Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre islam, colonisation et « auto-étiquetage ». Les *Baay Faal* du Sénégal

Charlotte Pezeril

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15513>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.15513

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 9 décembre 2008

Pagination : 791-814

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Charlotte Pezeril, « Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre islam, colonisation et « auto-étiquetage ». Les *Baay Faal* du Sénégal », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 192 | 2008, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/15513> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.15513

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_192&ID_ARTICLE=CEA_192_0791

Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre islam, colonisation et « auto-étiquetage ». Les Baay Faal du Sénégal

par Charlotte PEZERIL

| Editions de l'EHESS | *Cahiers d'études africaines*

2008/4 - n° 192

ISSN 0008-0055 | ISBN 9782713221859 | pages 791 à 814

Pour citer cet article :

— Pezeril C., Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre islam, colonisation et « auto-étiquetage ». Les Baay Faal du Sénégal, *Cahiers d'études africaines* 2008/4, n° 192, p. 791-814.

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Charlotte Pezeril

Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre islam, colonisation et « auto-étiquetage » Les *Baay Faal* du Sénégal

La communauté musulmane des *Baay Faal* a été initiée au Sénégal par Cheikh Ibrahima Fall (~ 1858-1930), célèbre disciple de Cheikh Amadou Bamba (1853-1927), le fondateur du mouridisme. Dès son acte d'allégeance au milieu des années 1880, Cheikh Ibra Fall est considéré comme un « fou »¹ par ses condisciples parce qu'il décide de consacrer toute sa vie à son *sèriñ* (son marabout, cheikh ou guide religieux), abandonnant pour cela les cinq prières quotidiennes et le jeûne du mois de Ramadan. Quelques années après son apprentissage religieux au *daara* (école coranique, unité religieuse et unité de production), au début de la décennie 1890, il devient cheikh et ses disciples reproduisent son comportement. La communauté *Baay Faal*, littéralement ceux qui se revendiquent du « Père Fall », est née. À l'image de leur maître, les *Baay Faal* ne respectent généralement pas les pratiques cultuelles, pour y opposer une interprétation religieuse ésotérique et mystique, fondée sur la soumission au marabout, le cheminement intérieur et l'action. Mais la stigmatisation (Goffman 1975) précoce de Cheikh Ibra Fall va marquer durablement la communauté, d'autant qu'elle est entretenue par les colons français et les autres représentants religieux. Comment et sur quelles bases ont été mis en place les processus de stigmatisation communautaire ? De quelle manière s'est construit l'espace moral de l'islam sénégalais ?

Avant tout, l'histoire de la communauté *Baay Faal* montre comment (et pourquoi) un groupe existe progressivement aux yeux des autres. Cet exemple fait ressurgir un élément théorique important non abordé par Howard Becker (1985) dans sa théorie de l'étiquetage : avant qu'un groupe soit étiqueté déviant et avant même que la norme soit définie, un groupe doit tout d'abord exister aux yeux des autres. L'étiquetage d'un collectif n'est possible que

1. Les termes entre guillemets sont utilisés par les *Baay Faal* en français.

s'il y a eu construction de la « visibilité » du groupe étiqueté². Les processus peuvent néanmoins être simultanés : les producteurs de normes responsables de l'étiquetage peuvent avoir intérêt à constituer la pleine visibilité d'un groupe afin de définir leurs propres frontières. Jusqu'aux années 1950, les observateurs extérieurs ne différencient pas la voie *Baay Faal* de la voie majoritaire mouride et attribueront les pratiques des premiers à l'ensemble. Ainsi, la communauté *Baay Faal* est « invisible » aux observateurs extérieurs. Comment comprendre cette tardive identification ? Pourquoi et comment les différents acteurs sociaux (y compris les *Baay Faal*) contribuent-ils à diffuser l'amalgame et dans quelle mesure en ont-ils intérêt ?

En revanche, dès qu'ils sont identifiés en tant que groupe religieux spécifique, les *Baay Faal* sont unanimement dévalorisés, caricaturés et délégitimés, sur le plan religieux (« mauvais » ou « faux » musulmans) ou plus largement social (« mendiants », « voyous » ou *ceddo*, terme ambigu en wolof désignant soit les guerriers esclaves des royaumes précoloniaux soit, plus largement, des hommes violents, avides de pouvoir ou encore païens). Ces assignations identitaires stigmatisantes sont toujours, dans une moindre mesure certes, d'actualité.

En effet, à partir des années 1970-1980, la confrérie mouride s'engage dans un processus de légitimation, par le biais d'un côté des hiérarchies maraboutiques et, de l'autre, des disciples intellectuels et migrants (en Europe, aux États-Unis et même depuis peu en Chine). Les associations, conférences et publications se multiplient au Sénégal et dans le monde. Au plan international, les *Baay Faal* vont insister sur leur inscription dans une voie soufie pacifiste et tolérante et, au plan interne, sur leur soumission (idéelle et pratique) aux grands marabouts Mbacké-Mbacké (descendants masculins de Cheikh Amadou Bamba). En même temps, les modes d'adhésion à la voie se diversifient, s'individualisent et certains disciples contestent ces évolutions. Les luttes de légitimité s'insèrent au sein même de la communauté, laissant émerger la catégorie des « Baye-faux » ou *Baay mbedd* (Baye de la rue). Ce sont surtout les jeunes urbains marginaux (célibataires, sans emploi, etc.) qui font les frais de ce déni d'appartenance et chacun doit désormais justifier individuellement son adhésion. Pourtant, ces derniers réussissent à inverser le processus de stigmatisation, à l'image des jeunes musulmans français étudiés par Khosrokhavar (1997).

2. La notion de visibilité ne renvoie pas, dans ce cadre, au fait que les *Baay Faal* puissent être identifiés par la vue mais au fait qu'ils sont perçus par les autres, qu'ils existent à leurs yeux. Voir E. GOFFMAN (1975), qui souligne que « le concept de visibilité ne se prête pas à un usage vraiment sûr tant qu'on ne l'a pas distingué de trois autres notions souvent confondues avec lui » : la « notoriété » du stigmate, son « importunité » (à quel point il contrarie le flux de l'interaction) et son « foyer apparent » (dans quelle sphère d'activité l'individu se trouve exclu par son stigmate). Ces précautions sont nécessaires dans la mesure où Goffman emploie le terme de « visibilité » exclusivement en tant que stigmate visuel.

Aujourd'hui, les représentations sociales à propos des *Baay Faal* sont diverses, voire contradictoires, et oscillent globalement autour de deux figures : d'un côté, le disciple musulman parfait, ayant le courage de « donner sa vie » à un homme saint et à Dieu, suivant sans faille et sans hésitation ses *ndigël* (ses recommandations, ses ordres) et respectant ses *teere* (ses interdits) ; de l'autre, le jeune en perdition, un peu fou, un peu voyou, qui construit son rapport à la religion de façon individuelle et autonome. Qui sont les *Baay Faal* et comment gèrent-ils cette diversification de leurs modes d'adhésion et d'identification ? Parallèlement, comment comprendre l'attrait d'une communauté encore largement stigmatisée ? Par quels mécanismes réussit-elle, d'une part, à se réapproprier, voire à revendiquer, le stigmate qu'elle subit et, d'autre part, à mettre en place des structures intégratives ?

Les épopées contradictoires de Cheikh Ibra Fall

Pour saisir l'origine et la teneur de la stigmatisation, il faut tout d'abord se pencher sur la trajectoire de Cheikh Ibra Fall, ce personnage « hors norme » qui influence profondément la voie (*yoonu*) mouride, tout en initiant une nouvelle voie en son sein. Ce paradoxe est à souligner : les *Baay Faal*, bien que situés à la marge, sont porteurs de la vérité du mouridisme, en portant ses normes à leur paroxysme. Il est d'ailleurs difficile de retracer de façon linéaire et certaine l'histoire de cet homme, tant les versions sont diverses et antagoniques³. La confrontation des sources externes avec l'histoire orale mouride, ou plutôt avec les histoires orales, permet néanmoins de saisir les enjeux de la légitimation *Baay Faal* pour les différents acteurs, tout en soulignant la difficulté de rendre compte avec certitude de la genèse communautaire.

Les renseignements concernant Cheikh Ibra Fall, consignés dans les archives coloniales françaises dès 1895, peignent un cheikh mouride riche et influent, dont il faut « se méfier ». Pour l'incontournable Paul Marty (le « spécialiste » des affaires musulmanes au Sénégal et en AOF), il est « le Ministre des Affaires Économiques » de la confrérie et dirige la commercialisation de l'arachide. Il le présente ainsi :

« Ibra Fall a un physique peu sympathique qui ne revient pas en sa faveur. Avec ses tics, ses ricanements nerveux, une sorte de delirium tremens qui l'agite, on serait tenté de le prendre pour un simple » (cité par Villeneuve 1959 : np).

3. Comme le souligne Ibrahima DIENG (1993 : 25), auteur d'une maîtrise d'histoire sur Cheikh Ibra Fall : « Il y a autant de Cheikh Ibra Fall qu'il y a de mourides. C'est la raison pour laquelle même dans les milieux Baye Fall les plus crédibles, il y a tellement de points d'interrogation que le chercheur qui s'y acharnerait pourrait être exposé à des rétorsions pour blasphèmes. »

Établi à Saint-Louis à partir de 1895, date de la première déportation de son maître⁴, Cheikh Ibra Fall devient toutefois un interlocuteur privilégié des Français. En 1912, il est, selon l'administration, « le premier lieutenant d'Amadou Bamba et le second personnage de son ordre »⁵ et draine des centaines de disciples. Après une période de méfiance réciproque, les relations entre Mourides et colons s'améliorent (Coulon 1981) et s'orientent, surtout à partir de la Première Guerre mondiale, vers une politique d'« accommodation » (Robinson & Triaud 1997). À son décès en juin 1930, Cheikh Ibra Fall est présenté comme « un sage, un brave homme, respectueux et dévoué à la cause française »⁶. À aucun moment, les observateurs ne notent une particularité de pratiques religieuses concernant Cheikh Ibra Fall et ses disciples.

Au contraire, dans l'« imaginaire » mouride, Mame Cheikh (surnom affectueux de Cheikh Ibra Fall) est un homme de Dieu qui a su préserver l'identité wolof et, plus largement, sénégalaise, tout en bouleversant, à son arrivée dans l'école coranique de Cheikh Amadou Bamba, les normes religieuses dominantes. Selon le « vieux » Mame Fallou Niang, oncle maternel de l'ancien *khalife* général des *Baay Faal*,

« Quand Mame Cheikh a vu Serigne Touba [surnom de Cheikh Amadou Bamba], il ne tenait plus sur ses jambes et il est tombé par terre. Il a dû se relever, trois fois. La troisième fois, il s'est relevé et s'est approché du marabout en marchant sur ses genoux. Les habitants de la maison ont demandé ce qu'il se passait. Les envoyés ont répondu : "C'est un fou qui nous a accompagnés sur le chemin de notre retour". C'est pourquoi le *Baay Faal* s'entend appeler depuis longtemps "le fou". Et quand il est venu donner la main à Serigne Touba, il s'est prosterné en mettant la main de Serigne Touba sur son front. Les disciples se sont étonnés. Il l'a fait trois fois puis s'est assis devant le marabout. [...] Le marabout lui a demandé : "Qu'est-ce-que tu es venu chercher ?" ; "Je veux arriver auprès de Dieu" (*Bëgg yegg ca Yalla*) ; "Qu'est-ce-que tu as comme bagages pour arriver auprès de Dieu ?". Cheikh Ibra Fall a frappé sa poitrine et a dit "L'action (*Jëf*)". Serigne Touba a répondu : "Ceci ne t'amène pas auprès de Dieu. Celui qui veut arriver auprès de Dieu doit faire les cinq prières quotidiennes, doit jeûner, faire l'aumône légale. Tout ce que Dieu a interdit, il l'abandonne ; tout ce que Dieu prescrit, il le fait". Mame Cheikh lui répond : "Tout cela, je l'ai laissé à *Waxe Njaabi* [son village d'origine]. Je cherche ce qui est important, ce qui est meilleur avec toi (*Diwut lu ko gën ci yow*). [...] Je veux ce que personne n'a eu (*Kenn lu amul, laa bëgg*)" »⁷.

Si Cheikh Amadou Bamba accepte l'allégeance de Mame Cheikh, ce dernier subit dès le départ un fort ostracisme de la part des autres élèves. Ils ont en effet du mal à accepter la présence d'un disciple ne respectant pas les préceptes du Coran, ne cherchant pas à s'instruire et limitant ses

4. Il sera déporté au Gabon pendant sept ans (1895-1902), puis en Mauritanie (1903-1907), avant d'être assigné à résidence au Sénégal.

5. Fiche de renseignement n° 17, bobine 200 MI 895, Archives nationales section Outre Mer (Paris).

6. Rapport politique annuel d'ensemble, 1930, cercle de Diourbel, 2 G 30-85, Archives nationales du Sénégal (Dakar).

7. Entretien enregistré en wolof, 05 mai 2000, Mbacké.

activités au travail des champs et à l'entretien de la concession (tâche de surcroît féminine) ; certains préfèrent même quitter le *daara* en protestation. Cependant, progressivement, l'attitude exceptionnelle de Cheikh Ibra Fall envers son maître devient la règle au sein du *daara* et la norme confrérique de la relation entre marabout et disciple. Selon Serigne Babacar Mbow, un cheikh *Baay Faal*,

« Il ne s'agissait plus d'évoquer le Nom de Dieu sans passer à l'acte ni de se tenir debout devant le Maître, ni de garder sa coiffure en sa présence, ni de déranger ses précieux moments de retraite et d'incantation, mais de s'agenouiller humblement devant lui, et d'avoir la patience d'attendre qu'il soit disponible, même plusieurs jours si c'était nécessaire » (Mbow 2000 : 44).

Désormais, Serigne Touba n'est plus un simple maître d'école coranique mais un homme de Dieu devant être reconnu comme tel. De plus, Cheikh Ibra Fall est loué pour être le disciple le plus « efficace »⁸, celui qui a su défendre et prêcher la voie de son maître. D'une part, il est intervenu de nombreuses fois auprès de l'administration française et des hommes politiques sénégalais, pour le retour de Serigne Touba au Sénégal⁹. D'autre part, les Mourides appréhendent sa richesse en tant que signe des bienfaits divins et moyen de protection et d'autonomie communautaire. De plus, ils soulignent immédiatement qu'il redistribuait tous ses biens à Serigne Touba et à ses « frères ». Dans la mémoire collective, Mame Cheikh devient *Lamp Faal*, la lumière Fall, celui qui a éclairé Serigne Touba parce qu'il l'a reconnu et fait reconnaître¹⁰. Dans les chants *Baay Faal*, qui ajoutent à la *shahada* (premier pilier coranique affirmant l'unicité divine et la mission prophétique de Mahomet) des couplets racontant l'histoire confrérique et les enseignements maraboutiques, on entend souvent :

« Budulwoon Maam Séex Ibrahima Faal, Bamba réer ba ñibbi » : « Sans Mame Cheikh Ibra Fall, Bamba serait mort en rentrant [sous-entendu de l'exil], on l'aurait oublié » ;

« Budulwoon ak yow, Bamba jaar fi ñibbi » : « Sans toi, Bamba serait passé et rentré [chez lui]. »

Les paroles du *sikar* soulignent la nécessité historique des deux hommes. De même, dans la majorité des représentations picturales les associant, Serigne Touba est dessiné en blanc (Roberts & Nooter Roberts 1998) et Cheikh Ibra Fall en noir. Ils émergent en tant que figures archétypes, contraires et complémentaires, du mouridisme. Selon certains adeptes, mystiquement, ils forment un seul être, ils représentent les deux faces unifiées du mouridisme.

8. Terme utilisé en français par les disciples.

9. En témoignent diverses lettres adressées à l'administration et le financement de la campagne électorale de François Carpot en 1902.

10. Ce surnom sera octroyé au plus haut minaret de la Grande mosquée de Touba en hommage à Mame Cheikh, lors de l'inauguration de la mosquée en 1963.

Mame Cheikh incarne le temporel et Serigne Touba le spirituel. Mame Cheikh, en s'acquittant de l'ensemble des tâches de la concession et des champs, permet à Serigne Touba de se consacrer totalement à la méditation et aux prières. De son côté, Serigne Touba le conduit sur le chemin de Dieu. Pour les disciples, la complémentarité est telle qu'elle se mue en unité, en réunion de dispositions contraires et nécessaires l'une à l'autre.

Toutefois, si les Mourides se retrouvent derrière l'apologie de Mame Cheikh en tant que disciple exemplaire, ils ne vont pas suivre et accepter l'ensemble des croyances et pratiques de sa voie. Le point différenciant catégoriquement les *Baay Faal* des autres Mourides est leur non-respect des pratiques cultuelles. Les *Baay Faal* vont l'expliquer par leur appartenance à la *haqiqa*, cette voie ésotérique basée sur l'intuition de la volonté divine et le perfectionnement intérieur, mystique proprement soufie ; alors que les autres Mourides suivent la charia (ou *saria* selon la prononciation wolof), l'orthopraxie. Or, selon Marc Gaborieau (1996 : 198), ce qui est primordial en islam est l'orthopraxie, l'obéissance à la Loi révélée, avant la motivation et la sincérité intérieure. Pourtant, les *Baay Faal* vont inverser cet ordre de préséance en estimant, pour la plupart, que la *haqiqa* est supérieure à la charia. Ils sont exemptés des prières et du jeûne parce qu'ils dévouent intégralement leur vie à un marabout, en travaillant pour lui et en lui donnant tout ou partie, finalement en « se » donnant à lui (Godbout 2000). Pour eux, l'essentiel est de s'améliorer intérieurement, d'agir et d'aider les autres, tout en se détachant des contingences matérielles, afin d'atteindre Dieu et d'acquiescer son assentiment. L'ascétisme prôné par les *Baay Faal* ne se révèle donc pas antinomique, bien au contraire, d'une action dans ce monde. Au-delà du travail, l'une de leurs maximes est *Jëf, jël*, littéralement « agir, prendre/recevoir », signifiant que l'homme ne reçoit qu'en proportion de ses actions (« On récolte ce que l'on sème »). Pour atteindre la perfection, et donc Dieu, le *Baay Faal* doit d'abord se « purifier » intérieurement, devenir humble et accepter les « épreuves de la vie », pour pouvoir se soumettre ensuite à un guide religieux, dédier sa vie à Dieu et aux autres. Fondamentalement, les *Baay Faal* doivent être tournés vers les autres avant eux-mêmes. Cette norme d'extranéité se concrétise dans nombreux gestes de la vie quotidienne : ils se saluent en s'abaissant mutuellement devant l'autre (*sujóot*), se servent systématiquement en dernier, doivent montrer continuellement la préséance qu'ils accordent aux autres ; l'accusation d'égoïsme étant l'une des plus mal vécue et source d'interminables tensions. La voie *Baay Faal* s'appuie ainsi sur une mystique pacifique qui valorise l'humilité et la compassion vis-à-vis de tout être, même si les actions violentes d'une minorité contredisent cette assertion. Cette mystique, basée sur la soumission sans bornes, l'action et la foi intérieure, a créé un *yoonu Baay Faal*, un chemin, une voie spécifique au sein du mouridisme et qui en constitue, en même temps, la porte d'entrée, *buntu Muridiya*.

Tout en fondant une voie particulière, Mame Cheikh influence donc profondément la formation des normes dominantes mourides, au niveau de la soumission du disciple, des vertus d'un travail physique pénible au service du marabout et de la prééminence de l'éducation par rapport à l'enseignement (pendant la *tarbiyya*, l'apprentissage au *daara*). Marginalisation religieuse n'a pas rimé avec absence de contrôle sur l'édiction des normes. L'autorité et le charisme de Mame Cheikh, en partie liés à son statut social, lui permettent d'imposer de nouvelles règles, même si les autres Mourides continuent à respecter la charia. En outre, il a eu le soutien, du moins tacite, de son maître¹¹. Enfin, il impulse un changement de normes estimé légitime dans la mesure où il n'agit pas pour son propre compte mais pour celui de Serigne Touba et du mouridisme en général. Cette extranéité légitime *in fine* la transgression et la modification des normes dominantes.

L'influence de Cheikh Ibra Fall est telle que l'on peut parfois se demander en quoi il est le fondateur d'une voie spécifique. Dans son ouvrage *Diazboul Mourid* (traduit en français et publié vers 1999 au Sénégal), il ne s'inscrit pas du tout en rénovateur de la voie mouride mais en promoteur. S'il se distingue, c'est afin d'œuvrer au mieux pour Serigne Touba et non afin de s'en démarquer. La majorité des observateurs de l'époque s'y sont d'ailleurs fourvoyés en assimilant les pratiques de Mame Cheikh et ses disciples à celles de l'ensemble des Mourides.

L'invisibilité *Baay Faal*

L'étude de la genèse du bayefallisme et du mouridisme montre leurs longues et difficiles quêtes de légitimité religieuse et, plus globalement, le déplacement progressif de la sphère de légitimité. Les racines de la voie *Baay Faal* plongent dans l'islam soufi confrérique qui a connu (et connaît toujours) de grandes difficultés pour faire valoir sa légitimité au sein du monde musulman. Sachant qu'il n'existe pas en islam de concile pour fixer une doctrine ni d'autorité unanime pour l'appliquer, plusieurs tendances coexistent et débattent pour asseoir leur légitimité. Selon Louis Gardet (1977 : 206) :

« S'il ne saurait être question de définir en Islam une "orthodoxie" incontestée, chaque école ou chaque secte, par contre, entend se présenter, face à ses opposants, comme la "vraie religion" ou le "vrai Islam". »

11. Ce point constitue, encore aujourd'hui, l'enjeu central des débats. Le *khalife* général des Mourides (de 1968 à 1989) Serigne Abdou Lahat Mbacké fait publier une lettre de Serigne Touba dans laquelle il exhorte Mame Cheikh à respecter la prière. La majorité des *Baay Faal* ne nie pas l'existence de cette lettre mais ajoute que, devant l'obstination de Mame Cheikh, Serigne Touba aurait finalement accepté son comportement. Par ailleurs, d'autres estiment que seul Cheikh Ibra Fall était exempté à cause de sa folie, les autres *Baay Faal* devant respecter la charia.

Les premiers grands soufis (iv^e siècle de l'Hégire) sont accusés de remettre en cause la transcendance divine, en affirmant leur volonté de s'anéantir en Dieu, de s'unir à lui (Arberry 1988). De plus, le culte des saints, comme l'utilisation de la musique et de la danse, fréquents chez les soufis, sont critiqués. D'autres leur reprochent leur quiétisme et leur croyance en une réalité humaine illusoire (Popovic & Veinstein 1996).

Dans le cadre de cet islam soufi, à partir surtout du xix^e siècle, des confréries musulmanes émergent en Afrique noire, rattachées à des centres au Maghreb ou au Moyen-Orient. Cet « islam noir », comme il est alors appelé, sera très vite dévalorisé par les observateurs et considéré globalement comme une déformation, voire une mauvaise ou fade copie de l'original. Le mépris de l'Afrique noire se superpose à la difficile légitimation confrérique. Au Sénégal, le mouridisme concentre les critiques (Robinson & Triaud 1997), d'autant qu'il a été initié par un homme du pays considéré au départ comme un « ennemi » de la puissance française. En plus d'effrayer les colons, ces derniers ne lui reconnaissent aucune profondeur religieuse, les « indigènes » n'ayant pris (et compris) que la face superficielle de l'islam en l'adaptant à leurs « mœurs et coutumes ». Pour le très influent Service des affaires musulmanes, le mouridisme est « un vagabondage islamique » où les « intérêts religieux ne constitueraient qu'un simple prétexte pour exploiter des masses ignorantes »¹².

Pour situer ces appréciations, il faut envisager l'idéologie coloniale du début du siècle, qui marquera durablement les appréciations des observateurs. Les Français justifient leur intervention en s'envisageant comme des libérateurs, apportant progrès et civilisation. Pour cela, ils vont caricaturer à outrance le système traditionnel. Le gouverneur général de l'AOF (Afrique occidentale française) William Ponty exprime parfaitement cet état d'esprit :

« En pénétrant dans ce pays, nous n'avons pas seulement agi en conquérants, nous avons surtout mis fin à ces épouvantables razzias [...]. Ce sont les sacrifices humains que nous faisons cesser en guerroyant [...] et c'est le respect de l'indigène dans sa vie que nous imposons [*sic* !] »¹³.

La confusion entre les exactions *ceddo* (guerriers esclaves de la Couronne) et l'attitude de l'ancienne royauté déchue permet une condamnation sans appel du système précolonial et conforte les colons dans leur action. Or la confrérie mouride est envisagée comme le fief des *ceddo* et anciens détenteurs du pouvoir. Elle sera dénigrée à ce titre puis dévalorisée en tant que

12. L'expression « vagabondage islamique » est de P. Marty, reprise dans une lettre de W. Ponty du 12 janvier 1912, bobine 200 MI 1072, série 17 G 39, Centre des Archives d'Outre-Mer (Aix-en-Provence).

13. Lettre d'avril 1913 adressée aux lieutenants-gouverneurs de l'AOF, document n° 16, bobine 200 MI 1072, série 17G38, Centre des Archives d'Outre-Mer (Aix-en-Provence).

« dérive » archaïque et locale de l'islam. Au début du xx^e siècle, les amalgames de l'administration permettent donc de transformer la colonisation en œuvre bienfaitrice. Toutefois, il ne faudrait pas réduire ces confusions au manque de lucidité et aux intérêts colons. Ces derniers s'appuyaient en effet sur des informateurs locaux pouvant signaler l'existence d'une communauté spécifique au sein des Mourides (Searing 2002).

Dès le départ, les Mourides dérangent au Sénégal, pour plusieurs raisons. Globalement, les autres confréries musulmanes, par peur d'être apparentées à la « secte bambiste », préfèrent renforcer l'image de Mourides incarnant à eux seuls la déviation et la dépravation par rapport à l'idéal coranique (Babou 1997 : 21). Selon la rédaction d'un étudiant de l'école des fils de chef en 1913 à propos des Mourides,

« Voilà comment ils recrutent les ignorants : Admettons par exemple qu'un homme riche ou pauvre est ignorant ; un ou plusieurs mourides en mendiant, car c'est leur habitude naturelle, viennent se présenter chez lui. Après avoir reçu l'aumône, ils commencent à le flagorner. [...] Notre homme compte donc rester définitivement chez son marabout comme esclave, il travaille péniblement et se nourrit misérablement. Cependant il met toute sa confiance en lui. Notre ignorant devient donc un mouride complet. Il ne jeûne pas et ne fait pas non plus la prière. C'est en effet ce qui explique que la religion mouride est fausse » (cité par Dieye 1985 : 98).

Derrière les querelles religieuses, se profilent des enjeux économiques, politiques et sociaux. Les lettres d'accusation de fraude commerciale ou encore les procès pour désorganisation familiale se multiplient à l'égard des Mourides au début du siècle. En plus des troubles sociaux causés par leur extension rapide et leur contrôle commercial sur l'arachide (Copans 1988), les Mourides sont critiqués pour leur solidarité autarcique et leur prosélytisme. Mais dans les écrits, l'élément majeur de délégitimation reste leur non-respect des pratiques cultuelles, attribué à tous les Mourides. L'indifférenciation entre *Baay Faal* et Mourides permet donc de décrier la confrérie dans son ensemble, afin de contrer son expansion. Cependant, elle ne peut être seulement interprétée comme le fruit d'une « stratégie » délibérée des acteurs de la société de l'époque. La différenciation était effectivement très difficile à faire pendant cette période pour les non-Mourides, qui se sont probablement contentés d'une vision globale et rapide de la confrérie, sans chercher à en connaître précisément le fonctionnement.

En effet, les Mourides eux-mêmes prônent un discours d'unité refusant toute différenciation. La question « quelles différences y a-t-il entre un *Baay Faal* et un autre Mouride ? » est souvent incongrue pour les disciples. Certains interlocuteurs, généralement les plus âgés, me regardaient ébahis et me rétorquaient : *Baay Faal ak Murid, benn la* (*Baay Faal* et *Murid*, c'est une seule chose, ils ne font qu'un). Je devais formuler ma question autrement, sans les différencier explicitement. Parce qu'en même temps, ils sont tous capables de reconnaître et de distinguer un *Baay Faal* d'un autre

Mouride. Par ailleurs, l'implantation *Baay Faal* se caractérise par une marginalisation spatiale les éloignant des centres de la vie sociale. Les *Baay Faal* sont connus comme étant « les principaux artisans de l'occupation des terres neuves » (Ndiaye 1985 : 102). Ils sont envoyés pour défricher les terres, accomplir les travaux les plus difficiles et deviennent, dans l'imaginaire collectif, des travailleurs infatigables au service de Serigne Touba. Par la suite, les *daara* vont reproduire les conditions de vie des premiers disciples défricheurs : ils doivent être éloignés des villages ou des villes et disposer d'un minimum d'infrastructures pour que les disciples s'initient au dénuement, s'extraient de leur vie sociale antérieure et se détachent des préoccupations matérielles. Enfin, les implantations *Baay Faal* sont toujours situées à l'écart des implantations mourides, en signe de respect et de soumission. Selon Serigne Ousseynou Fall, petit-fils de Mame Cheikh et homme politique sénégalais : « Il ne faut pas être trop loin du cheikh pour qu'il n'ait pas à crier, il ne faut pas être trop près pour ne pas entendre ses secrets »¹⁴.

L'hypothèse selon laquelle les disciples *Baay Faal* n'étaient pas visibles aux yeux des non-Mourides est donc plausible puisque, d'une part ils préféreraient s'isoler de toute vie sociale et, d'autre part, ils refusaient eux-mêmes la distinction avec les autres Mourides. En ce sens, le rôle prédominant de Mame Cheikh dans la détermination des normes mourides a également compliqué la distinction des deux voies qui se sont, dès le départ, mutuellement nourries. Néanmoins, les « vieux » disciples reconnaissent tous l'existence d'une voie originale et spécifique, basée sur la soumission et le travail perpétuel pour le cheikh et passant par l'absence de prière et de jeûne. Il est pourtant envisageable que la voie *Baay Faal* se soit aussi progressivement construite et singularisée. Les pratiques des Mourides en général étant initialement peu rigides, les comportements des uns et des autres se sont probablement peu à peu cristallisés.

Identification stigmatisante des *Baay Faal*

À partir des années 1930, les *Baay Faal* acquièrent une visibilité croissante en s'intégrant à la vie sociale sénégalaise à la sortie des *daara* (investissant massivement plusieurs villes du Sénégal), en adoptant une « présentation de soi » communautaire et en s'institutionnalisant par la mise en place d'un *khalifat* général. En effet, au décès de Cheikh Ibra Fall en juin 1930, son fils aîné Serigne Modou Moustapha Fall devient le *khalife* général des *Baay Faal*, c'est-à-dire représentant de son père (*khalife*) et dirigeant communautaire de tous les *Baay Faal* (*khalife* général). C'est d'ailleurs à partir de cette succession que les observateurs notent l'existence d'un « courant » ou d'une « famille » *Baay Faal* (Quesnot 1962 : 158), sans toutefois relever leur particularité de pratique.

14. Entretien noté en français, 18 juillet 2002, Dakar.

Face à la situation sociale explosive des années 1930 (multiplication des grèves et des manifestations), les successeurs des fondateurs appellent leurs disciples au calme et à la mesure. De ce fait, les colons vont de plus en plus s'appuyer sur leur autorité, d'autant que l'islam lui-même en vient à être considéré comme un élément stabilisateur. Si le mépris pour la culture et l'homme sénégalais persiste le plus souvent (et parfois de façon virulente), les rapports administratifs deviennent de plus en plus favorables aux Mourides. En 1930, selon le commandant du cercle de Diourbel : « La formule "Qui travaille prie" est heureuse dans une région où l'indigène est paresseux, elle fait sortir de l'apathie »¹⁵. Bien que la confusion entre *Baay Faal* et autres Mourides persiste, la confrérie dans son ensemble n'est plus jugée dangereuse et pernicieuse. Après la guerre, une recrudescence d'intérêt se fait ressentir autour de l'islam africain. Avant que les Bureaux d'affaires musulmanes ne soient supprimés en 1956, ils connaissent un regain d'activité (Robinson & Triaud 1997). Parallèlement, des auteurs comme Vincent Monteil (1980) participent à la réhabilitation de « l'islam noir ». On reconnaît désormais la sincérité de la foi musulmane des Africains et on commence (timidement) à analyser leurs mystiques.

En ce qui concerne les *Baay Faal*, le premier à les identifier est l'administrateur Abel Bourlon (1962 : 61) qui les qualifie de « fanatiques » sans s'étendre davantage. Michel Villeneuve (1959 : n.p.), dans son étude sur la région arachidière, défend l'orthodoxie de l'enseignement de Cheikh Amadou Bamba en dénonçant la voie *Baay Faal* :

« Tout ce qu'Amadou Bamba admit de son vivant en fait de manifestations excéntriques, de bizarreries, tout ce qu'il toléra dans l'utilisation que peut faire le marabout du dévouement de ses talibés, tout cela qui fit autrefois du tort, dans bien des esprits, à la confrérie entière, semble aujourd'hui regroupé dans la branche des Baye Fall. Il faut insister sur ce fait qui a été complètement négligé jusqu'à présent. [...] Totalement et fanatiquement dévoué à son marabout, le Baye Fall donne une part importante de ses ressources et se groupe volontiers selon la formule du colonat maraboutique. Poussant les choses à l'extrême, il ne s'instruit pas. »

Dans le même temps, se met en place au Sénégal une grande propagande anti-confrérique, de la part non plus des colons ou des observateurs étrangers, mais des autres musulmans sénégalais (Gomez-Perez 1997). Même s'il touche une élite restreinte, l'islam réformiste, arabisant, légaliste, accentue la pression sur les confréries. Ces dernières vont essayer de modérer ces critiques en contrôlant les excès de certains disciples et en amorçant généralement des politiques davantage rigoristes. Le premier auteur sénégalais sur la question, Cheikh Tidiane Sy (1969 : 287), est probablement le plus virulent à l'égard des *Baay Faal* :

15. Rapport politique 1930, cercle de Diourbel, 2 G 30-85, ANS.

« Le fidèle a complètement dénaturé l'enseignement d'Ahmadou Bamba. L'aspect positif du *bambisme* lui a complètement échappé dans la mesure où à la foi, à l'amour de la religion, il a substitué gaillardement le côté sanction. Il semble que pour le *Baay Faal*, en effet, la religion est une affaire de marchandage. Il ne prie pas pour aller au Paradis ou récolter les faveurs divines. Il préfère monnayer son travail, ce qui enlève même à son effort physique toute sa signification : la foi ardente n'y est pas. Le "bayefallisme" n'est donc rien d'autre qu'un non-sens, une caricature du mouridisme. »

Les autres musulmans s'emploient ainsi à démontrer que les *Baay Faal* ne peuvent être considérés comme des musulmans légitimes. Selon les témoignages, la voie *Baay Faal* est estimée excentrique, fanatique ou païenne.

De surcroît, les *Baay Faal* vont être envisagés en tant que disciples provenant des catégories sociales les plus basses ou les plus dénigrées de la société wolof. Tous les vieux *Baay Faal* relatent l'infériorisation dans laquelle ils étaient placés par le reste de la population. Leurs pratiques religieuses, telles que le *maajal* (demande d'aumône) groupé et chanté ou la flagellation, leur isolement au sein des *daara* et leur apparence (vêtements rapiécés, cheveux longs, etc.) les confondent avec des « fous », des « mendiants » ou d'anciens esclaves (*ceddo* ou plus largement, *jaam*, les hommes de condition servile). La présentation de soi *Baay Faal* semble en effet être le premier élément de dénigrement et de peur. Progressivement, les *Baay Faal* se reconnaissent par leur port du *laaxasay*¹⁶, une large ceinture de cuir, du *njaaxas*¹⁷, un vêtement rapiécé ou en patchwork, et de divers accessoires comme le *doomubaay*¹⁸, le collier de cuir ou le *kuur*¹⁹, le pilon à mil. Pour les observateurs extérieurs, leurs cheveux longs non coiffés et leurs gris-gris les assimilent à des animistes, ou plutôt à des non-musulmans. Le port des *njeñ*, des « *dreadlocks* » en anglais, comme élément d'identification communautaire, fait toujours l'objet de controverses. Pour de nombreux *Baay Faal*, les *njeñ* symbolisent le dénuement et la dévotion du disciple, n'ayant pas le temps de se coiffer et ne se préoccupant pas du regard des autres. Pourtant, sur ce point, l'histoire orale se fait multiple et engendre des débats. Pour Mame Fallou Niang par exemple, Cheikh Ibra ne portait

16. Le verbe *laaxas* signifie bander, enrouler. La ceinture, qui est au départ le signe distinctif des *takk-der*, des disciples des *daara*, est l'emblème du travailleur ne devant pas s'encombrer d'un grand boubou, devant toujours être prêt pour effectuer le travail demandé. Elle sert également, selon certains, de coupe-faim en bloquant l'estomac.

17. Ce vêtement recèle une symbolique forte rappelant les premiers soufis, l'ayant adopté parce qu'il représente le dénuement et l'humilité.

18. Collier de cuir, qui permet, selon ceux qui le portent, de les protéger du Mal et de la Tentation. De même, les *dombè* sont portés en tant que « gris-gris » et renferment généralement des versets du Coran bénis par le marabout.

19. Symbolise la force *Baay Faal*, leur rôle de défense (de « soldats » du marabout) et souligne la difficulté d'être *Baay Faal*, d'être celui « en première ligne », d'être celui devant affronter sereinement toutes les difficultés de la vie (y compris l'établissement dans des zones inhospitalières).

pas de *njeñ* parce qu'il était « propre ». Ces éléments vont toutefois devenir des *marqueurs Baay Faal*, même si une partie non négligeable des disciples ne s'y conforme pas.

En outre, les pratiques religieuses les plus hétérodoxes vont être progressivement associées aux seuls *Baay Faal*, ces derniers devenant les continuateurs des « traditions » précoloniales, qu'ils soient les successeurs des animistes ou des *ceddo*. La pratique la plus impressionnante, et donc celle qui va retenir l'attention des observateurs, est la flagellation. En effet, certains *Baay Faal* se flagellent dans des moments de transe parce qu'ils auraient reçu, à un moment précis, une lumière divine aveuglante sans réussir à maîtriser cet afflux²⁰. Les séances de flagellation mais aussi leur volonté de faire respecter, par la force si besoin est, les ordres maraboutiques en font des « soldats » redoutés. Ils seront d'ailleurs chargés pendant un temps de s'occuper du service d'ordre du Grand Magal de Touba, la principale cérémonie de la confrérie mouride instaurée par le premier *khalife* général en 1927. Selon Donal Cruise O'Brien (1971 : 151), le premier chercheur s'étant intéressé aux *Baay Faal*, « ce goût pour la violence, combiné avec l'amour pour l'alcool est une forte réminiscence des *tyéddo* du Kayor ». Il envisage d'ailleurs Cheikh Ibra Fall comme le fils d'un *ceddo*, alors que selon mes enquêtes, il descend d'Amadou Fall, petit marabout de la région de Kébémér qui, s'il appartenait à une famille de *damel*, ne pouvait prétendre au trône. Mais comme leur maître, les disciples *Baay Faal* vont être envisagés comme des *ceddo*, désignant non plus une catégorie sociale mais des hommes violents, représentants d'un pouvoir oppressif (Coulon 1988 : 23) ou potentiellement peu portés sur la religion, voire anticléricaux (Copans 1979 : 848).

À partir du moment où ils sont différenciés des autres Mourides, les *Baay Faal* vont donc être étiquetés comme de mauvais musulmans ou des disciples fanatiques. Cette stigmatisation est d'autant plus forte dans les zones éloignées des installations *Baay Faal*, chez les acteurs qui ne les côtoient pas ou très peu (que ce soit à Dakar, Saint-Louis, sans parler de la Casamance ou du Sénégal oriental). Le manque de connaissance de la communauté entraîne irrémédiablement un plus grand succès des rumeurs les plus loufoques et les plus terrifiantes (comme celles d'empoisonnement des disciples par exemple). Finalement, si la déviance est affirmée au niveau des normes religieuses, elle est condamnable parce que les disciples transgressent les normes de la vie sociale sénégalaise. Ce n'est pas la transgression en elle-même qui étiquette mais le fait qu'elle devienne inacceptable pour le reste de la société, ou du moins pour ses acteurs dominants. En revanche, l'étiquetage religieux n'aboutit ni à l'exclusion ni à la condamnation, du moins officielle, de la

20. Cette pratique est aujourd'hui critiquée au sein même des *Baay Faal*, l'ancien *khalife* général Serigne Modou Aminata Fall (décédé en janvier 2006) l'avait d'ailleurs déconseillée à ses disciples à la fin des années 1990.

communauté au sein du mouridisme. À l'image de certains groupes tidjanes haalpulaaren (Sall 2004 ; Schmitz 2000), les *Baay Faal* en tant que personnages marginaux en viennent même à constituer les « policiers de la morale islamique ».

À partir des années 1970-1980, les Mourides vont tenter de faire valoir, sur la scène publique, leur légitimité religieuse. Face aux accusations de toutes sortes (pratiques païennes, anti-islamiques, polythéistes), « certains dirigeants confrériques, par exemple les Mourides sénégalais, conscients du problème, tentent de limiter ces pratiques, sans toutefois prononcer de condamnation formelle » (Hames 1996 : 529). Dans ce cadre, tout le monde doit comprendre que les Mourides respectent les préceptes du Coran et que seuls les *Baay Faal* peuvent en être exemptés. La confrérie, par le biais de ses dirigeants mais surtout grâce aux initiatives des disciples, s'engage donc dans la lutte de légitimité musulmane. Les Mourides multiplient les conférences, à Dakar ou à Paris (1979 à l'Unesco) et créent fédérations et *daaira* (association confrérique), qui investissent dans la ville de Touba (Gueye 2002) et mettent en place des réseaux internationaux (Ebin 1992, 1995 ; Bava 2002 ; Riccio 2006). Certaines, telle la *daaira* des étudiants mourides ou *Hizbut Tarqiyya*, sont très actives pour affirmer et démontrer l'orthodoxie de Cheikh Amadou Bamba et des Mourides (Bava & Gueye 2001). Quant à la hiérarchie *khalifale*, elle va promouvoir des règles strictes pour les disciples, à l'image de celles édictées par Serigne Abdou Lahat Mbacké pour la ville de Touba en 1980, tout en reconnaissant et « acceptant » la hiérarchie Palène (descendants de Mame Cheikh) et son comportement. Dans un contexte d'âpres luttes religieuses, la différenciation des *Baay Faal* devient donc nécessaire pour que la confrérie mouride dans son ensemble puisse prouver son orthodoxie et acquérir une certaine légitimité. Ainsi, les *Baay Faal* sont étiquetés autant parce que les observateurs les associent à un ensemble de pratiques religieuses estimées non conformes que parce que les Mourides ont intérêt à s'en dissocier pour réaffirmer leur propre attachement aux normes coraniques. Certaines voix vont d'ailleurs s'élever pour prôner un retour à l'orthodoxie musulmane et inciter les *Baay Faal* à respecter la charia. Pour Serigne Modou Kara Mbacké, le « marabout des jeunes » ou Serigne Moustapha Seye, fils d'un cheikh *Baay Faal* de Rufisque, les *Baay Faal* doivent prier, jeûner et, de surcroît, être des disciples entièrement dévoués à leur guide religieux. Cependant, malgré ces débats, la grande majorité des *Baay Faal* ne respecte toujours pas les pratiques cultuelles et suit en cela sa hiérarchie *khalifale*. Quant aux *khalifes* mourides, ils n'ont jamais condamné les *Baay Faal* au nom de la « tradition » et pour des raisons d'alliances maraboutiques, s'assurant ainsi le soutien de serviteurs dévoués.

« Auto-étiquetage » et dynamiques internes de marginalisation

La notion d'« auto-étiquetage » désigne le processus par lequel les acteurs étiquetés participent eux-mêmes à leur étiquetage. Elle renvoie à la notion de marginalité qui, à la différence de la déviance, sous-entend que les acteurs concernés revendiquent ou du moins assument leur transgression ou leur prise de distance par rapport aux normes dominantes. La notion de déviance, bien qu'incluant théoriquement la marginalité, évoque généralement un processus subi, dans lequel les acteurs vont tenter de masquer cette déviance (cacher un passé de délinquant, mentir sur la consommation de drogue, etc.) ; tandis que les marginaux l'affichent, souvent par une stigmatisation visuelle volontaire (vêtements, coiffure, scarifications, etc.) et ensuite par la maîtrise d'une rhétorique justificatrice. Comment peut-on envisager l'« auto-étiquetage » des *Baay Faal* ? Pourquoi et dans quelle mesure mettraient-ils en œuvre ce mécanisme ?

L'élément de réponse le plus évident est leur « présentation de soi » qui n'est pas précisément conciliatrice, comme nous l'avons vu, dans la société sénégalaise. Les *Baay Faal* assument pleinement ce choix. Pour eux, être *Baay Faal* est un élément de fierté qui mérite d'être affiché, quel qu'en soit le prix. S'ils sont des « fous » ou des « esclaves », c'est vis-à-vis de Dieu. S'est ainsi élaborée dans la communauté une revendication mystique du non-respect des normes coraniques. Selon Sokhna Aïssa Mbow de Ndem,

« Le fait de ne pas respecter les piliers de l'islam, c'est important parce que ça nécessite alors, pour être accepté dans la communauté musulmane et s'en sentir digne, tout un travail sur soi-même, toute une réflexion, une méditation sur ses propres actions, sur la nécessité de tout axer vers Dieu. Le travail devient primordial, au centre, et non plus accessoire. Le seul moyen de faire état de sa foi, c'est par les actions. L'identité est basée sur les actions quotidiennes. Le bayefallisme est une voie intérieure qui exige l'être humain dans sa totalité »²¹.

La transgression des normes coraniques fait partie du chemin *Baay Faal*, et c'est pourquoi il est un chemin difficile. Il exige une certitude intérieure sans faille, afin de pouvoir outrepasser la stigmatisation qu'entraîne cette transgression.

Au-delà de la question des pratiques cultuelles, le discours *Baay Faal* tend à valoriser la marginalisation sociale pouvant être subie par les disciples. Tous relatent l'exclusion endurée par Mame Cheikh quand il était *taalibe*. Un jour, alors qu'il demandait l'aumône à Saint-Louis, un maître de maison l'aurait chassé brutalement sans lui donner à manger. Le lendemain, Mame Cheikh serait revenu, richement vêtu, et aurait été accueilli à bras ouverts. Il aurait alors refusé la nourriture qu'on lui offrait, faisant ainsi « honte » aux habitants de la concession. Par cette anecdote, les disciples inversent le processus de marginalisation en montrant que les autres sont dans l'erreur car ils s'attachent au visible, à l'apparence. L'infériorisation

21. Discussion en français notée *a posteriori*, 17 juillet 2000, Ndem.

des *Baay Faal* n'est qu'illusion ; « dans la réalité », ils sont supérieurs. Leur stigmatisation est due au manque de perspicacité des autres et en vient à être valorisée comme signe d'élection divine. Comme Cheikh Ibra Fall, le disciple doit être confronté à l'opprobre social et doit pouvoir dépasser cette épreuve en se détachant du regard des autres. Seules les difficultés de la vie, les « épreuves » peuvent lui permettre d'avancer sur la voie. Plus les épreuves sont difficiles socialement (incompréhension, désapprobation, mise à l'écart, rupture des liens), plus le disciple y trouve une preuve de sa détermination et de sa force. En outre, la socialisation *Baay Faal* est généralement basée sur l'imprégnation et la nécessité de ne pas guider excessivement le disciple. Comme ils me l'ont souvent répété — et c'est l'un des éléments ayant rendu parfois difficile mon travail de terrain — la voie se vit mais ne s'apprend ou ne s'explique pas. Ainsi, l'adepte en formation est envisagé comme un être imparfait, et donc faillible, dont le cœur importe davantage que les actes (Audrain 2004). La voie *Baay Faal* engendre en ce sens une « tolérance idéologique » (Werner 1997), même si une partie importante des *Baay Faal* la réfute en estimant que la pratique individuelle doit rendre compte de la foi intérieure, que le respect des normes maraboutiques doit être la traduction concrète de l'authenticité et de la certitude subjective, afin de mériter pleinement l'identité *Baay Faal*. Mais même pour cette majorité, les normes régissant leur pratique peuvent être fluctuantes, ne serait-ce qu'en fonction du marabout qui les promeut. Les *Baay Faal* ont une large marge d'action tant qu'ils respectent les *ndigël* (ordre, recommandation) de leur cheikh, qui restent souvent d'ordre général, et même tant que la norme de soumission n'est pas frontalement remise en cause.

Cette « tolérance idéologique » explique en partie la multiplication depuis les années 1980-1990, principalement dans les zones urbaines et la mégalopole dakaroise, de jeunes *Baay Faal* inactifs relativement déconnectés de la hiérarchie maraboutique. Subissant de plein fouet la paupérisation et l'urbanisation rapide et massive du Sénégal, plusieurs « cadets » célibataires et *goorgoorlu*, c'est-à-dire à la recherche quotidienne de revenus, se convertissent au « bayefallisme », tout en suivant une trajectoire religieuse autonome de la hiérarchie maraboutique. Ils sont envisagés comme des usurpateurs par les autres *Baay Faal* et accusés d'adhérer à la voie par facilité et pour couvrir leur inactivité ou leurs pratiques illégales (comme la consommation de *yamba*, de cannabis). La hiérarchie *khalifale* condamne ces « dérives » et tous les *Baay Faal*, y compris ceux transgressant les normes communautaires, veulent désormais se démarquer de ces « Baye-faux », selon l'expression consacrée. La sphère de légitimité se resserre à nouveau et pénètre au sein même de la communauté.

Malgré cela, les *Baay Faal* regroupent aujourd'hui entre 300 000 et 500 000 membres au Sénégal et dans le monde²². Cette expansion se comprend

22. Ces chiffres, à utiliser avec prudence, sont le fruit de mes observations et discussions (avec les chercheurs et les *Baay Faal*) et représentent une proportion de un à deux *Baay Faal* pour dix Mourides (évalués à trois millions).

surtout, à mon sens, par les mécanismes d'intégration mis en œuvre par la communauté. Pour les jeunes *goorgoorlu*, devenir *Baay Faal*, c'est acquérir un rôle social, être un soldat et un gardien du mouridisme et un *gore Yalla*, un homme de Dieu. Partir au *daara*, c'est parfois fuir la désaffection familiale, le célibat, l'inactivité et la honte du chômage, voire les problèmes de drogue et la justice. Au moins, le disciple acquiert une certaine estime de soi et la reconnaissance de ses confrères. Il est de plus assuré d'être accueilli sans encombre dans les diverses institutions communautaires (*daara*, *daaira*, concession d'un marabout, etc.) et y est incité par quelques marabouts, plus ou moins ambitieux. Certains, comme Serigne Modou Kara, insistent sur le fait que leur rôle, voire leur mission est de « sauver les âmes perdues » et s'adressent directement aux marginaux de la société sénégalaise. Pour eux, les *Baay Faal* doivent intégrer ceux que la modernité individualiste et capitaliste rejette. Ils leur ouvrent une porte de sortie, qui peut en effet s'avérer salvatrice pour des individus dont l'avenir dans la société sénégalaise est bien sombre.

*

En fin de compte, les dynamiques de marginalisation des *Baay Faal* me semblent combiner trois éléments. Le premier est constitué des différentes représentations collectives se formant à propos d'un groupe, devant d'abord être « visible », c'est-à-dire exister aux yeux des autres, avant d'être stigmatisé en tant que groupe marginal ou déviant. Se mêle ensuite à cet étiquetage, l'effectivité de la transgression ou plutôt de la prise de distance par rapport à différentes normes sociales. En plus des pratiques cultuelles, se met progressivement en place une construction de « marqueurs » communautaires stigmatisants, tels que la présentation de soi, les pratiques de flagellation ou encore le *maajal* collectif et chanté. Enfin, il y a surtout un « imaginaire » interne au groupe, qui tolère, voire incite à un rapport réflexif par rapport aux normes extra-communautaires. Tout en « suivant » leur marabout, les *Baay Faal* doivent apprendre à se détacher des « choses de ce monde », de la quête du matériel, du pouvoir temporel, de la reconnaissance sociale ou des plaisirs charnels. S'ils ont souvent peu d'interaction avec leur maître (en dehors de la *ziar*, visite collective lors du Grand Magal), ils vont bricoler les pans justificatifs de leur trajectoire en insistant sur l'importance du cœur et de l'intention. Ils s'envisagent eux-mêmes à la marge d'une société estimée viciée et corrompue dont ils refusent les normes de réussite matérielle et d'individualisme. Les *Baay Faal* les plus marginalisés socialement, qui vivent au sein de « micro-communautés » à Gorée, Ngor, Sally ou dans les *daara* des banlieues dakaroises (Pikine, Thiaroye, etc.) suivent, comme une partie des jeunes musulmans convertis en France, un « islam d'exclusion » (Khosrokhavar 1997) :

« [Les jeunes musulmans placés dans les situations sociales les plus précaires] retournent leur marginalité en une exigence religieuse radicale de séparation d'un monde mauvais. Exclut par la société, ils choisissent de se couper d'elle. Nécessité sociale est ainsi faite vertu religieuse. »

De même, les *Baay Faal goorgoorlu* disent avoir choisi d'être pauvres et célibataires pour se consacrer intégralement à Dieu, au marabout et pour affronter les épreuves de la vie. En même temps, dès que l'occasion se présentera, une partie importante de ces *Baay Faal goorgoorlu* n'hésitera pas à s'extirper de cette marginalisation sociale pour devenir un adulte reconnu, un aîné, un *boroom-kër* (chef de concession et de famille). Il ne faut pas oublier que les modes d'adhésion et d'identification de ces disciples *goorgoorlu* sont minoritaires et très critiqués chez les *Baay Faal*. La majorité reste constituée de disciples relativement bien intégrés dans la société et suivant des trajectoires religieuses de type mystique (engagement total) ou traditionnel (engagement modéré et familial). Quoi qu'il en soit, la communauté *Baay Faal* permet de préserver l'existence de structures d'accueil ouvertes pour les plus marginalisés socialement, limitant ainsi l'essor des fondamentalismes religieux au Sénégal et l'explosion du mécontentement social.

Aujourd'hui, bien que les *Baay Faal* suscitent encore des représentations collectives contradictoires, ils ont réussi à acquérir une certaine légitimité dans le champ religieux sénégalais. Désormais, les « vrais » *Baay Faal* sont le plus souvent reconnus en tant que « bons » musulmans. C'est donc davantage le comportement de certains disciples que l'identité communautaire qui est stigmatisé. Dans un contexte de paupérisation et de « crise des valeurs », les *Baay Faal* deviennent même porteurs d'un projet de société exaltant la soumission, le travail et la tolérance, alors qu'ils n'étaient, au début du siècle, qu'un petit groupe d'hérétiques. L'aboutissement de la légitimation religieuse des *Baay Faal* bute maintenant sur leur non-respect des pratiques cultuelles, nœud autour duquel se concentrent les débats, dans un climat religieux favorable au rigorisme. Pour poursuivre cette quête de légitimité, ils doivent choisir entre l'explicitation et l'argumentation de ce non-respect ou un changement de normes religieuses en appelant au respect des piliers. Les *Baay Faal*, au premier rang desquels la hiérarchie *khalifale*, ont majoritairement fait le premier choix. De toute façon, les marabouts ne disposent pas de moyens de coercition et de contrôle de leurs disciples, hormis la menace du châtimement divin. En ce sens, la tolérance est pratique avant d'être idéologique. Le *Baay Faal* doit être soumis, mais peut ne voir son marabout qu'une fois dans l'année, avec les membres de son *daaira* (association confrérique) par exemple ; le disciple doit donner mais tout dépend de ses possibilités et de son degré d'engagement ; le disciple doit être vertueux et respecter les normes dominantes, mais ses transgressions n'entraînent ni exclusion ni sanction, exceptée morale. Si la hiérarchie *khalifale* essaye aujourd'hui de freiner les tendances à l'autonomisation des disciples, ses

efforts se heurtent au passé de la voie ou plutôt à sa mémoire. La diversité s'exprime toujours à travers les diverses reconstructions de l'épopée de Mame Cheikh, basée sur des histoires orales et les interprétations de ses *ndigël*, source ultime de légitimation.

EHESS, Paris & FUSL (Facultés universitaires Saint-Louis), Bruxelles.

BIBLIOGRAPHIE

ARBERRY, A. J.

1988 [1979] *Le soufisme, la mystique de l'Islam*, Paris, Le Mail.

AUDRAIN, X.

2004 « Devenir Baay Fall pour être soi », *Politique africaine*, 94 : 149-165.

BABOU, C. A. M.

1997 « Genèse du mouridisme », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, 11 : 5-38.

2002 *Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya*, Thèse de doctorat, East Lansing, Michigan State University.

BAVA, S.

2002 *Routes migratoires et itinéraires religieux. Des pratiques religieuses des migrants sénégalais mourides entre Marseille et Touba*, Thèse de doctorat, Marseille, EHESS.

BAVA, S. & GUEYE, C.

2001 « Le grand magal de Touba : exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme », *Social Compass*, 48 (3) : 421-438.

BECKER, H.

1985 [1963] *Outsiders*, Paris, Métailié.

BOURLON, A.

1962 « Mourides et Mouridisme 1953 », *Recherches et documents (Série Afrique noire), Notes et études sur l'Islam en Afrique Noire*, Doc. n° 1 du CHEAM, Paris, Peyronnet, J. & Cie : 53-74.

COPANS, J.

1979 « Ceddo ou l'histoire introuvable », *L'Islam contemporain* : 847-851.

1988 [1980] *Les marabouts de l'arachide*, Paris, L'Harmattan.

COULON, C.

1981 *Le Marabout et le Prince*, Paris, Pedone.

1988 [1983] *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala.

CRUISE O'BRIEN, D.

1970 « The Saint and the Squire », in C. ALEN & W. JOHNSON (eds.), *African Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press : 157-169.

1971 *The Mourides of Senegal*, Oxford, Clarendon Press.

DIENG, I.

1993 *Cheikh Ibra Fall (1858-1930), fondateur de la communauté des Baye Fall du Sénégal*, Maîtrise d'histoire, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.

DIEYE, C. A.

1985 *Sur les traces de Cheikh Amadou Bamba*, Dakar, Éditions Ndigel.

DIOP, M. C.

1980 *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, Lyon, Université Lyon II.

EBIN, V.

1992 « À la recherche de nouveaux "poissons" : stratégies commerciales mourides par temps de crise », *Politique africaine*, 45 : 86-99.

1995 « International Networks of Trading Diaspora : The Mourides of Senegal abroad », in P. ANTOINE & A. B. DIOP (dir.), *La ville à guichets fermés ?*, Dakar, IFAN ; Paris, ORSTOM : 323-336.

FALL, C. I.

~1999 *Diazboul Mourid*, Sénégal, non publié.

GABORIEAU, M.

1996 « *Tarîqa* et orthodoxie », in A. POPOVIC & G. VEINSTEIN (dir.), *Les voies d'Allah*, Paris, Fayard : 195-202.

GARDET, L.

1977 *Les hommes de l'Islam*, Paris, Hachette.

GODBOUT, J. T.

2000 *Le don, la dette et l'identité*, Paris, La Découverte & Syros.

GOFFMAN, E.

1975 [1963] *Stigmate*, Paris, Éditions de Minuit.

GOMEZ-PEREZ, M.

1997 « Un mouvement culturel vers l'indépendance », in D. ROBINSON & J.-L. TRIAUD (dir.), *Le temps des marabouts*, Paris, Karthala.

GUEYE, C.

2002 *Touba, la capitale des Mourides*, Dakar, Enda ; Paris, Karthala-IRD.

HAMES, C.

1996 « Situation présente et perspectives d'avenir », in A. POPOVIC & G. VEINSTEIN (dir.), *op. cit.* : 521-531.

KHOSROKHAVAR, F.

1997 *L'islam des jeunes en France*, Paris, Flammarion.

MARTY, P.

1913 *Les mourides d'Amadou Bamba*, Paris, E. Leroux.

1917 *Études sur l'Islam au Sénégal*, tomes 1 & 2, Paris, E. Leroux.

MBOW, S. B.

2000 *La voie Baye Fall*, Genève, impression privée.

MONTEIL, V.

1980 [1964] *L'Islâm noir*, Paris, Éditions du Seuil.

NDIAYE, N.

1985 *Le mouridisme sénégalais*, Mémoire de l'IEDES, Paris, non publié.

PEZERIL, C.

2005 *La communauté Baay Faal des Mourides du Sénégal : dynamiques de marginalisation, modes de construction et de légitimation*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

2007 « Réflexivité et dualité sexuelle : déconstruction d'une enquête anthropologique sur l'islam au Sénégal », *Journal des Anthropologues*, 108-109 : 353-380.

POPOVIC, A. & VEINSTEIN, G. (dir.)

1996 *Les voies d'Allah : les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard.

QUESNOT, F.

1962 « Les cadres maraboutiques de l'Islam sénégalais », *Recherches et documents (Série Afrique noire)*, *Notes et études sur l'Islam en Afrique Noire*, Doc. n° 1 du CHEAM, Paris, Peyronnet, J. & Cie : 127-194.

RICCIO, B.

2006 « "Transmigrants" mais pas "nomades". Transnationalisme mouride en Italie », *Cahiers d'Études africaines*, XLVI (1), 181 : 95-114.

ROBERTS, A. F. & NOOTER ROBERTS, M.

1998 « L'aura d'Amadou Bamba. Photographies et fabulation dans le Sénégal urbain », *Anthropologie et société*, 22 (1) : 15-40.

ROBINSON, D. & TRIAUD, J.-L. (dir.)

1997 *Le temps des marabouts*, Paris, Karthala.

SALL, I.

2004 « Licence verbale et mouvements contestataires chez les Haal Pulaareebe du Fuuta Tooro », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, 103-104 : 201-221.

SAVISHINSKY, N. J.

1994 « The Baye Faal of Senegambia : Muslim Rastas in the Promised Land ? », *Africa*, 64 (2) : 211-217.

SCHMITZ, J.

2000 « L'Islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles », *Autrepart*, 16 : 117-137.

SEARING, J.

2002 *God Alone is King*, Oxford, Oxford University Press.

SY, C. T.

1969 *La confrérie sénégalaise des Mourides*, Paris, Présence Africaine.

VILLENEUVE, M.

~1959 (non daté) *La région arachidière*, t. 1, non publié ; bi I 4° 172, Archives nationales du Sénégal, non publié.

1965 « La confrérie des Mourides », *Institut des Belles Lettres Arabes*, 110 : 127-163.

WERNER, J.-F.

1993 *Marges, sexe et drogues à Dakar*, Paris, Karthala-ORSTOM.

1997 « Itinéraires individuels à la marge », in A. MARIE (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala : 367-403.

RÉSUMÉ

La communauté *Baay Faal* des Mourides du Sénégal a connu, dès sa constitution à la fin du XIX^e siècle, une forte stigmatisation de la part des observateurs extérieurs, au premier rang desquels les colons français. Considérés comme des « fous » et assimilés à des « mauvais » musulmans parce qu'ils ne respectent pas les pratiques cultuelles, les *Baay Faal* revendiquent toutefois leur pleine inscription dans le soufisme et tentent, depuis les années 1970, de faire valoir leur légitimité. Cet objectif est aujourd'hui partiellement atteint, même si la communauté doit relever un nouveau défi : l'intégration de jeunes urbains marginaux déconnectés de la hiérarchie maraboutique. Cet article se propose de comprendre ces processus de stigmatisation paradoxale dans la mesure où l'engouement suscité par la communauté au Sénégal et dans le monde ne se dément pas.

ABSTRACT

Story of Baay Faal Paradoxical Stigma: Islam, Colonization and auto-labeling in Senegal. — The *Baay Faal* community—which belongs to the Murid brotherhood of Senegal—has known, since its constitution at the end of the 19th century, a strong stigmatization on behalf of the external observers, first of all on behalf of French colonists. Disregarded as the “insane ones” and considered as “bad” Moslems because they do not respect all the worship practices, *Baay Faal* however assert their

full inscription in Sufism and try, since the 1970's, to establish their legitimacy. This goal is partially achieved today, even if the community must face a new challenge: the incorporation of marginal urban and young disciples often disconnected from the maraboutic hierarchy. This article proposes to understand these processes of paradoxical stigmatization, given that the success of the community in Senegal and even in the world is not contradicted.

Mots-clés/Keywords : Sénégal, Mouride *Baay Faal*, Cheikh Ibrahima Fall, étiquetage, islam, norme, soufisme, stigmaté, marginalité/*Senegal, Murid brotherhood, Baay Faal, Cheik Ibrahima Fall, labeling, Islam, norm, Sufism, stigma, deviance.*