

La Caravane des Etudiants Mourides: une aventure ambiguë

Virginia Napoli

Università degli Studi di Napoli « Federico II »

L'Association des Étudiants Mourides, connue aujourd'hui sous le nom de Hizbut Tarqiyyah (Parti de l'élévation spirituelle), naît en 1975 au sein du campus de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD, Sénégal). Depuis 1980 elle joue un rôle important dans la confrérie de la Mouridiyyah, une des principales voies soufies implantées au Sénégal (Ibrahim 2003; Laborde 1995; Popovic 1996)¹. Dans ce travail, j'ai l'intention de retracer l'histoire du mouvement et de mettre en exergue son « aventure ambiguë »². J'ai connu l'Association lors d'une enquête de terrain (juillet 2017 – mai 2018) dans le cadre d'une étude ethnographique du Grand Magal, un imposant pèlerinage annuel de la confrérie qui attire chaque année presque trois millions de pèlerins dans la ville de Touba (Samb 1969; Coulon 1999)³. Les informations et descriptions rapportées ci-dessous sont le fruit d'observations réalisées principalement dans les villes de Touba, Dakar et Mbour où l'Association est implantée. J'ai eu recours à des informateurs de tous âges et de milieux sociaux disparates. J'ai rarement fait usage d'enregistrements audio et les entretiens ont été souvent réalisés de manière informelle. Ce choix est lié à deux facteurs : d'une part la forte hiérarchisation actuelle de l'Association dont les membres sont réticents à délivrer des informations aux « étrangers »; d'autre part mon statut de femme, non musulmane et occidentale dans un milieu à prévalence masculine. Les prises de contact et les rencontres avec les leaders du mouvement ont toujours nécessité la médiation d'un homme (ami ou connaissance), ce qui n'assurait pas la possibilité d'un entretien direct jusqu'au dernier moment. Le recours à des enregistrements audio ou la possibilité d'élaborer a priori une stratégie de communication étaient donc à exclure. Les documents d'archives et les articles de journal sont le résultat d'une recherche au sein des Archives Nationales de Dakar et de la bibliothèque de la mosquée de Touba.

Le ré-enchantement du monde⁴

L'Association des Étudiants Mourides figure parmi les mouvements qui ont prôné une réislamisation du milieu universitaire pendant le mandat du président Léopold Sédar Senghor. En effet, depuis la décolonisation, le milieu intellectuel sénégalais est marqué par la coexistence de deux blocs culturels : l'élite formée à l'école de l'occident, qui trouve son paradigme dans la figure de Senghor avec sa politique culturelle philo-française, et la contre-élite des lettrés arabes (Fall 1993). Cette opposition dichotomique a fait que le monde universitaire était regardé avec une certaine suspicion par les milieux religieux. Dans les anciennes colonies françaises, l'éducation était le principal véhicule de l'assimilation politique et culturelle et avait créé une classe dirigeante qu'on a retrouvée aux commandes du Sénégal après l'indépendance. L'Université de Dakar, fondée en 1918 par l'administration coloniale, a été la première d'Afrique Subsaharienne. Juste après les indépendances, l'intérêt de maintenir la vocation fondamentalement laïque et apolitique de l'université est clarifié et réitéré dans l'article 6 du Décret n°68-860 du 24 juillet 1968 relatif aux associations d'étudiants de l'enseignement supérieur : « L'Union générale des étudiants de l'université ne peut être constituée que sous forme de fédération d'associations corporatives de facultés ou d'écoles légalement constituées. [...] Elle interdit toute activité contraire à sa vocation apolitique ainsi que toute prise de position en matière religieuse » (UCAD 1995; Ba 1995).

Malgré cela, dans les années 1970, le Parti Africain pour l'Indépendance (PAI), et en général les partis d'inspiration marxiste et d'extrême gauche, portent clandestinement un discours anti-impérialiste au sein du front universitaire. Ces mouvements, condamnés et réprimés par Senghor, continuent cependant de se référer aux modèles culturels et à la mythologie révolutionnaire occidentale.

Il y a 40 ans, certaines recherches étaient biaisées par la référence à l'idéologie communiste. Les auteurs analysaient la confrérie sous l'angle des rapports de classe qui impliquaient l'exploitation des disciples par la hiérarchie maraboutique. Le discours laïc avait également de l'influence sur les recherches et la description des rapports sociaux dans la confrérie (Docteur Cheikh Gueye, interview avec l'auteur, Dakar, 2017).

Le ferment culturel au sein de l'université, à cette époque, suivait des schémas idéologiques et comportementaux exigeant une occidentalisation de quiconque voulait revendiquer à juste titre son appartenance à la communauté intellectuelle sénégalaise. Dans ce pays à majorité musulmane, les signes visibles de l'affiliation religieuse étaient laissés en dehors de la vie du campus où il n'y avait pas d'espaces réservés à la prière. La revendication de l'appartenance identitaire à l'islam, qui se traduit par

la création d'associations étudiantes d'inspiration ouvertement religieuse, devient de plus en plus un moyen de réappropriation légale d'une culture et d'un espace propres au sein de l'institution. Dans le microcosme universitaire se déroulait la même lutte qui se jouait au sein de la société sénégalaise : une bataille pour la conquête d'une citoyenneté culturelle exclue par le modèle de citoyenneté nationale proposé par l'Etat naissant qui n'arrivait toujours pas à s'émanciper du « modèle français » et de ses revendications assimilatrices (Camara 2016; Goussault 1990). Le débat ne se limitait pas à l'opposition des deux blocs évoqués ci-dessus, élites pro-occidentales et lettrés arabes. La démocratisation progressive de l'accès à l'éducation élargit la question à de nouveaux acteurs qui se l'approprient en créant de nouvelles formes et réponses à la question de la citoyenneté culturelle.

La naissance de DEM et l'évolution du mouvement

Le Dahira des Etudiants Mourides (DEM) naît dans le contexte culturel brièvement esquissé. Dans le cadre du campus universitaire, les associations à vocation confessionnelles, des années 1970 à nos jours, peuvent être classées en deux macro-groupes : les associations appartenant aux confréries et les associations d'inspiration musulmane, non-confrériques, qui se réfèrent principalement aux enseignements coraniques et aux *hadits* (Ba 2012). Les membres du premier groupe, y compris DEM, sont organisés principalement en *dahira* ou dans différentes confédérations de *dahira*. Nous pouvons définir comme telle « une organisation religieuse structurée à la fois comme un espace de communion dans la foi et comme un espace de solidarité socio-économique »^s (Lanza 2013). Le phénomène de la naissance et du développement de ce type d'association au Sénégal est très complexe. Le mot *dahira* dérive de l'arabe et indique, dans sa référence matérielle directe, un cercle. Au sens figuré cela peut signifier un rassemblement de personnes qui se réunissent autour d'un but précis ou d'une inspiration commune. Dans le système des confréries on peut définir clairement cet organisme comme une association à caractère religieux qui réunit des réalités profondément différentes en termes de nature statutaire et de buts (Syll 2016). Au sein du système sénégalais figurent des *dahira* d'entreprise, de corporations ou liés à la manifestation particulière d'une confrérie. Le statut, la nature et le milieu de naissance d'une *dahira* déterminent également ses activités (enseignement du Coran, organisation d'événements, etc.) et sa position vis-à-vis de l'extérieur, à savoir l'Etat laïc et la société civile, et vis-à-vis de la confrérie à laquelle ses membres appartiennent. L'attention des chercheurs pour ces organismes se réfère en premier lieu à la confrérie mouride probablement car ses adeptes ont été parmi les premiers migrants en Europe à la fin des années 1980 (Bava 2004). Ainsi, au premier coup d'œil, ce type d'organisation semble ap-

partenir exclusivement à la confrérie mouride. En réalité il y a également des *dahira* au sein des autres confréries au Sénégal. Probablement l'impossibilité d'identifier un modèle unique de l'entité *dahira* est liée à la nature profondément diversifiée des associations qui se définissent comme tel et qui se sont multipliées au fil des années dans les différents milieux de la société sénégalaise. Le Dahira des Étudiants Mourides se constitue afin de diffuser la philosophie du fondateur de la confrérie, Cheikh Amadou Bamba⁶, dans le milieu universitaire. En 1977, les Étudiants organisent une journée au campus animée par des conférences, des séances de prière et un pavillon d'exposition (ils l'appelleront « Première journée culturelle dédiée à Cheikh Amadou Bamba »). L'exposition présente des « parcours » organisés dans les espaces universitaires : panneaux et matériel pédagogique complets, des photos, des commentaires et des écrits sur l'histoire de la Mouridiyyah et le message de son fondateur. Le campus devient aussi la base de départ de la Caravane des étudiants : les universitaires s'organisaient en groupes pour participer au Grand Magal de Touba, la célébration principale de la confrérie. La ville de Touba, fondée en 1888 par Cheikh Amadou Bamba, est actuellement la troisième ville la plus peuplée au Sénégal. La gestion et l'administration urbaines se sont concentrées de plus en plus entre les mains du califat, institution de droit coutumière devenue de facto une structure de pouvoir que Cheikh Gueye décrit comme « charismatique-administratif » (Gueye 2000). Touba est le cœur de la confrérie mouride : un réel « État dans l'Etat du Sénégal ». La participation des étudiants et la visibilité du groupe au Magal, par conséquent, leur permet de gagner en légitimité sur la scène sociale de la confrérie (Ross 2006). La nouveauté que les membres de la Caravane présentent au cours de leurs premières initiatives est le fait qu'ils se présentent principalement comme des intellectuels : un nouveau type de *talibé* (disciple mouride) qui, bien que formé à l'école occidentale, met sa connaissance au service de la confrérie. Ils se conçoivent comme une partie d'une élite chargée d'une mission pédagogique vers les masses populaires ignorant la doctrine mouride orthodoxe. Leur engagement se concrétise dans l'organisation, entre les années Soixante et Quatre-vingt, par des expositions pédagogiques sur la vie de Cheikh Amadou Bamba et par un travail colossal de vulgarisation et de traduction de l'arabe au français de ses œuvres. Depuis le début des années Quatre-vingt, le pavillon Est de la Grande Mosquée de Touba accueille chaque année une exposition, de plus en plus importante, sur le modèle de la première organisée au campus. « Les Grand Expositions sur le Mouridisme »⁷, sont devenue, au fil des années, une tradition qui fait partie des initiatives principales à l'occasion du Grand Magal.

Actuellement dans la célébration du Grand Magal la dimension intellectuelle est très présente mais, si on veut en faire l'historique, on doit partir de la naissance du dahira des étudiants mourides qui a suscité cette tournure intellectuelle depuis les

années Soixante-dix/Quatre-vingt. C'est leur travail qui a permis une reconnaissance et une évolution de l'image des mourides dans l'espace publique (Docteur Cheikh Gueye, interview avec l'auteur, Dakar, 2017).

Le soutien du troisième Calife général de l'époque a été décisif pour le succès et l'institutionnalisation progressive du Dahira des Étudiants. Cheikh Abdou Lahat Mbacké, en charge du califat de 1968 à 1989, se présente comme un modernisateur mais, en même temps, un défenseur de l'orthodoxie religieuse de la Mouridiyyah. La vente de tabac et d'alcool, les jeux de hasard, les boîtes de nuit furent interdites en 1980 sur décision du Calife. Sa gestion du territoire et des rapports avec l'Etat s'opposait nettement à l'approche de son prédécesseur, Serigne Falilou Mbacké, avec lequel Abdou Lahat était fortement en conflit (Diouf 2013). Il confie des responsabilités croissantes à ces étudiants qui réclament l'abandon des coutumes de l'Occident mais, en même temps, une utilisation de son potentiel et savoir technologique au service de la religion. Le Dahira devient la caisse de résonance du Calife qui le reconnaît comme principal interlocuteur dans l'organisation des événements de Touba et la gestion des œuvres liées à la valorisation des sites (Gueye 2002).

FIGURE 1

Couverture d'un document produit par l'Association des Etudiants en 1986 et déposé auprès de la bibliothèque de la mosquée de Touba (Photo de l'auteur)

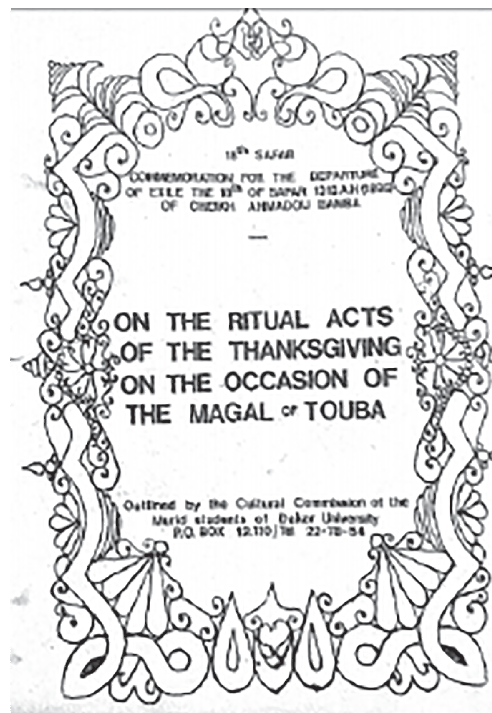


FIGURE 2

Couverture de la transcription et traduction du discours du Calife à l'occasion du Grand Magal 1987 produite par l'Association des Etudiants et déposée auprès de la bibliothèque de la mosquée de Touba (Photo de l'auteur)



FIGURE 3

Panneaux réalisés par l'Association des Etudiants près du site du Puits de la miséricorde (Aïnou Rahamati). La réfection du site de la source d'eau bénite à Touba fut confiée aux Etudiants en 1985 sur décision du Calife (Photo de l'auteur)



En 1980 les membres du Dahira sont estimés entre trois cents et quatre cents et augmentent progressivement (Bava 2017: 152). L'année suivante l'association ouvre son premier bureau extérieur aux murs universitaires dans le quartier SICAP à Dakar. Ce changement représente une tournure fondamentale dans l'aménagement et l'organisation. Le centre, indépendant du milieu universitaire, devient un moyen pour diversifier les activités du Dahira et recruter des membres appartenant à différentes catégories socio-professionnelles. En parlant de l'histoire du mouvement Serigne Atou Diagne, actuel leader et dirigeant, a déclaré que : « Jusqu'en 1981, le Dahira était un phénomène de civilisation. Maintenant, c'est devenu une œuvre de civilisation » (Quotidien Le Soleil). Donc le mouvement spontané d'un groupe étudiant commence à s'institutionnaliser et à avoir une structure et un programme plus formels. En 1992, Serigne Saliou Mbacké, successeur du troisième calife, octroie un terrain pour la construction du siège de DEM à Touba. Comme démonstration du changement fondamental de sa nature, le Dahira change son nom en Hizbut Tarqiyyah (*Hizb al-tarqīya*). Les fondateurs rapportent que le nouveau nom a été choisi par le Calife, qui reconnaît leur importance croissante dans l'organisation du Grand Magal et dans la vulgarisation de la doctrine mouride. Tout en conservant le siège de Dakar, Touba devient le centre névralgique de l'association. Des cellules se propagent dans plusieurs pays africains (Mauritanie, Maroc, Mali, Côte-d'Ivoire, Burkina Faso, Afrique du Sud). Depuis le début des années 1990, sous l'influence de la vague de migration qui touche de nombreux Sénégalais mourides, des sous-bureaux de Hizbut-Tarqiyyah sont implantés au Canada, aux États-Unis, en Chine, au Brésil et en Europe. Aujourd'hui, le siège de Touba est un grand complexe culturel, éducatif et socio-économique qui couvre sept hectares et qui a inauguré en 2007 un Institut International d'Etudes et de Recherches sur le Mouridisme (IIERM).

Organisation interne

La difficulté de classification de l'entité « *dahira* » découle également du fait que certaines associations n'ont pas été définies comme telles à leur naissance mais *ex post* ou par convention. C'est le cas du Dahira des étudiants dont le régime statutaire fait encore l'objet de controverses. « Nous-même, on ne sait pas comment nous définir et nous n'avons jamais formalisé notre association comme *dahira*, à mon avis *Tarqiyyah* (élévation) est le nom le plus approprié à exprimer ce qu'on fait » nous dit un jeune membre que nous rencontrons à l'intérieur des murs du complexe implanté à Touba qui s'étend maintenant sur un quartier entier. L'espace intérieur du *dahira* est séparé de l'extérieur par de hautes parois qui circonscrivent tout son périmètre. Selon Cheikh Gueye, la particularité du *dahira* des étudiants par rapport au reste

des associations qui gravitent autour de la confrérie se traduit également par le choix de construire leur propre centre à Touba (Gueye 2012). Dans le périmètre du siège de Touba, appelé par les Hizbut « Quartier général », sont concentrées des ressources financières considérables : les bureaux de la Direction, les cuisines énormes dédiés à la préparation du repas pour les pèlerins du Magal, l'école coranique et les studios de télévision de la chaîne privée Al-Mouridiyyah. En particulier cette dernière activité, inaugurée en décembre 2013, fait partie d'un cadre plus large, d'un projet de communication commencé dans les années '80 avec la création d'un centre de presse à Dakar, afin de diffuser les ouvrages traduits de Cheikh Amadou Bamba, un site internet de l'association et Radio Touba Hizbut Tarqiyyah.

L'installation de la Direction Générale à Touba remonte à 1995 quand la croissance exponentielle et l'extension des activités a nécessité une coordination centrale (Guèye 2002). L'organisation est structurée sur la base d'une sorte de modèle d'entreprise fortement hiérarchisée. C'est Serigne Atou Diagne qui est à la tête de la Direction Générale, un des fondateurs du mouvement dans les années du campus, qui est devenue désormais le visage du mouvement. Il est désigné comme Responsable Moral du Dahira. Malgré ce titre, en apparence informel, Diagne a un fort pouvoir charismatique et toutes initiatives et décisions doivent passer par son approbation. Il est assisté par un Secrétariat Permanent dirigé par des comités spécialisés dans des secteurs d'activités diverses : administratif, culturel, financier, social, technique. Les membres sont classés par fichiers informatiques et l'administration exerce un contrôle étroit sur ses membres et leurs activités. J'ai eu l'occasion de rencontrer plusieurs fois un membre qui est parmi les seuls à avoir osé dénoncer, entre les lignes, cette forte hiérarchisation :

Quand j'entends des gens dire que nous sommes enfermés, je sais qu'ils ont raison. Cependant, cette fermeture était fonctionnelle, on a dû construire quelque chose de solide, une nouvelle réalité... nous avons fait comme la Chine avec le reste du monde. Aujourd'hui beaucoup de jeunes qui intègrent le Dahira prônent une ouverture mais parfois c'est n'est pas facile... les vieux, tu vois, sont toujours là avec leurs propres idées et on doit les respecter (interview avec l'auteur, Touba, 2017).

Repérer des données sociologiques sur la composition et le nombre actuel des inscrits au Dahira est très compliqué à cause de l'inaccessibilité des dossiers internes et le manque de rapports officiels approuvés par la Direction Générale. L'organisation effective de l'association a été rendue publique pour la première fois lors de l'Assemblée Générale de 1996, tenue en vue de l'organisation du Grand Magal. J'ai rencontré les responsables de la cellule de Mbour, importante ville côtière situé dans la région de Thiès, et j'ai visité la cellule de Dakar. Aujourd'hui les Hizbut (c'est ainsi qu'on appelle les membres du Dahira) viennent de milieux et de couches sociales

très hétérogènes : ouvriers, marchands, employés, enseignants, cadres etc. L'accès n'est plus réservé aux étudiants ou ex-universitaires. Néanmoins la coordination de différentes cellules et les places de responsabilité sont souvent réservés à ceux qui ont un niveau de scolarisation moyen ou haut (Bac ou Université). L'âge et le niveau social des associés sont très disparates : les anciens membres se concentrent surtout dans la Direction Générale de Touba. Les Hizbut ont tendance à pousser leurs enfants, surtout les garçons, à fréquenter le Dahira très tôt et souvent leurs femmes s'y inscrivent après le mariage. La présence féminine est de toute façon minoritaire (à Mbour sur environ 180 inscrits à peine une trentaine sont des femmes). Il n'y a pas de femmes dans la Direction Générale et elles sont peu présentes, voire absente, sur la scène publique. Les inscrites au Dahira, souvent, s'organisent en sous-groupes qui gèrent la récolte de fonds ou les séances de prière/débat dans les sièges des cellules. Chaque fois que je me suis rendue dans une cellule ou à la Direction de Touba j'ai toujours eu comme interlocuteurs des hommes. Les entretiens avec les femmes ont été rares et toujours informels.

Au cours de l'année, des assemblées générales se tiennent à Touba périodiquement : la préparation du Grand Magal est la principale force motrice. Chaque cellule, y compris celles qui sont à l'étranger, verse annuellement une contribution fixe (*sas*), proportionnelle à ses propres ressources et au nombre de membres. Le Grand Patrimoine de l'association est constitué de tout ce qui est donné pour l'organisation du Grand Magal : préparation de l'exposition, repas offert aux millions de pèlerins, nécessités de base pour l'hospitalité. Le Petit Patrimoine, par contre, est la somme destinée à la gestion interne et à d'autres événements liés à la ville de Touba et aux célébrations de la confrérie. En 2017 le Grand Magal a été célébré le 8 novembre. Deux semaines avant, j'ai assisté à la dernière assemblée générale à Touba consacrée à la préparation du pèlerinage. Sur une centaine de participants, la plupart venaient de cellules éparpillées sur tout le territoire national. Ils avaient voyagé dans des conditions pénibles pour être présents à Touba et rentrer chez eux la nuit juste après la rencontre. J'étais parmi les femmes, peu nombreuses, qui avaient une place réservée au fond de la salle (ce qui rendait impossible de suivre tout le débat). La séance était dirigée par le Responsable Moral : chaque cellule a déclaré publiquement l'import de sa contribution et estimé les biens matériels apportés à Touba (nourriture, matériels sono, etc.) L'énorme contribution financière que le Dahira fournit chaque année à la ville sainte et les initiatives liées aux événements de la confrérie sont le résultat d'une auto-taxation de ses membres qui sont constamment sous pression (« faire ce qu'on ne peut pas » est l'un des mots d'ordre des étudiants mourides). Il faut préciser que cette pression du groupe sur les cellules et les individus est vécue positivement et dans une perspective d'appartenance.

Un jeune ingénieur chargé de la gestion des parcours des visiteurs et du projet du pavillon de l'exposition annuelle, m'a dit à la fin de l'assemblée :

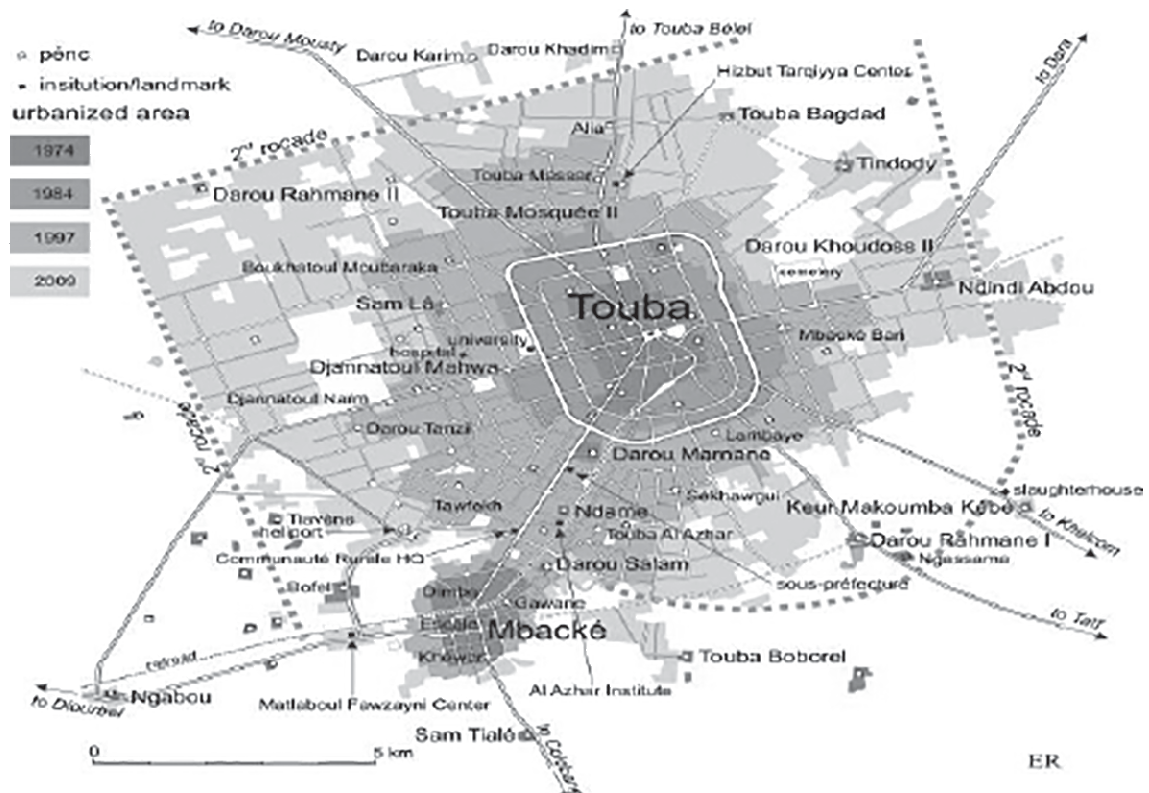
FIGURE 4

Pavillon en construction pour l'exposition du Grand Magal. Touba, octobre 2017
(Photo de l'auteur)



FIGURE 5

Carte de la ville de Touba et emplacement du siège du Hizbut Tarqiyyah (image disponible sur <https://ericrossacademic.wordpress.com/touba-more/>)



Je suis vraiment fier de la contribution qu'on apporte chaque année. Une grande partie de la réussite du Grand Magal dépend de nous, le Calife compte sur nous. Je me rappelle qu'il y avait une année... le Comité d'Organisation du Magal institué par le Calife a demandé à Hizbut Tarqiyyah une partie du stock de poulets qu'on avait préparés pour les repas des pèlerins. Nous, on était prêt bien avant le Magal (interview avec l'auteur, Touba, 2017).

Toubab ou extrémistes?

Le Dahira des Etudiants Mourides est l'un des nombreux mouvements qui ont complètement révolutionné la présence et le poids du facteur religieux au sein de l'Université de Dakar à partir des années Soixante-dix. Pendant la même période, des associations étudiantes naissent et se développent dans d'autres pays. Ces jeunes, inspirés par l'expérience des Frères Musulmans en Egypte et par l'écho de la révolution de Khomeiny, proposent l'islam comme une possible « troisième voie » entre le modèle capitaliste et le socialisme. L'un des premiers membres du mouvement, rencontré au Quartier General de Touba, présente ainsi la situation :

On était devenus presque des occidentaux dans notre accoutrement, nos habitudes, on avait oublié nos valeurs. Et cette prise de conscience on l'a eu à partir de l'université. Donc on a créé un cadre qui pouvait nous permettre de vivre nos valeurs, de prendre comme référence Cheikh Ahmadou Bamba. On a essayé de suivre ses enseignements (interview avec l'auteur, Touba, 2017).

Les raisons qui ont attiré particulièrement mon attention sur ce mouvement sont liées à la perception d'une ambiguïté fondamentale dans l'image des étudiants mourides renvoyée par les acteurs présents dans le même contexte historique. Plusieurs mourides sénégalais, au cours d'un entretien ou de conversations informelles, ont défini les membres de Hizbut Tarqiyyah comme des *toubab*, des Occidentaux. Le paradoxe est que, pour un œil extérieur, les membres du Dahira peuvent facilement apparaître comme des extrémistes en raison de la stricte observation de certaines règles de comportement (éviter tout contact physique entre les hommes et les femmes qui n'ont pas de liens de sang, interdiction de fréquenter les clubs, discothèques, etc.) et dans l'accoutrement. En particulier, l'équipe d'une ONG italienne m'a récemment fait part de la préoccupation du Conseil d'Administration devant le refus d'un employé, appartenant au mouvement, de serrer la main aux femmes en signe de salutation. En réalité, ces choix ne sont pas un signe d'extrémisme mais sont plutôt dictés, selon la plupart de mes interlocuteurs, par la volonté de suivre à la lettre les prescriptions du Coran en gardant de comportements pudiques et discrets.

En ce qui concerne l'accoutrement, en outre, les membres de DEM sont identifiables par leur façon particulière de s'habiller. Ils portent souvent le *baay lahat*, une longue tunique aux larges manches avec une ouverture brodée au cou, généralement en *bazin*, tissu particulièrement fin utilisé au Sénégal pour les tenues de cérémonies. Le nom de cet accoutrement provient directement de Serigne Abdou Lahat. Un informateur nous dit que, lors de sa succession, le troisième Calife général avait fait une mission de la diffusion de ce type de vêtements typiquement mouride. En se référant aux fondateurs du mouvement il nous dit :

Quand ils étaient à l'université ils ont commencé donc à se faire distinguer à travers leur habillement. Ils ont commencé à porter le ndiakhass, comme les baay fall, ... les thiyas⁸... ils ont commencé à se raser. Et lorsqu'ils sont allés voir Serigne Abdou Lahat, ils lui ont expliqué que, pour se différencier des autres avec leur statut de mouride, ils ne portaient que ça désormais. Mais Serigne Abdou Lahat leur a dit qu'ils risquaient de se confondre aux danseurs et aux joueurs de tam-tam... Le thia-ya a toujours été un pantalon typique du Sénégal... pas islamique. Même les ceddo⁹ le portaient (interview avec l'auteur, Touba, 2017).

En langue wolof, le terme *baay* signifie littéralement « père ». *Baay lahat* était le nom donné au sein de la confrérie à Serigne Abdou Lahat. Un membre du Dahira nous dit qu'à l'origine de cette tradition, il y a le fait que son prédécesseur Serigne Falilou Mbacké était affectueusement surnommé « grand-père »¹⁰. En faisant allusion à la gravité et au caractère de son successeur désigné, il avait l'habitude de dire aux fidèles de profiter de sa bienveillance (traditionnellement, les grands-parents sont plus indulgents envers les enfants) avant l'arrivée du père, l'autorité qui les aurait remis à leur place. D'où le surnom de Serigne Abdou Lahat et le nom de la tunique portée par les étudiants mourides associés à différents accessoires lors des cérémonies officielles : le *makhroum*, sac en cuir carré porté autour du cou, la *kaala*, longue écharpe également utilisé pour ceindre les hanches pendant le travail manuel. En outre, les hommes portent généralement la tête rasée et la barbe courte, les femmes sont voilées. L'accoutrement choisi par les étudiants fait donc partie, depuis l'époque de l'université, d'une offensive culturelle, d'une résistance, qui était le moteur du mouvement à ses origines. « Nous apprendrons tout ce que l'école française enseigne mais, partout où nous apparaîtrons, tout le monde saura que Serigne Bamba est notre point de référence » a déclaré le Responsable Moral lors de l'assemblée générale du 11 mai 1996. Cependant, la conception élitiste du mouvement, marquée également par l'habillement, a créé une certaine distance entre les étudiants mourides et le reste des réalités (associations, *dahira*, etc.) liées plus ou moins étroitement à la Mouridiyyah. Un membre de Madjemahou Noreyni, un autre *dahira* né à l'université de Dakar, nous dit :

Ce que je n'ai jamais aimé des Hizbut Tarqiyyah c'est que si tu ne t'habillais pas en baye labat ils ne te considéraient même pas. Ils utilisaient le mot « charrette »... lui, charrette-làⁿ... C'est-à-dire il n'est pas une voiture, il est lent, il est en train de badiner, il ne prend pas les choses au sérieux, comme si on n'était pas sur le même niveau d'engagement dans la diffusion de la religion (interview avec l'auteur, Dakar, 2017).

Au cours de l'enquête de terrain, j'ai remarqué une autre caractéristique du style de communication et des comportements qui ont été codifiés par le Dahira des étudiants. Un membre que nous avons rencontré à Touba nous dit :

Les fondateurs du mouvement en plus de s'habiller avec des accoutrements typiquement mourides, refusaient de manger à l'occidentale, en utilisant des couverts ou des tables. Ce refus s'est également traduit par des actions démonstratives dans les cantines de l'université ou dans les espaces publics... ils mangeaient assis au sol et avec la main, comme cela a toujours été fait traditionnellement au Sénégal (interview avec l'auteur, Touba, 2017).

Je ne sais pas si cette déclaration correspond à la vérité mais elle reflète l'une des nombreuses constantes qui reviennent dans la plupart des témoignages et dans les affirmations des membres du Dahira, dont beaucoup, bien que citoyens, rejettent souvent cette origine. Beaucoup de mes interlocuteurs se définissent comme des « villageois »¹². Cette perspective se traduit souvent par la volonté, exprimée même par ceux qui ont une position socio-professionnelle moyenne/élevée, de se consacrer, après la retraite, à l'agriculture et de s'éloigner de la métropole. L'impression que j'ai eue souvent est qu'il s'agit d'une sorte d'hyper compensation : le mépris pour le milieu urbain représenterait, dans leur imaginaire, une sorte mise à l'abri de toute accusation d'occidentalisation. Dans ce cas pourquoi les étudiants mourides sont souvent qualifiés d'« occidentaux » par les autres adeptes de la confrérie ? Le terme *toubab* au Sénégal est utilisé pour désigner les occidentaux en général. Ce terme n'a pas nécessairement une valeur péjorative, comme cela est perçu par les étrangers. *Toubab*, dans le jargon, est également utilisé pour désigner des réalités, des attitudes et des habitudes qui rappellent une façon de faire « occidentale ». En ce sens, certains de mes informateurs ont attribué ce qualificatif aux membres de l'association des étudiants. « À l'époque on se disait que normalement quelqu'un qui est arrivé à l'université, s'est déjà trop « *toubabisé* ». Entre guillemets ils sont des occidentaux » (interview, Mbour, juillet 2017). Un Directeur d'école rencontré à Dakar, mouride mais pas Hizbut, résume l'ambiguïté de l'attitude générale envers l'ancien Dahira des Étudiant avec un seul commentaire : « La grande masse a toujours eu un genre de complexe par rapport aux intellectuels. Ils se disent... eux, de toute façon,

ils sont des toubabs ». La réalité est naturellement bien plus complexe : quand j'ai rencontré le Responsable de l'Institut International d'Etudes et de Recherches sur le Mouridisme, membre de la première heure, il a souligné plusieurs fois la nécessité d'effacer les croyances et les pratiques de beaucoup de fidèles qui gardent les traces « des anciennes superstitions et des mythes païens ». Le mouvement, qui a fait de la connaissance et de l'orthodoxie ses caractéristiques, porte dans son noyau la marque d'une certaine distance par rapport aux masses dans un pays où jusqu'à présent le taux d'analphabétisme est élevé (54,6% en 2013 selon l'Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie au Sénégal). Cette distance se redouble quand l'Association entre dans le contexte politique et religieux de la ville de Touba.

FIGURE 6

Membres du Hizbut Tarqiyyah avec des vêtements de mouride typiques (tunique *baay lahat*). Lagune de la Somone. Sénégal 2017 (Photo de l'auteur)



Problèmes de classification

Dans les années qui suivent son institutionnalisation et le détachement définitif du milieu universitaire en 1989, le Dahira Hizbut Tarqiyyah se retrouve souvent dans l'œil de la tempête en raison de l'attitude particulière de ses affiliés envers les membres de la famille Mbacké. Un informateur mentionne de telles controverses en m'expliquant que : « Eux (les étudiants mourides) ils ne respectaient que le Calife général, les autres marabouts, les autres de la famille Mbacké¹³, ils ne les considéraient pas. Ce sont toutes ces questions qui ont causé de problèmes au Responsable Moral » (interview, Touba, octobre 2017). Les problèmes évoqués concernent le conflit qui a éclaté en 1997 entre Serigne Moustapha Saliou Mbacké, fils du cinquième Calife Général, et les Hizbut. Conflit qui a marqué la fin des années d'or du Dahira. Le débat est parti d'un désaccord sur la gestion de l'une des résidences de la famille Mbacké pendant l'organisation du Grand Magal. Mais selon la presse locale et les rumeurs, ce point de conflit n'est que le reflet de tensions plus profondes entre la famille du fondateur de la *tarîqa* et les anciens étudiants. De nombreux commentateurs de l'époque, à travers les médias, ont supposé que le problème fondamental du Dahira venait de leur ostentatoire reconnaissance de la seule autorité du Calife, en oubliant que le système confrérique est basé sur le pilier fondamental du pacte d'allégeance appelé *Dijébellou*. Il s'agit d'un rite qui formalise l'entrée dans la confrérie d'un *talibé* mouride. Quand il choisit son guide spirituel, son *marabout*¹⁴, le disciple se rend auprès de lui et dit les mots : « *Dijebbelnala sama mbop adduna à allakhera* » (je vous confie ma personne et mon âme ici-bas jusqu'à l'au-delà). L'acceptation par le marabout est explicitée dans la réponse : « *Nangulnala sa dijebbel* » (j'accepte ton serment). A partir de ce moment, le *talibé* s'engage à être fidèle aux directives de son guide sans possibilité de s'opposer et à servir inconditionnellement la confrérie, en vivant selon les préceptes de la religion. La relation entre le *marabout* et le *talibé* n'est pas unidirectionnelle. La contrepartie du travail et du soutien du disciple est la possibilité d'avoir une aide « mystique » (par des prières et une protection officinée par le marabout) et d'être guidé dans la formation spirituelle. En même temps, le guide spirituel peut intervenir de temps en temps par des contributions économiques ou des médiations quand l'un de ses *talibés* est en difficulté. Un jeune informateur nous donne un exemple, qui ne manque pas de simplifications, pour expliquer la logique sous-jacente :

C'est comme le gouvernement : le ministère délègue aux régions des compétences et à leur tour les municipalités ont certaines fonctions. Si vous payez des impôts à la municipalité dans tous les cas, elles arrivent directement à l'État central. Quand vous prêtez serment, vous vous engagez à suivre le ndiguel¹⁵ et, en

retour, le marabout prie pour votre affiliation à Bamba (interview avec l'auteur, Mbour, 2017).

Dans la confrérie mouride, l'idée que la *baraka*¹⁶ soit transmise par la lignée du sang a signifié que les membres de la famille Mbacké sont comptés, sans distinction d'aucune sorte, comme ayant une autorité spirituelle. La multiplication des successeurs du fondateur de la *tarîqa* et les différentes attitudes et comportements dans un groupe si vaste, souvent au-delà du contrôle de l'autorité de Touba, a poussé plusieurs croyants, intellectuels pour la plupart, à contester le pouvoir charismatique qui leur est attribué seulement sur la base de la descendance. On peut souscrire d'une part l'idée de Dozon que les étudiants mourides font partie de ce groupe d'intellectuels organiques qui, à partir des années Soixante-dix, a participé à une « démocratisation » de la Mouridiyyah mais la question reste tout de même épineuse (Dozon 2010). Un jeune étudiant de l'UCAD résume la situation en observant: « Les Hizbut Tarqiyyah ont un peu la logique des Sunnites¹⁷, suivre seulement le Prophète... mais je pense que c'est une contrainte d'installer les valeurs de l'*Al-Sunnah* sur le mouridisme. Ce n'est pas compatible » (interview, Dakar, septembre 2017).

Fabienne Samson, spécialisée en anthropologie politique du religieux, a examiné les groupes néo-confrériques¹⁸ nés en Afrique subsaharienne au cours des dernières décennies du XXe siècle. Certains de ces groupes rejettent l'idée controversée et simpliste d'Islam noir (Monteil 1964; Triaud 1997; Ross 1994)¹⁹ en essayant de construire un « Islam africain » libéré de la connotation culturelle arabe tout en préservant la pureté du message du Coran (comme le groupe *Ançar Dine Haidara* au Mali) (Samson 2012; Kae 2017; Roy 2002). Ce n'est pas le cas des étudiants mourides qui, au contraire, évoquent dans leurs présupposés idéologiques l'archétype du lettré arabe en le combinant avec les connaissances acquises à l'école française. Ils disent s'inspirer de recommandations de Cheikh Amadou Bamba. Dans le dispositif pédagogique sur lequel est basée une grande partie de sa vision politique (Mbacké A.A. 2010), les sciences n'ont pas le même degré d'importance : les sciences religieuses (*sam'iyyāt* ou *shar'iyya*) sont supérieures aux *aqliyyāt*, les sciences fondées sur les lois ou l'utilisation de la raison. Celles-ci, bien que nécessaires, ont seulement une fonction auxiliaire, elles doivent être utilisées pour servir la communauté et la religion (Mbacké C.A.B 2017; Babou 2011). « La confrérie n'a jamais rejeté la possibilité de dialoguer avec l'occident. Cheikh Amadou Bamba, lui-même, a inscrit son frère à l'école pour qu'il puisse développer des compétences utiles à la Mouridiyyah » (Gueye interview, Dakar, 2017). Ainsi selon ces présupposés, en milieu mouride, la formation et l'acquisition de connaissances techniques peut bien être combinée avec le maintien de l'identité musulmane, même si acquises dans une institution séculaire telle

que l'université française. Du moins théoriquement. Cependant, comme dans les composés chimiques, l'introduction d'un nouvel élément parfois modifie la structure globale de la solution. La mise en place d'un modèle pédagogique différent et la fréquentation de milieux qui ne sont pas directement liés à l'espace religieux a, en quelque sorte, influencé la manière de vivre l'Islam des nouvelles générations. Dans son étude du mouvement Moustarchidine, Samson souligne que dans de nombreux pays d'Afrique subsaharienne la configuration politique et sociale qui a suivi les indépendances est associée à un processus de réislamisation de la société en faveur d'une nouvelle forme de bien-être et d'égalitarisme (Samson 2012). Bien que le macro-groupe qui inclut la définition des mouvements néo-confrériques puisse bien comprendre le Dahira des Etudiants Mourides, sa structure et son système idéologique ont des caractères originaux qui ne permettent pas un encadrement exact dans le système confrérique ou néo-confrérique. Fabienne Samson tient fermement l'hypothèse critique qui découle de la nature provisoire de toute classification et souligne à plusieurs reprises que ces groupes sont différents les uns des autres dans la structure, l'action et l'idéologie générale. Cependant il y a une observation significative dans le système présenté par les auteurs qui se sont occupés du phénomène et qui concerne notre sujet : l'une des conséquences du projet de société égalitaire commun aux mouvements néo-confrériques est l'opposition (explicite ou non) aux hiérarchies qui sont à la base des confréries religieuses. « Actuellement, les intellectuels 'arabisants' se retrouvent dans de nombreux pays en concurrence directe avec les guides confrériques, cherchant leur légitimité dans leur connaissance plutôt que dans les hiérarchies traditionnelles » (Samson 2012). L'individualisme et le changement progressif des modes de vie, qui dans le contexte urbain sont de moins en moins communautaristes, caractérisent le dispositif pédagogique occidental. Ces présupposés ne peuvent pas faire partie d'un système fortement hiérarchisé comme celui des confréries fondées principalement sur la relation entre le *cheikh* (guide spirituel) et les *talibés* (disciples). Avec la multiplication des descendants des pères fondateurs des *turuq* (confréries), ces relations se compliquent davantage. Le contraste entre les clans au pouvoir à Touba et les Hizbut Tarqiyyah constitue une illustration de ce phénomène.

Conclusions

Au cours de mon travail de terrain j'ai rencontré des difficultés pour retracer une image globale et cohérente du phénomène des Étudiants Mourides, autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du milieu confrérique. À partir de ses origines, le mouvement des étudiants propose un changement : le « re-

tour aux coutumes des pères » combiné à plusieurs éléments de la modernité. L'utilisation des nouvelles technologies au service de la religion fait irruption à l'intérieur des murs de l'université et arrive jusqu'à Touba. En retraçant l'histoire du mouvement à travers le vécu de mes informateurs et l'observation des dynamiques internes à l'Association j'ai remarqué que, au fil des années, ses membres ont essayé de bâtir une identité capable d'élargir sa base consensuelle et de l'affranchir du milieu universitaire, tout en prenant contact avec les centres de pouvoir de Touba. À l'origine les étudiants mourides ont justifié leur élitisme se revendiquant de l'archétype du lettré arabe. Dans le temps, d'autres éléments entrent en jeu : la revendication (souvent fictive) d'origines rurales, le refus de certaines dynamiques sociales etc. Bien qu'ils appellent à une « tradition des pères » qui puisse légitimer le mouvement dans le sillage de la continuité sociale, la combinaison de plusieurs identités, parfois contradictoires, donne vie à une véritable « tradition inventée » (Hobsbawm & Ranger 1994) par l'Association. Khadim Mbacké, chercheur de l'IFAN et descendants du clan de la ville sainte des mourides a commenté : « Si le Hizbut Tarqiyyah n'a pas réussi au niveau de Touba c'est qu'ils n'ont pas bien compris les enjeux liés à la tradition, ils ne sont pas nés là, ils ont adhéré, mais n'ont pas une conception du religieux adaptée à la tradition, eux sortent de l'université » (Bava 2017: 155).

La difficulté de positionner Hizbut Tarqiyyah au sein de la confrérie et du milieu universitaire qui ont vu sa naissance dérive de ce caractère « à la fois traditionaliste et modernistes, cette ambiguïté » des innovations conçues par la société colonisée (Balandier 2001:78). La parabole des étudiantes mouride incarne le bricolage identitaire qui naît, dans toute société, de la dialectique permanente entre tradition et changement (Balandier 1968) et qui peut parfois créer un « court-circuit culturel ». Le même court-circuit que pressent le père de Samba Diallo, le protagoniste de *L'aventure ambiguë* en s'interrogeant sur l'opportunité pour son peuple de s'ouvrir à l'éducation française: « Si je leur dit d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les façons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais, apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront ? » (Kane 1968).

Notes

1. La Tijaniyya, originaire du Maroc, et la Al Kadiria, née à Baghdâd, sont avec la Mouridiyyah les trois principales voies soufies actuellement présentes au Sénégal, auxquelles s'ajoute la confrérie Layenne fondée au Sénégal par Seydina Limamou Laye au XIX siècle.

2. Le lecteur qui connaît la littérature de l'Afrique subsaharienne aura sûrement saisi la référence au roman de Cheikh Amidou Kane. *L'aventure ambiguë* (1962) raconte l'hi-

stoire de Samba Diallo, un jeune sénégalais dramatiquement déchiré entre son éducation musulmane, ses études de philosophie à Paris et la micro-culture millénaire de son village d'origine.

3. Le terme *magal* est une construction sémantique : en langue wolof *mag* peut avoir valeur d'adjectif ou de verbe. Dans son sens adjectival, il signifie « grand » ou « vieux ». En tant que verbe, il peut être traduit par « grandir » ou « vieillir ». Dans le cas de la célébration mouride il assume le sens d'« anniversaire » ou de « récurrence » et, par glissement, celui de « célébration ». Le 18 *safar* (neuvième mois du calendrier musulman) de chaque année, le Grand Magal commémore officiellement l'exil au Gabon du fondateur de la confrérie, Cheikh Amadou Bamba Mbacké.

4. L'expression, reprise par le sociologue Michael Maffesoli en 2007 dans son analyse de l'éthique sociale post-moderne, avait déjà été utilisée au début des années Quatre-vingt-dix pour nommer la nouvelle diffusion des idéologies religieuses dans les pays en voie de développement et en opposition au concept de « désenchantement du monde » théorisé par Max Weber en 1917.

5. Traduit de l'italien par l'auteur.

6. Cheikh Amadou Bamba Mbacké, naît à Khouro Mbacké au début des années 1850. Il appartenait au clan des Mbacké, famille de notables originaire du Fouta-Toro.

7. Les « Grandes expositions sur le mouridisme » sont amplement documentées et diffusées sur les réseaux sociaux et les chaînes en ligne chaque année.

8. En langue wolof, le *thiaya* est un pantalon large, bouffant, avec une fourche très basse. *Ndiakhass* est un type de tissu multicolore fabriqué en assemblant des morceaux de morceaux d'étoffes différentes. Ce tissu est typiquement associé à la confrérie mouride, en particulier un sous-groupe interne (*Baay Fall*). L'informateur, en faisant involontairement une métonymie, se réfère aux deux choses (pantalon et tissu) comme si elles étaient indistinctes.

9. En langue peul, le mot *ceddo* signifie homme fort ou homme puissant. Le terme désigne, bien qu'avec des variations par rapport au contexte, l'aristocratie guerrière rurale présente dans le royaume de Cayor (1549-1879). Dans l'imaginaire populaire contemporain, l'archétype péjoratif du *ceddo* incarne un guerrier réfractaire à la colonisation et à l'islamisation, violent et dédié aux raids et aux guerres.

10. En Afrique subsaharienne l'appellation « grand-père » ou « vieux » (vieux) sont des signes de respect, la vieillesse étant associée à la sagesse.

11. Lui, c'est une charrette, en wolof.

12. Littéralement « gens du village ». Dans le jargon des milieux urbains du Sénégal, le terme est souvent utilisé aussi dans un sens négatif impliquant que ceux qui viennent d'un petit village sont nécessairement peu éduqués, vulgaires, grossiers.

13. En effet les Mbacké ne sont pas une famille mais plutôt un clan. Mon informateur utilise le terme « famille » en voulant identifier les membres du clan maraboutique de Touba.

14. Généralement le choix tombe sur une personne qui a déjà été la guide spirituel du père ou d'un parent du disciple. Au cours des dernières années, étant donné la différenciation progressive des modes de vie et l'ouverture aux contextes urbains, le choix de la confrérie n'est pas liée forcément à la tradition familiale. Les critères de sélection du guide peuvent donc être variables.

15. *Ndiquel*, en langue wolof, désigne une prescription ou un ordre, au sens large, que le guide spirituel donne au disciple. Il peut s'agir d'une demande concernant les aspects les plus variés de la vie pratique, spirituelle ou même privée des *talibés* (des contributions en main-d'œuvre pour la construction d'édifices sacrés jusqu'aux lignes directrices électorales).

16. *Baraka*, de l'arabe, signifie littéralement « l'abondance d'Allah ». Dans un sens métaphorique, cela signifie non pas la richesse matérielle mais la bénédiction. Une personne qui a la *baraka* est une personne bénie, chère à Allah.

17. Notre informateur se réfère aux groupes *Al-Sunnah*, également appelés *ibadou* au Sénégal.

18. Le terme « néo-confrérique » est utilisé pour la première fois par Roy (2002) pour désigner les groupes soufis qui recrutent leurs adeptes selon des formes plus propres à la modernité (individualisme et globalisation) et sans nécessairement les faire passer par une initiation comme dans le cas des confréries « classiques ».

19. Cette vision de la pratique musulmane en Afrique subsaharienne en tant que version édulcorée et syncrétique, et donc moins offensive, de la religion islamique, trouvera sa justification théorique dans l'œuvre de l'orientaliste français Vincent Monteil, *L'Islam noir* (1964). D'après l'auteur, l'Islam en Afrique ne se définit que par rapport à l'animisme. Bien que cette théorie ait été rejetée en bloc par les intellectuels musulmans et réfutée par les études actuelles qualifiées d'afrocentristes ou diopiste dans la littérature francophone, la notion d'Islam noir est encore utilisée dans la classification des groupes du continent.

Bibliographie

- Ba, M.-P. 1995. Dhaaira des étudiants mourides. *Quotidien Le soleil*, 7 août : 15.
- Ba, M.-P. 2012. La diversité du fondamentalisme sénégalais. *Cahiers d'études africaines*, 206-207, 2 : 575-602.
- Babou, C. A. 2011. *Le jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*. Paris : Khartala.
- Balandier, G. 1968. Tradition et continuité. *Cahiers internationaux de sociologie*, 44 : 1-12.
- Balandier, G. 2001 (1951). La Situation Coloniale: Approche Théorétique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 110, 1 : 9-29.
- Bava, S. 2004. Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme. *Les Annales de la recherche urbaine*, 96: 135-143.
- Bava, S. 2017. *Routes migratoires et itinéraires religieux des Sénégalais mourides entre Touba et Marseille*. Paris : Editions Panafrica.
- Camara, E. M. 2016. *L'Islam dans l'espace universitaire au Sénégal: le cas de l'université Cheikh Anta Diop de Dakar (UCAD)*. Dakar : CODESRIA.
- Coulon, C. 1999. The Grand Magal in Touba: a religious festival of the mouride brotherhood of Senegal. *African Affairs*, 98: 195-210.
- Diouf, M. 2013. *Tolerance, Democracy and Sufis in Senegal*. New York: Columbia University Press.
- Dozon, J.-P. 2010. Ceci n'est pas une confrérie. *Cahiers d'études africaines*, 198-199-200 : 857-879.
- Fall, M. 1993. "Les arabisants au Sénégal. Contre-élite ou courtiers?" , in *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*, éd. par R. Otayek, pp. 197-212. Paris : Paris-Talence.
- Goussault, Y. 1990. Les frontières contestées du politique et du religieux dans le Tiers-Monde. *Tiers-Monde*, 123 : 485-497.
- Guèye, C. 2000. Le paradoxe de Touba: une ville produite par des ruraux. *Bulletin de l'APAD*, 19 [https://journals.openedition.org/apad/426]

- Guèye, C. 2002. *Touba. La capitale des Mourides*. Paris : Karthala.
- Guèye, C. 2002. *Enjeux et rôle des NTIC dans les mutations urbaines: Le cas de Touba*. Genève : UNRISD.
- Hobsbawm, E. J. & T. Ranger (éds.) 1994 (1983). *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- Ibrahim, A. 2003. *Le soufisme en Afrique*. Beyrouth : Al-Bîrunî.
- Kae, A. 2017. "Dal 'grande jihad' alla riforma sociale dei letterati islamici: le dinamiche religiose nel mondo accademico in Senegal", dans *Culture in divenire nell'Africa Occidentale*, éd. A. Piga, pp. 147-164. Serravalle: AIEP.
- Kane, C. A. 2011 (1962). *L'aventure ambiguë*. Paris : Éd. 10/18.
- Laborde, C. 1995. *La Confrérie layenne et les Lébou du Sénégal. Islam et culture traditionnelle en Afrique*. Bordeaux : Centre d'Étude d'Afrique Noire-Institut d'Études Politiques.
- Lanza, N. 2013. "La Tijaniyya in Sénégal. Il ruolo delle dahira d'impresa nello sviluppo del pellegrinaggio a Fès", dans *Culture in divenire nell'Africa Occidentale*, éd. A. Piga, pp. 131-146. Serravalle: AIEP.
- Mbacké, A. A. 2010. *Khidma. la vision politique de Cheikh Ahmadou Bamba: essai sur les relations entre les mourides et le pouvoir politique au Sénégal*. Dakar : Projet Majalis.
- Mbacké, C. A. B. 2017 (1888). *Raw Du-r Rayâhîn*. Touba : LEM.
- Monteil, V. 1964. *L'Islam noir*. Paris : Édition du Seuil.
- Popovic, A & G. Veinstein 1996. *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris : Fayard.
- Roy, O. 2002. *L'Islam mondialisé*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ross, E. 1994. Africa in Islam: What the Afrocentric perspective can contribute to the study of Islam. *International Journal of Islamic and Arabic Studies*, 11, 2: 1-36.
- Ross, E. 2006. *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Touba*. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Samb, A. 1969. Touba et son magal, *Bulletin IFAN*, série B, 31, 3 : 733-753.
- Samson, F. 2012. Les classifications en islam. *Cahiers d'études africaines*, 206-207 : 329-349.
- Syll, K. 2016. *Histoire générale des dahiras chez les Mourides*. Touba : Minane.
- Triaud, J. L. & D. Robinson 1997. *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française v. 1880-1960*. Paris : Karthala.

Résumé

La Mouridiyyah est une confrérie soufie musulmane fondée à la fin du XIXe siècle au Sénégal. Elle compte actuellement des millions d'affiliés dans le monde. Touba, sa ville sainte, est la destination d'un pèlerinage annuel qui implique environ 4 millions de personnes. L'appartenance à la confrérie est une marque identitaire forte pour les fidèles : d'abord dans les pratiques de la religion musulmane mais, surtout après les Indépendances, dans la revendication de leur affiliation nationale et africaine. Cet article vise à retracer l'histoire de l'Association des Etudiants Mourides. Maintenant connue sous le nom de Hizbut Tarqiyyah (Parti de l'élévation spirituelle), elle est née à Dakar en 1975 dans le campus de l'Université Cheikh Anta Diop (UCAD). Dans la foulée des différentes formes d'association néo-confrériques (Samson 2012), les étudiants mourides deviennent l'emblème de la revendication d'un concept alternatif au modèle français de la citoyenneté culturelle. En déclinant l'archétype du lettré arabe selon une vision plus contemporaine et en exploitant les nouvelles technologies afin de vulgariser et diffuser les valeurs de la confrérie, l'association est devenue en quelques décennies l'un des principaux acteurs de la confrérie en milieu urbain et rural au Sénégal et parmi les migrants de la diaspora.

Mots-clés: Mouridiyyah, Etudiants Mourides, Touba, Sénégal.

Abstract

The Mouridiyyah is a Muslim Sufi confraternity founded in Senegal (Western Africa) in the late 19th century. Currently, the order counts more than 9 million affiliates in all over the world. Touba, its Holy City, is the centre of an annual pilgrimage involving about 4 million people. Being a Murid is a strong identity reveals in two different marks: at first, in the way of living and practicing Islam and, in addition, in the strong claim of national and African pride, particularly after the Independencies. This paper retraces the history and main characteristics of the Murid Students' Association, nowadays known as Hizbut Tarqiyyah (Party of spiritual elevation). The organisation was born at the University Cheikh Anta Diop of Dakar in 1975 on the heels of the various forms of neo-confreric associations (Samson 2012). In a few decades it became the emblem of an alternative concept to the French model of cultural citizenship. Declining the archetypal of the Arab intellectual in a modern way and using new technologies in order to popularize and disseminate the values of the brotherhood, the Association has become one of the main actors of the confraternity in urban and rural environment in Senegal and among migrants of the diaspora.

Key words: Mouridiyyah, Murid Students, Touba, Senegal.