 120), relative à l'effervescence mouride dans cette province devenue un « État dans l'État ». La désobéissance des mourides aux chefs locaux représentant les Français, ont fait dire à Mbakhane, fils du roi Lat Dior, qu'avec ses *taalibe*, Bamba préparait une guerre sainte. En tout état de cause, l'administrateur Le Clerc et le directeur des Affaires politiques Martial Merlin, étaient convaincus que Bamba s'apprêtait à leur faire le *jihād*,

en relation avec l'aristocratie guerrière locale. Ils proposèrent sa déportation au Gabon et la dispersion de ses *taalibe*. Le *Conseil privé* avec six intérimaires des dix membres, adopta à l'unanimité sa déportation. Cela correspondait à l'été et la plupart des chefs étaient en vacances. L'exil correspondait aussi aux derniers moments de la fin de la conquête militaire et de l'affirmation de l'autorité française sur ses peuples colonisés. À y voir de près, les mourides minoritaires dans le Bawol ne constituaient pas une menace sécuritaire : donc pas de raisons politiques ni économiques sérieuses qui justifieraient son internement. Les rapports des administrateurs qui ont servi de prétextes à l'éloignement, sont introuvables dans les archives. Cependant, le marabout lui-même parle des conditions de son arrestation et de sa détention. Il a le plus souffert, affirme-t-il, pendant les deux dernières années de son exil 1900-1902, mais pour lui le voyage maritime n'a été rien d'autre qu'une continuité dans sa quête de Dieu (p. 129). Cette histoire douloureuse est confinée dans les textes de Moussa Kâ qui a forgé, en filigrane, l'image d'un Bamba héroïque ayant défait les Français et d'un saint ayant prié sur les vagues de l'Océan Atlantique ou qui a converti des *jinns* infidèles à l'islam.

- 9 Dans l'avant-dernier chapitre, Babou traite de la lente voie vers l'accommodation politique. Le rapprochement avec les mourides coïncida avec l'arrivée du Gouverneur général de l'AOF, Ernest Roume (1902-8), qui optait pour une administration centralisée et ferme, alors que Bamba aspirait, lui, à plus de neutralité politique et d'autonomie religieuse. L'accusation d'être *tijānī* faiseur de *jihād* en 1895 disparut en 1903, et la politique française consista dans moins de coercition et plus d'association. Merlin qui ne voulait pas que Bamba fût en contact avec ses disciples du Bawol, soutenait que Cheikh Sidiyya lui avait demandé de ne plus le déporter et qu'il pouvait bien le surveiller en Mauritanie. Interné à Sout-El Ma, à la demande de ses frères, il sera rapproché de ses disciples et interné vers Ceyeen dans un endroit qu'il baptisa Daarou Rahman, parce que Merlin faisait confiance à chef Bouna N'Diaye qu'il avait lui-même fait former à Tunis. L'homme des « deux drames » de son exil est le même M. Merlin (p. 147). En 1912, avec la continuité de la *politique d'association*, le Gouverneur Ponty accepta la demande des frères de Bamba de son installation à Diourbel, garantie par l'administrateur Théveniault qui était en Mauritanie durant son second exil. Ce rapprochement avec ses *taalibe* et ses frères, pousse Bamba à approuver l'enrôlement de quatre mille mourides : sa contribution à la Première Guerre mondiale. En 1913, il accepta l'enseignement du français dans la zone mouride. N'empêche qu'il fera savoir qu'il n'est ni un ami ni un ennemi des Français (p. 154).
- 10 Dans le dernier chapitre, l'auteur montre comment a été possible la construction d'un espace mouride (*daar al-murīd*) dans la zone coloniale du Bawol. La création, en 1911, d'un quartier européen avec des infrastructures modernes, faisait de Diourbel (*daar al-kufr*, *daar al-harb*) un centre important. Les Français lui donnèrent un vaste terrain à l'est de la ville qu'il baptisa suivant le nom coranique d'*al-Buqahat al-Mubarakatī*. Ainsi, les mourides domestiquaient l'espace par la création d'une mosquée et l'instauration d'un *mawlid* et d'un *maggal*. En janvier 1914, il appelait au *maggal* en disant qu'il fallait célébrer son arrestation et exil au Gabon, le plus important événement mouride. Enfin, il envoie ses lieutenants dans les villages de Sam, Daarou Muhti, Daarou Khafoor, tandis que ses disciples se consacrent à la culture arachidière (pp. 169-170)

- 11 Au regard de ces chapitres, nous observons que Babou n'emploie pas le concept de confrérie qui selon lui exclut les femmes : il préfère celui d'ordre, rejeté depuis par Triaud pour sa connotation chrétienne, de même que le terme *marabout* (pour son sens négatif et colonial qui ne qualifie pas le saint homme nord-africain) reprenant Vincent Cornell, encore moins négro-africain. Pour ce qui est du *curriculum studiae* de Bamba, Babou tient des propos contradictoires en soulignant que Bamba « s'est fait initier » à la logique par Muhammad al-Yaddali (p. 54). Il a visité les fameuses écoles de Pire et de Kokki, mais ne mentionne pas ce qu'il y a appris. En revanche, le simple fait de citer des lieux, gomme l'idée que Bamba n'a pas fait de *rihla* alors qu'il avait visité des écoles (en Mauritanie, dans le Jolof, le village de Bamba, de Kumboof et de Njaagne, etc.).
- 12 Babou ne tire pas au clair la date de création de la confrérie quand il propose l'année 1884. Alors que, de cette date jusqu'à 1903, Bamba agit comme enseignant et maître plutôt que comme chef d'une confrérie mystique (p. 110). Il hésite entre 1893, 1895 en retraite spirituelle dans la mosquée de Daarou Khoudoss, et en exil au Gabon, où Muhammad lui conseille d'abandonner toutes les confréries pour la *Qādiriyya* ; enfin, 1905-1907, pendant lesquelles il vit en Mauritanie. D'un autre point de vue, y aurait-il, hormis deux exemples de fréquentation d'écoles, plus de relations des Mbakke avec les autres familles religieuses telles que les Niasse et les Sy dans leur Jolof d'origine d'abord et puis, durant le *jihād* de Mabba vers la frontière sénégal-gambienne ?
- 13 Dans son explication de la *khidma* (service par le travail), Babou ne va pas ouvertement là où sa démarche explicative devrait le mener : revoir la pensée de Copans dans ses *Marabouts de l'arachide* où il soutenait qu'il n'y pas, chez les mourides, une valorisation du travail dans un but religieux. Quelques contresens ont été également notés : *Jom* n'est pas village (*wuro*), mais propriétaire en pulaar et *aluwa* en wolof ne vient pas de l'arabe *luah*, mais plutôt de *al-lawhu* (p. 52). Ces quelques remarques n'entament en rien la qualité de la documentation (qui laisse quand même quatorze ans de la vie du saint en marge !), l'élan théorique ni la pertinence des idées développées dans le livre. Sans nul doute, il servira de base à toute nouvelle lecture/écriture de la *Muridiyya*.