



HAL
open science

**La communauté mouride du Sénégal et de la diaspora :
pour une approche communicationnelle de la tradition
et de l'écriture en contexte de transformation
médiatique**

Cheikhouna Beye

► **To cite this version:**

Cheikhouna Beye. La communauté mouride du Sénégal et de la diaspora : pour une approche communicationnelle de la tradition et de l'écriture en contexte de transformation médiatique. Héritage culturel et muséologie. Université d'Avignon, 2014. Français. NNT : 2014AVIG1141 . tel-01233939

HAL Id: tel-01233939

<https://theses.hal.science/tel-01233939>

Submitted on 26 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ D'AVIGNON ET DES PAYS DE VAUCLUSE

ÉCOLE DOCTORALE

537 – Culture et Patrimoine

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PROGRAMME INTERNATIONAL DE DOCTORAT CONJOINT
EN MUSEOLOGIE, MEDIATION ET PATRIMOINE

Thèse de doctorat conduite en vue de l'obtention du grade de :
DOCTEUR EN SCIENCES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION

CHEIKHOUNA BEYE

LA COMMUNAUTE MOURIDE DU SENEGAL ET DE LA DIASPORA :
POUR UNE APPROCHE COMMUNICATIONNELLE DE LA TRADITION
ET DE L'ECRITURE EN CONTEXTE DE TRANSFORMATION
MEDIATIQUE

Sous la direction de Messieurs des Professeurs Yves Jeanneret et de Bernard Schiele

Soutenue le 25 novembre 2014

Jury :

Monsieur YVES JEANNERET, Professeur à l'Université Paris IV – CELSA

Monsieur BERNARD SCHIELE, Professeur à l'Université du Québec à Montréal

Monsieur ALAIN KIYINDOU, Professeur à l'Université de Bordeaux 3

Madame Marie-Sylvie POLI, Professeur à l'Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse

Madame Valérie Jeanne-Perrier, Professeur à l'Université Paris IV-CELSA

Je dédie ce travail à mes défunts frères et sœurs :

Modou Bousso, mon ami que je porte toujours dans mon cœur,
Moustapha Bèye, mon complice, mon soutien qui a toujours cru en moi,
Faty et Maïmouna Sarr toutes deux parties à la fleur de l'âge,
Momy Sakho ma confidente, elle avait toujours les mots justes pour convaincre,
Également à mère Anta, mère Mbathie et Mère Maty

À vous tous, je ne vous oublie jamais.

Remerciements

Je voudrais adresser mes premiers remerciements aux personnes qui ont guidé mes premiers pas dans la recherche. D'abord à monsieur le Professeur des Yves Jeanneret, pour son écoute, ses retours généreux et profonds mais également sa grande confiance en moi. J'ai appris auprès de lui la patience (qualité pour un chercheur), l'exercice de la recherche et l'autonomie. Ensuite monsieur le professeur Jean Davallon qui, au-delà de l'apport scientifique à ce travail, a toujours été là aux moments de doute et de douleurs. Il a toujours veillé à ce que cette recherche se déroule dans de meilleures conditions. En fin monsieur le professeur Bernard Schiele qui a apporté sa contribution en me permettant d'appréhender différemment les choses concernant l'approche anthropologique du travail.

Je remercie les autres membres du jury, monsieur le Professeur Alain Kiyindou de l'Université Bordeaux 3 pour sa disponibilité et son intérêt pour ce travail, madame le Professeur Marie-Sylvie POLI de l'Université de l'Université d'Avignon et des pays de Vaucluse et madame le Professeur Valérie Jeanne-Perrier de l'Université Sorbonne Paris 4 celsa.

Je remercie l'ensemble des membres du département des sciences de l'information et de la communication ainsi que ceux de l'équipe Culture et Communication de l'Université d'Avignon et des pays de Vaucluse, auprès de qui j'ai grandi et appris le métier d'enseignant-chercheur, Pierre-Louis Suet, Geneviève Landier, Marie-Hélène Poggi, Emmanuel Ethis, Cécile Tardy, Daniel Jacobi, Emilie Flon, Agnès de Victor, Damien Malinas, Jacqueline Lacotte, Virginie Spies, Olivier Zerbib et Pascale Di Domenico.

Je remercie les personnes qui ont partagé avec moi l'expérience de la recherche avec qui j'ai noué des liens d'amitiés forts, Caroline Buffoni pour grande générosité, sa disponibilité et ses relectures intéressantes, Anne Watremez, pour son écoute, ses relectures, ses conseils toujours utiles et Mathieu Navarro toujours disponible à chaque fois que de besoin est.

Je remercie également les ami(e)s qui ont eu la même vocation que moi, Julie Pasquer, Pierrick Lehmann, Camille Bernetière, Eva Sandri, Jessica Cendoya, Camille Moulinier, Marianne Alex, Nicolas Navarro, Gaëlle Lesaffre, Camille Jutant, Hécate Vergopoulos, Mickael Bourgatte, Olivier le Falher, Fanchon Deflaux, Céline Schall, Raphaël Roth, Emilie Pamart, Stéphanie Pourquier, Raluca Calin, Bessem Fellah, Johanne Tremblay, Marie-Elisabeth Laberge, Amélie Giguère, Alexandra Paquin, Marie Lavorel, Mark Blichert,

Stéphane Belin, Maud Cappatti, Floriane Germain, Jieun Park, Noémie Couillard.

Je remercie les hommes et les femmes que j'ai rencontrés tout au long de mon cursus universitaire.

Je remercie tout particulièrement la famille Granjon, Papa Olivier et Maman Odile avec leur aide précieuse et leur accueil, Lionel et Lisa qui m'ont toujours accueilli chez eux avec une grande générosité et une bienveillance sans limites, Lydie et Aurélie pour leurs marques d'affection, Solal, Mina sans oublier Paulette, Daniel, Fanny et Solange pour leurs ouvertures d'esprit.

Du côté d'Avignon, je remercie Claudia Haasis pour ses relectures et son amitié, Jean-Louis Marongo, Renaud Dramais, Maryline Fontan, Sylvie Aymard, Jean-Luc Denis, Laure Lanza, Abdalah Chik, Charles-Henri Talleh, Christian Gaussin, Agnès Tornay, Fanny Chaillon, Fathia Bourecba, Naïma, Edwige Degreave, Edwige Merault, Jo Costeplane (un As de l'humanitaire), Hélène Barbot, Denise Putrezelo, Patrick et Christine Michelier.

Je remercie l'ensemble de la communauté sénégalaise résidant à Avignon, Ibrahima Diallo qui pour moi un grand frère et un ami pour ses conseils, sa générosité et sa disponibilité à tout moment, Alice son épouse que j'appelle affectueusement « Badiane », Pape Modou Ndoye et Aisatou Diagne Pour leur soutien, Omar Diatta, Mody Bâ, Assane Diop, Boubacar Baldé, Pape Guissé, Mouss Diop, Mouss Seck, Malick Diop, Vieux Sène, Papis Sène, Bada Thiam, Jules Mboup, Pape Omar Dieng, Modou Diop, Alioune Sène, Moussa Wade, Coumba Niang, Souleye Wade, Baye Gora Mbengue, Ameth Fall, Ismaella Sall et son épouse Aida, Amade Dieng et son épouse Aisatou Kondé-Dieng, Dolores Mbengue, Dramane Touré, Sarah Gharbi, Pape Mbengue, Ameth Bâ, Djiby Beye, Laye Diop, Khadim Mbengue, Doudou Dia, Talla Mbegue, Fatou Bintou Thiam, Djine Mbengue, Ameth Tall, Remond, As Malick Ndiaye, Oumy Samb, Ousseynou Diop et sa famille, Ousseynou Sow et sa famille, Mamadou Dioum, Ousseynou Ndour et sa famille, Siby Dougaye, Serigne Touba Guèye, Mass Bâ, Aïssata Diallo, Sali Gassama, Sokhna Guèye, Modou Tall et sa famille.

Je remercie enfin ma famille qui est au Sénégal pour la patience. Mon papa, El hadji Kosso Bèye pour sa tendresse et ses prières malgré son âge avancé, ma mère Rokhaya pour sa pudeur, sa compréhension et son soutien, mon épouse Alima à qui je demande pardon pour mes longues et récurrentes absences, mes frères (Modou, Guillé, Serigne, Fallou, Malick, Kosso, Basse, Ganar), mes sœurs (Mame Penda, Aby, Ndèye, Maïmouna, Adji Gade, Awa,

Diouba, Astou) Tapha Sarr, Djily Sarr, Balla, Modou Gade, Djiby Mbène Ndoye, Bintou, Yague, Ndeye Sarr Guèye, Thiane, Bousso, Dior, Abo, Dane, Pape Bèye, Niana, Mor, Ibra, Djiby guèye, Mère Gade, Mère Faty, Bally, Coumba, Mboss, Adjì Marème, Kara, Penda, Maman gade, Papa Cheikh, Momy, Aby2, Guédé, Serigne Diop, Fat Diouf, Mame Bintou, Saynabou, Maguette, Baye Gora, Baye Tapha, Baye Malick, Soda, Amy, Bally Bèye, Mahfauss, Adjì Faty, Kiné, Adjì Momy, Toute la famille Ndoye et Serigne Fallou (mon petit Bonheur).

Sommaire

Introduction	14
Présentation générale du mouridisme.....	14
La genèse de la communauté mouride.....	15
La tradition comme moyen d'affirmation d'une identité.....	21
Orientation de la problématique.....	22
Les hypothèses.....	29
Le plan de la thèse.....	31
La charte de la thèse.....	33
Le lexique de la thèse.....	34
 Première partie :	
 Comprendre la mutation d'une confrérie sous une charge traditionnelle forte dans un contexte occidental	
	38
 Chapitre 1 :	
 La construction théorique de la recherche	
	38
Le cadre théorique.....	39
Les concepts mobilisés dans l'étude.....	44
Le mouridisme.....	44
La tradition.....	52
Les médias informatisés.....	54
 Chapitre 2 :	
 Construction méthodologique, une recherche en situation	
	57
Terrain.....	57
Le Magal à travers l'Afrique et l'occident.....	58

Les difficultés liées au travail de terrain.....	61
Recueil documentaire à travers les sources traditionnelles du mouridisme.....	64
Analyser les sites Internet dédiés au mouridisme.....	65
L'entretien.....	66
La communauté suivie en ligne.....	68
Les Web TV, outils de valorisation de la doctrine mouride.....	68
Synthèse de l'ensemble des corpus et niveaux d'analyse.....	71
Chapitre 3 :	
Analyser une tradition religieuse dans un contexte de recherche occidentale.....	75
Le sens de la tradition comme mode d'existence.....	75
L'identité rurale.....	77
La tradition mouride s'ouvre au monde.....	79
À la recherche de nouveaux espaces socioreligieux.....	81
L'introduction de technologies de communication chez les mourides pour renforcer les valeurs traditionnelles.....	82
La valeur du savoir dans la communauté.....	84
Cheikh Ahmadou Bamba et sa conception du savoir.....	84
La technologie comme objet d'interprétation des contenus scientifiques.....	87
L'approche transnationale du voyage et de la création de nouveaux espaces sociaux.....	89
Les « keur Serigne Touba », nouveaux espaces sociaux et sacrés.....	90
La dynamique migratoire des talibés mourides.....	92
Histoire du voyage.....	93
Le mouvement mouride.....	94
Le contexte sénégalais.....	94
Le contexte africain.....	94

Le contexte occidental.....	96
L’impact culturel de la transmigration chez les mourides.....	98
Retourner chez soi, le chercheur face à sa propre culture.....	99
Conclusion de la première partie.....	102
Deuxième partie :	
Le régime communicationnel de la tradition mouride	104
Chapitre 4 :	
Quelques éléments de référence de la tradition mouride.....	105
La tradition mouride comme ancrage religieux et marqueur identitaire.....	106
Le djebalu comme acte de filiation spirituelle.....	107
Le hadiya ou le don « désintéressé ».....	109
La question de la transmission et de la circulation des Khassaïdes.....	114
L’oralité.....	114
L’oralisation du texte comme forme de communication et de médiation.....	118
L’écriture comme élément de mise en valeur.....	121
Les Khassaïdes, « objets culturels » sacrés pour une utilisation profane.....	125
Le « Rajaz »	125
Le « drouss »	126
Le « kourel »	126
La médiation : les dahiras et les daaras comme instances normatives du corps sociale mouride.....	128
La daara comme dispositif de médiation dans les zones rurales.....	129
La <i>tarbya</i>	129
La <i>tarqya</i> , forme d’élévation de l’âme.....	131
La <i>tasfya</i> , la purification de l’âme.....	132

La dahira, un dispositif de médiation dans le tissu urbain.....	133
La construction d'un lien social basée sur la solidarité.....	134
Un cadre d'échange entre le chef religieux et le disciple.....	135
L'impact du voyage chez les migrants mourides.....	137
Le guide se rend chez le disciple.....	138
Les conséquences de l'évolution des daaras et des dahiras : vers un décloisonnement des pratiques culturelles.....	140
Le regroupement religieux comme condition de survie, l'exemple de la dahira de Fez au Maroc.....	143

Chapitre 5 :

Comprendre la communication mouride à travers ses figures tutélaires et ses institutions

.....	147
La portée symbolique de la lettre de Borom Darou et son rôle dans la consolidation de la foi à la doctrine mouride.....	148
Une correspondance qui marque toute une communauté.....	152
La figure religieuse de Cheikh Ahmadou Bamba comme revendication culturelle et marqueur d'identité.....	155
Origine et particularité d'un guide spirituel.....	155
Ahmadou Bamba, un marqueur d'identification et d'appartenance confrérique.....	158
Le rôle que jouent les « Keur Serigne Touba » dans la construction sociale du talibé mouride.....	164
« Keur Serigne Touba », aboutissement d'un voyage réussi et dispositifs de consolidation des daaras et des dahiras.....	164
Un espace d'entre aide et de solidarité.....	166
Les limites organisationnelles d'une forte communauté en pleine progression.....	167
L'aspect religieux.....	167
L'efficience de la régulation des lieux de culte.....	172

L'aspect social.....	173
Conclusion de la deuxième partie.....	178
Troisième partie :	
Une technologie nouvelle au profit d'une culture traditionnelle.....	180
Chapitre 6 :	
De la communauté locale à l'échange électronique.....	180
La construction historique des supports médiatiques et la consolidation des dispositifs de communication.....	181
«Touba-média», quel modèle de communication ?.....	187
La réflexivité dans l'espace audiovisuel.....	191
Le déploiement des dispositifs numériques dans l'espace culturel : modes d'appropriation actuel du Magal.....	195
La communauté virtuelle ou l'usage d'Internet comme cadre d'échange lors du Magal....	195
La technologie au service de la foi.....	198
La couverture de l'évènement par les sites Internet.....	199
Chapitre 7 :	
Le statut des textes sacrés à travers les médias informatisés.....	204
L'usage de l'Internet par la communauté mouride.....	204
Pour une analyse des sites Internet dédiés au mouridisme (le cas des textes de médiation).....	207
La présence des figures tutélaires dans les sites mourides.....	210
Une culture de l'écrit qui subit une mutation.....	214
Le texte comme élément de discours identitaire et de partage dans le Web.....	215
La valeur du texte à l'écran.....	218

Chapitre 8 :

Le Magal, un évènement mondialisé à travers une pratique médiatique de la confrérie.....	220
L'essence et la portée du Magal à travers le Web.....	221
Les modes de participation par le lien du Magal.....	225
La question des forums de partage.....	225
Les reportages à travers les chaînes de télévisions, les radios et les journaux.....	228
Le Magal de la diaspora sous l'angle des technologies de l'information et de la communication, l'usage en contexte de l'outil Internet	230
Conclusion de la troisième partie.....	234
Conclusion générale.....	235
Résumé.....	245
Références bibliographiques.....	247
Corpus de sites Internet étudiés.....	258
Annexe 1 : exemple de guide d'entretien.....	262
Annexe 2 : entretiens transcrits.....	265
Annexe 3 : articles de presse en ligne.....	342
Annexe 4 relevé photographique.....	367

Tableau des illustrations

Document n° 01 : carte des zones d'influence mouride au Sénégal, « localités importantes dans la vie d'Ahmadou Bamba ». Source : (Babou, 2011)

Document n° 02 : photographie d'un disciple *Hizbut* avec son accoutrement prise sur l'esplanade de la mosquée de Touba lors du Magal 2013.

Document n° 03 : tableau récapitulatif de l'état de la recherche

Document n° 04 : l'habitat traditionnel des daaras mourides (Serigne Falilou en compagnie de trois de ses proches disciples).

Document n° 05 : un exemple de recomposition de l'écrit sous une forme oralisée. Photographie de l'auteur, prise le 23 janvier 2011 lors du Magal des dahiras du sud de la France à Grenoble

Document n° 06 : tableau de l'alphabet arabe phonétisé en wolof dont s'inspire Serigne Moussa Kâ

Document n° 07 : carte de membre offerte par la dahira

Document n° 08 : Mame Thierno Ibra Fati, borom Darou. Source: www.hizbudaroukhoudoss.org

Document n°09 : compte-rendu de situation d'observation, août 2010

Document n°10 : généalogie de Cheikh Ahmadou Bamba et de Mame Thierno. Source : Al-Wafa

Document n° 11 : Cheikh Ahmadou Bamba. Source : www.toubamouride.com

Document n° 12 : source : www.izboulahi.org

Document n° 13 : photographie d'un camion frigorifique appartenant à un disciple mouride, prise à Mbour. Image de l'auteur

Document n°14 : compte-rendu de situation d'observation 20 juin 2010

Document n° 15 : lieu de prière funèbre à l'entrée des cimetières de Touba

Document n° 16 : compte-rendu d'observation lors du Magal de 2013

Document n° 17: panneau publicitaire lors du Magal de 2013

Document n° 18 : photographie d'une maison en construction prise à Mbour le 1^{er} août 2010 sur la route nationale

Document n° 19 : exemple de carte *barkélou*. Source: www.seneweb.com (29 décembre 2012)

Document n° 20 : texte extrait du khassaïde Matlabul-fawzayni (la quête du bonheur des deux mondes)

Document n° 21 : bandeau extrait du site Internet www.santati.net

Document n° 22 : exemple de la plateforme virtuelle de keur Serigne Touba

Document n° 23 : tableau de synthèse de la conclusion

Introduction

Présentation générale de la confrérie mouride

Connaissons-nous vraiment la confrérie mouride ? La simplicité de la question ne semble pas assurer une réponse évidente. De nombreuses théories ont abordé la question du mouridisme, mais le sujet reste toujours intéressant à étudier. Diverses approches ont été exposées dans le cadre de colloques, de séminaires, de tables rondes, de conférences, d'articles de journaux et de revues. Certaines visent à circonscrire les contours du mouridisme tandis que d'autres s'intéressent à ses variantes pour en faire une généralité.

Dans quelle mesure la définition de ses contours et l'étude de ses variantes suffisent-elles pour connaître ce qu'est, réellement, la confrérie mouride ? Que faut-il pour comprendre les mécanismes et les profondeurs d'une tradition locale fortement ancrée dans un terroir¹ ?

L'histoire, la sociologie, l'économie, l'anthropologie, l'ethnologie, la géographie et l'art sont autant de disciplines menant, selon des approches variées, des réflexions aussi importantes qu'intéressantes à propos de la confrérie des mourides.

Notre posture ne consiste pas à dresser un état des lieux du mouridisme ou à proposer une définition de ce qu'est la confrérie mouride. D'autres chercheurs comme Cheikh Anta Babou ou Cheikh Guèye ont déjà effectué des travaux remarquables sur la question dont la valeur scientifique reste incontestable. En ce qui nous concerne, il s'agit d'appréhender la confrérie selon l'approche communicationnelle c'est-à-dire de porter un nouveau regard sur cette confrérie en questionnant ses dynamiques d'appropriation à travers les pratiques de l'écriture, de la tradition, et des médias informatisés qui assurent en partie la circulation des objets et « êtres culturels » (Jeanneret, 2011).

La posture que nous adoptons s'inscrit dans la perspective d'explorer un domaine de recherche « sous-exploité » en science de l'information et de la communication. Bien que nous réaffirmions notre ancrage à cette discipline, une approche interdisciplinaire semble intéressante pour circonscrire le sujet à travers différentes théories qui viennent enrichir celles des sciences de l'information et de la communication. C'est le cas de l'anthropologie.

Cette recherche menée en sciences de l'information et de la communication vise à mettre en avant l'évolution et la transformation de la confrérie ainsi que sa pratique religieuse sous

¹ Nous entendons ici par terroir l'ensemble des villes et villages qui se réfèrent à la confrérie mouride.

plusieurs angles. D'abord, historique avec son évolution de la pratique traditionnelle, car la confrérie est marquée par des faits liés à l'islamisation et au colonialisme. Puis, sociologique avec la métamorphose de ses différentes composantes, en mouvement, comme les dahiras et les daaras (confère lexicque). L'aspect sociologique présente une importance non négligeable dans la société mouride du fait de l'imbrication entre le religieux et le social. La pratique religieuse est toujours accompagnée d'un esprit social qui à son tour consolide les liens confrériques. Enfin, anthropologique répondant aux interactions des disciples à travers la circulation des objets mourides dans les plateformes numériques, mais également dans la vie courante. C'est-à-dire, la construction de relations et de liens qui participent à la consolidation des institutions mourides.

Autrement dit, l'objet de la recherche consiste en une étude des différentes pratiques traditionnelles et médiatiques qui fait état des mutations de la société mouride à travers un processus de communication s'opérant autour des guides religieux, des disciples, des objets culturels et cultuels, mais également des lieux et événements institués comme instruments de culte et de production de savoir.

La problématique développée dans cette recherche est fondée sur une analyse jamais réalisée jusqu'ici sur cette confrérie en termes de culture abordée à partir de pratiques de communication sur une période relativement longue. Elle nous permet de qualifier les appropriations actuelles à travers leurs différentes composantes.

Cette introduction fait office de présentation générale de la démarche entreprise pour cette recherche. Avant d'aborder les différents points relatifs aux analyses de pratiques, l'introduction pose d'abord une brève contextualisation du cadre de naissance de la confrérie mouride en la situant à ses origines rurales. Ensuite, elle présente l'orientation problématique de la thèse, puis les hypothèses. En dernier lieu, elle présente la charte de la rédaction, le lexicque et le plan de la thèse.

La genèse de la confrérie mouride

Le mouridisme est une confrérie musulmane née au Sénégal dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. À cette époque, le Sénégal vivait dans un contexte colonial hostile au développement personnel et à l'épanouissement spirituel, qui ne laissait aucune perspective aux indigènes. En effet, dans ce climat tendu, certains groupes comme ceux qui sont issus de l'aristocratie

Ceddo² adoptaient une posture suicidaire face au pouvoir colonial en refusant une collaboration déshonorante. D'autres, en revanche, adoptaient la stratégie de la soumission et de la servitude pour préserver leurs statuts.

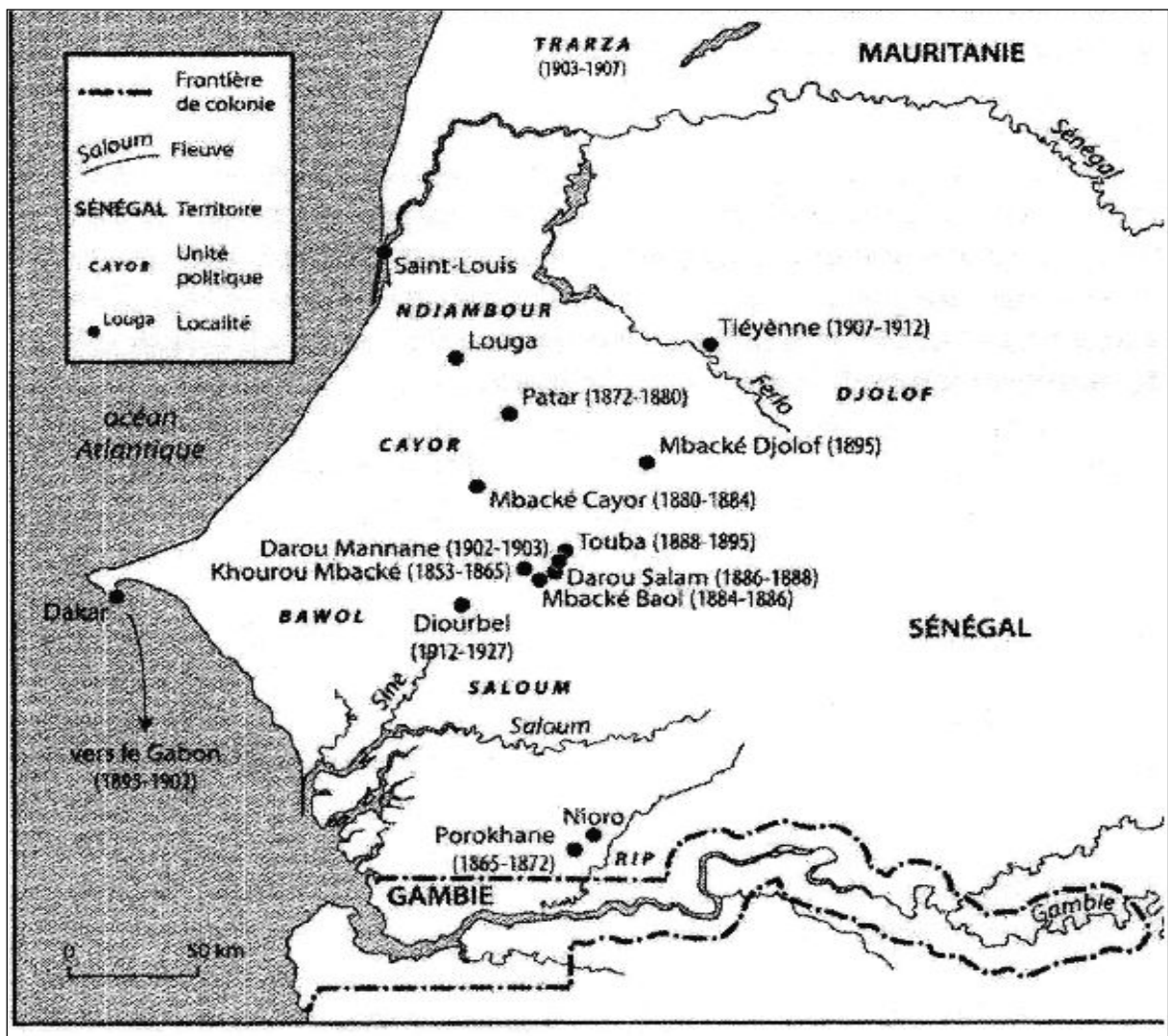
Cette situation a changé les enjeux et les modes de vie de presque tous les groupes sociaux. Ainsi, l'ancienne noblesse animiste perdait toute influence sur les peuples qu'elle dominait autrefois. Désemparées, certaines couches de la population se trouvent ballottées entre la cruauté des chefs guerriers autochtones et l'imposition d'une nouvelle culture venue d'ailleurs avec en filigrane un enjeu économique fort. Dans ce contexte, ce furent les « Marabouts », c'est-à-dire les cadres religieux (les Chouyoukhs et les Oulémas) qui apparurent comme les seuls remparts contre la perte de l'identité religieuse et culturelle des peuples du Sénégal face au colonialisme.

Vu que la marge de manœuvre est quasi nulle avec les Ceddos et l'administration coloniale, le Cheikh décide de se retirer dans les zones rurales afin de fonder sa confrérie pour s'adonner à l'éducation et l'enseignement des masses les plus défavorisées de la hiérarchie sociale. C'est la naissance du mouridisme.

C'est dans cette atmosphère tendue que Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927), conscient de l'enjeu de l'éducation spirituelle chez les populations indigènes, a proposé une alternative à la population désemparée malgré la présence des missionnaires et du gouverneur français. Ainsi il lance un appel à toutes les populations du Bâol et du Cayor³ éprouvées par la conjoncture pour qu'elles se joignent à lui afin de proposer une solution alternative. Il prône une non-violence qui constitue le socle de ses principes que sont le travail et la prière. C'est de là qu'est née la voie de la mouridiyya qu'on appelle aujourd'hui le mouridisme. Il inculque à ses disciples le culte de la spiritualité, c'est la raison pour laquelle il fonde sa confrérie dans les zones rurales car propices au travail, à la méditation et à l'éducation de l'âme.

² Anciens guerriers wolofs pratiquant le paganisme.

³ Anciens royaumes du Sénégal avec une forte concentration de l'ethnie wolof.



Document n° 01 : carte des zones d'influence mouride au Sénégal, « localités importantes dans la vie d'Ahmadou Bamba ». Source : (Babou, 2011)

À ses débuts, cette jeune confrérie n'était pas vue d'un bon œil, ni par le gouverneur qui dirigeait le Sénégal et l'AOF⁴ craignant une désobéissance des indigènes, ni par les anciens aristocrates inquiets de son pouvoir et redoutant la vengeance des gens jadis opprimés. Mais fidèle à son idéologie et sa vision de l'Islam, le Cheikh applique une discipline à ses disciples.

Celle-ci trouve comme fondement idéologique le travail, c'est-à-dire le Kasbu⁵, et la prière comme élément stabilisateur de l'âme. En réponse à ce climat tendu et à une influence coloniale forte, le Cheikh propose de placer la personne humaine au cœur de son action pour

⁴ Afrique occidentale française, Dakar était la capitale du Sénégal et celle de toute l'Afrique de l'ouest.

⁵ Inhérent à l'exploitation des domaines forestiers dans le bassin arachidier du Sénégal où les mourides occupent de vastes terres.

lui restituer sa dignité à travers la religion musulmane. C'est sur ces termes qu'un de ses petits-fils qualifie son action :

Au-delà du souci de former un ordre religieux (confrérie), Cheikh Ahmadou Bamba s'est avant tout soucie de ce que doit être le musulman, de ce qui constitue généralement sa vie spirituelle, des devoirs qui lui incombent dans les diverses circonstances de sa vie⁶.

À la naissance du mouridisme, les jeunes mourides reçoivent une éducation menant une vie dépouillée, rythmée par des chants collectifs et des prières nocturnes. Le sens mystique de la doctrine mouride est la tendance à l'abdication de la personnalité au profit de la modestie et de la discipline, du moins pour la masse des fidèles. Sans doute les individus les mieux instruits et les tempéraments les plus religieux trouvent-ils dans la vie mystique l'occasion de forger des croyants à toute épreuve. Le mouridisme est un exemple de ce qu'est réellement l'Islam négro-africain⁷. La valeur accordée au travail constitue le ciment de cette confrérie en faisant d'elle un acteur culturel et économique incontournable dans le quotidien des sénégalais. Ville autonome et capitale des mourides, Touba⁸ (lieu d'une partie de notre observation de la relation entre les disciples mourides et les technologies de l'information et de la communication) est également un exemple de l'identité et de la particularité mouride.

Le croisement des enquêtes de terrain (les enquêtes documentaires, les entretiens, les conférences et les récits de vie) que nous avons mené situe la naissance de la confrérie socioreligieuse des mourides du Sénégal dans les années 1880. C'est une période trouble coïncidant au déclin des royaumes que compose le Sénégal, mais aussi à la montée en puissance et à l'affirmation de l'administration coloniale française. À la mort de Lat Dior Diop⁹ en 1886, une grande partie de la population, fuyant et refusant l'autorité des administrateurs coloniaux, trouve refuge chez le guide des mourides, Cheikh Ahmadou Bamba, qui prône un Islam repensé, fondé sur la solidarité, la tolérance, le travail et la prière. Ces principes fondateurs de la confrérie sont transmis et se répandent via des dispositifs de

⁶ Propos recueillis chez Serigne Khadim Mbacké, petit-fils du Cheikh, lors d'une conférence tenue à Darou Mousty (Sénégal) le 14 février 2007.

⁷ Contrairement à l'usage péjoratif qu'on en fait, ce terme véhicule l'identité noire. Donc il ne fait pas référence à une couleur de peau mais plutôt à une culture et des valeurs.

⁸ Deuxième ville du Sénégal, après Dakar, en termes de population et d'économie.

⁹ Le dernier roi du Cayor (actuelle région de Thiès).

circulation et de transmission de savoirs qu'on appelle les daaras¹⁰ dans des villages référents¹¹.

La confrérie s'approprie cet espace rural en appliquant les recommandations du guide et devient en quelques décennies la communauté la plus sollicitée au plan national pour son aide (notamment financière et humaine) en de nombreux domaines.¹² La confrérie est un mouvement qui ne démontre plus son dynamisme, elle s'est imprégnée d'une forte identité locale. Son ancrage territorial se fonde sur une stratégie de communication, très tôt comprise par le Cheikh, qui se traduit par une institutionnalisation et une sacralisation des villages fondés sous son autorité. C'est l'exemple de Touba, la capitale religieuse des mourides, qui est devenue en quelques décennies la deuxième ville du pays en termes d'économie et de démographie. La communauté se transnationalise davantage en traçant les contours d'un nouveau cadre d'échange culturel et religieux à travers les grandes métropoles occidentales (Bèye, 2011, p. 112) qui accueillent cette diaspora mouride.

Cette extraversion religieuse nous interpelle et nous pousse à voir comment les mourides déploient leur communication à travers les médias. La communication semble occuper une place centrale dans le dispositif religieux des mourides. La création d'organes médiatiques (chaînes de télévision, radios et sites Internet) au nom de la confrérie atteste sa volonté de prendre en charge sa propre communication. Dans quelle mesure l'appropriation des médias offre-t-elle une nouvelle forme de médiation religieuse ?

Au fil des années, la confrérie a subi de profondes mutations aux plans culturel, religieux et social. Elle commence à sortir du nid rural et nourrit de nouvelles ambitions. En effet, elle a investi toutes les grandes métropoles africaines et occidentales en intégrant la dimension économique dans sa nouvelle démarche. Ce contexte africain de l'Islam, avec ses mécanismes culturels, culturels et traditionnels, met en lumière la pratique religieuse mouride. Le processus

¹⁰ Ce sont des lieux de retrait du marabout chargé de l'éducation et de l'enseignement des jeunes talibés qui lui sont confiés. C'est un cadre de préparation des talibés aux préceptes de l'islam et des traditions de la confrérie. Nous y reviendrons un peu plus loin dans le texte.

¹¹ Les villages référents sont les villages fondés par Cheikh Ahmadou Bamba lui-même ou ses disciples qui l'accompagnaient pendant la phase de consolidation du mouridisme.

¹² On se rappelle la sollicitation de l'administration coloniale aux mourides pour la construction du chemin de fer Diourbel Touba (1929-1931). Et tout récemment, lors des inondations d'août 2012 le Khalife général des mourides a offert un milliard de fcfa (1 euros= 655 fcfa) au gouvernement du Sénégal pour venir en aide des populations touchées.

de l'internationalisation de son culte doublé d'un transfert de symboles et de pratiques grâce aux technologies de l'information et de la communication offre une dimension singulière à la confrérie. C'est ce qui explique ce travail de recherche et nous conduit à s'interroger sur la « revendication culturelle » des mourides (Mbacké, 2010), mais également sur la dimension triviale « des êtres culturels » mourides (Jeanneret, 2008).

Cette démarche touche également l'usage des médias informatisés à travers le culturel et le cultuel¹³. Au-delà de la confrérie, une communauté est née. L'héritage de Cheikh Ahmadou Bamba forge l'identité culturelle mouride et dessine ses contours dans la diaspora sénégalaise. L'impact de « l'évolution culturelle » du mouridisme sur les sénégalais s'opère à travers la revendication de l'identité de la communauté à travers une réappropriation des médias informatisés. Il faut noter que les mourides se sont systématiquement appropriés tous les médias au fur et à mesure de leur arrivée sur le paysage audiovisuel sénégalais. C'est avec les médias informatisés qu'ils se sont plus déployés dans la diaspora.

Tenaillée entre l'orthodoxie musulmane et les valeurs africaines de bienséance, la communauté mouride a réussi à forger une tradition qui lui est spécifique. C'est une tradition héritée de son guide mais également fabriquée tout au long de son évolution. Ce qui donne un ensemble d'éléments identitaires qui constituent un moule cohérent permettant d'ériger certaines pratiques culturelles et culturelles en traditions perpétrées et transmises aux générations à venir. De nombreuses pratiques sont considérées comme des legs qui sont nourris par des actes dogmatiques. Ces actes peuvent prendre la forme de rituels dans ce que

¹³ Ces deux termes révèlent une importance capitale dans la communauté mouride marquée par des pratiques de communication. Par le mot cultuel, nous entendons l'observation de l'orthodoxie mouride, c'est-à-dire le respect des cinq piliers de l'Islam (la Chahada :attestation de foi, les cinq prières, le jeûne du mois de Ramadan, l'impôt annuel ou la Zakat et le pèlerinage à la Mecque) et les autres faits qui facilitent leur réalisation. Nous entendons par là la lecture des textes sacrés, les objets et événements ayant un caractère religieux qui permettent aux disciples de vivre une activité spirituelle.

Par le mot culturel, nous entendons l'ouverture de la pratique religieuse à d'autres formes qui n'obéissent pas au culte. C'est un ensemble de pratiques profanes qui s'ajoute à la pratique religieuse pour donner une pratique culturelle de la communauté. Nous pouvons l'entendre également comme tout ce qui contribue au renforcement et au développement de l'identité mouride sans altérer son orthodoxie religieuse. Par exemple : l'organisation annuelle des Magals et la constitution des sous-groupes au sein de la communauté. On peut le comprendre aussi au niveau des artistes (peintres, musiciens, sculpteurs etc.) où chacun manifeste son appartenance à la communication à travers son art.

les mourides offrent de plus précieux de son héritage culturel comme le *Sudiott* (la prosternation), le *hadiya*, (le don pieux) ou le *Djébalu* (le pacte d'allégeance).

La tradition comme moyen d'affirmation d'une identité

Le mouridisme renferme en son sein des pratiques culturelles et traditionnelles qui renforcent son identité. La richesse de la tradition mouride contribue à l'affirmation de la communauté sous plusieurs formes.

Dans la communauté mouride, la tradition est conçue de plusieurs façons. Elle se décline sous plusieurs formes et prend des sens différents. Certaines relèvent de l'héritage culturel « arabo-musulman » (Mbacké, 1988), d'autres font l'objet de pratiques érigées en traditions pour cultiver le particularisme mouride. Nous pouvons même parler de la fabrication de la tradition chez les mourides.

Pour la tradition, nous soulignons que nous ne la traitons pas de la même façon qu'on la comprendrait en occident. Nous ne sommes pas sûrs que l'approche ou la représentation qu'on peut avoir sur la notion de tradition soit la même aussi bien chez les mourides qu'en occident. Malgré cette différence de vision et d'approche, nous nous inspirons profondément de la production occidentale de la tradition pour nourrir notre réflexion. Nous reconnaissons que l'approche occidentale ne peut pas rendre compte de ce que les mourides en tant qu'entité sociale nomment tradition.

Ce que nous cherchons à travailler ici, ce n'est pas ce qu'on peut conventionnellement nommer tradition, notamment dans les études muséologiques et historiques développées en Occident, mais plutôt ce que les mourides considèrent eux-mêmes comme une tradition spécifique à leur propre culture et à leur propre culte. C'est ainsi que Cheikh Ahmadou Bamba considère et appelle tradition musulmane tous les dits ou toutes les recommandations du prophète Mohamed (PSL¹⁴). Nous constatons au sein de cette communauté une sédimentation des traditions du fait que d'autres pratiques considérées comme traditionnelles par les disciples et les héritiers viennent s'ajouter à celles qui sont instaurées et considérées comme telles par le fondateur lui-même.

Nous ne cherchons pas à trouver ou à prouver une vérité conventionnelle de la tradition, mais plutôt à comprendre les fondements et le système de perpétuation de ce que les mourides désignent eux-mêmes comme leur propre tradition. Qu'elle soit héritée ou fabriquée,

¹⁴ Paix et salut sur lui. Formule dite par tout musulman dès qu'on prononce le nom du prophète Mohamed.

l'objectif est de saisir la façon dont elle est véhiculée et articulée avec l'évolution de leur communauté.

Orientation de la problématique

Cette section a pour objectif de présenter l'orientation de la problématique de la thèse. La recherche a suivi un parcours progressif qui s'est engagé avec une première phase de nature empirique. Celle-ci a permis de mieux redéfinir les axes de recherche, de mieux resserrer le travail de terrain déjà engagé et d'affiner le questionnement.

Comme annoncé plus haut, le questionnement tourne autour des pratiques traditionnelles et médiatiques des mourides et les changements occasionnés au sein de confrérie.

D'abord, nous questionnons les différents mécanismes de la tradition mouride, ensuite les textes, c'est-à-dire l'écriture et la littérature mourides, enfin les médias informatisés dans les modes de participation et de communication de la communauté.

Dans l'univers de la communauté mouride, la tradition peut être comprise de plusieurs façons. Elle se décline sous plusieurs formes et prend des sens différents. Certaines relèvent de l'héritage culturel « arabo-musulman » (*Taçawudou sikhar*, 1988), d'autres font l'objet de pratiques érigées en traditions. On peut même parler de la fabrication de la tradition chez les mourides comme ailleurs. Certaines pratiques traditionnelles offrent des éléments d'analyse qui méritent une interrogation. Certaines pratiques donnant naissance à des cultes ou des adorations, et ne faisant pas partie de la tradition islamique, se développent toutefois de plus en plus. C'est le cas de la symbolique du *Bayelahat* qui ne figure aucunement dans les textes islamiques. Il s'agit juste d'une fabrication locale renforçant la marque identitaire la communauté.

Le *Bayelahat* est une illustration du mode vestimentaire que l'on ne trouve que chez les mourides. C'est un grand boubou ample accompagné d'une sacoche portée au cou arrivant jusqu'à la taille ou aux genoux. Cette tradition vestimentaire n'est pas suivie de tous, mais elle représente l'identité collective d'un sous-groupe mouride très au fait des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Ce sous-groupe est celui des *Hizbut-Tarqiyyah* (Beye, 2007). Il faut noter que le nom *Bayelahat* fait référence au troisième khalife des mourides Serigne Abdou Lahat Mbacké (1914-1989), troisième fils du fondateur.

Il ne s'agit pas de porter un regard sur un seul morceau de tissu cousu selon les orientations du Cheikh ou du disciple. Il s'agit plutôt de questionner la symbolique qui tourne autour de ce

mode vestimentaire et le processus de médiation mis en place, qui séduit de plus en plus les jeunes disciples surtout issus des milieux intellectuels. Ce style présenté comme une manière d'être et une identité collective reconnue à ce sous-groupe, ne cache-t-il pas une volonté d'imposer une autre vision apportant un autre regard aux autres membres de cette communauté ?

La référence au troisième khalife nous conduit à y voir une volonté de démarcation vis-à-vis des dispositifs protocolaires. Ce nouveau code vestimentaire est définitivement adopté et devient une règle d'or dans les moments de la vie de cette variante de la communauté. Et il finit par être un élément d'identification et de reconnaissance dans l'univers culturel islamique du Sénégal. Mais cette nouvelle pratique ne constitue-t-elle pas un élément « démystificateur » qui contrebalancerait ce que Philippe Boutry (1995) nomme la vraie tradition ?

Cette vision de la tradition développée chez les *Hizbut-Tarqiyyah* pose problème dans la logique et l'orientation de la dogmatique mouride. Nul doute que dans les messages religieux, il est toujours demandé aux fidèles de suivre et de perpétuer le legs des anciens. Ce qui fonde la légitimité d'une tradition chez les mourides, c'est sa propension à être un héritage culturel reconnu comme tel. Dans ce cas précis, peut-on parler d'un héritage culturel ? Les nouvelles pratiques culturelles sacralisées peuvent-elles revêtir un caractère traditionnel dans l'imaginaire mouride ? Si tradition il y a, peut-on parler d'une tradition bricolée à partir d'une pratique érigée en accessoires religieux ? Voir photographie ci-dessous.



Document n° 02 : photographie d'un disciple *Hizbut* avec son accoutrement prise sur l'esplanade de la mosquée de Touba lors du Magal 2013.

C'est une volonté de démarcation qui traduit une autre façon de présenter et de faire accepter les valeurs magnifiées par ces disciples. Au début des années 2000 on nous parlait de la naissance d'un autre modèle culturel du mouridisme qui s'appuie sur les technologies nouvelles pour asseoir sa légitimité. Donc la fabrication d'une figure traditionnelle chez les *Hizbut-Tarqiyyah* pose la question du rapport entre tradition et le désir de modernité.

Par ailleurs, s'il y a bien une pratique née avec la doctrine mouride et qu'on peut qualifier « d'héritage traditionnel » c'est bien le « Ndigueul ». Le Ndigueul est la règle d'or qui caractérise les mourides, il fonde l'essence même de cette doctrine qui repose sur la soumission volontaire de ses disciples. Le Ndigueul peut être compris comme une recommandation, du Cheikh envers ses disciples, qui appelle dans l'éthique mouride une application rigoureuse et sans interrogation. D'où ce slogan très célèbre au Sénégal qui réduit le disciple à un simple exécuteur d'ordre : « mouride-ndiguël ». C'est ainsi que Mohammed

Iqbal (1955) propose une division de la vie religieuse en trois périodes que l'on peut nommer périodes de « foi », de « pensée » et de « découverte ».

La stature du disciple mouride à l'endroit de sa doctrine correspond à la première période d'Iqbal qui veut que la vie religieuse apparaisse comme une forme de discipline que l'individu ou le peuple entier doit accepter comme ordre inconditionnel sans aucune compréhension rationnelle de la signification et du but ultime de cet ordre. Dans l'orthodoxie mouride, tout est renfermé dans la notion de discipline qui nourrit à son tour le Ndigueul.

Le Ndigueul, souvent malmené par « les analystes politiques » (critiqué à travers les médias quand ça touche la politique), mérite d'être situé au sein même de la confrérie mouride pour mesurer sa portée symbolique, sa valeur mystique et sa valeur traditionnelle. Le mot est toujours lié à un autre sous-groupe connu sous le vocable des Baye Fall. C'est un microgroupe marginal représentant moins d'1/10 des mourides. Les principes de ses membres tournent autour de la soumission et de l'action. Les Baye Fall¹⁵ se réclament de Cheikh Ibra Fall, le premier compagnon du fondateur du mouridisme Cheikh Ahmadou Bamba. Selon Momar-Coumba Diop (1980), ils réalisent tous les deux (Bamba et Fall) une symbiose des valeurs enseignées par le mouridisme, le travail et la prière. Cette symbiose est celle de la société Ceddo¹⁶ et de l'islam naissant. Les valeurs enseignées par l'islam (la prière etc.) se greffent sur celles de la société Ceddo dictées aux masses paysannes (travail et obéissance).

Ibra Fall est le disciple qui symbolise le travail et l'obéissance. En effet, le travail est conçu ici comme une sanctification et un devoir religieux que le disciple se délecte d'accomplir. Son comportement se réfère à un modèle archétypal beaucoup plus proche des sociétés traditionnelles. Il n'est pas issu de l'Islam arabe mais plutôt d'une réactualisation de certaines valeurs de la société Ceddo. Ce qui explique la soumission intégrale des disciples se réclamant de sa branche. L'évolution de la pratique du Ndigueul a engendré de nouveaux rapports mettant en branle les liens de dépendance qui existaient entre la structure khalifale et les disciples. C'est à ce niveau qu'intervient la période de la « pensée » que défend Mohamed Iqbal (1955) en avançant que la soumission parfaite à la discipline est suivie d'une compréhension rationnelle de la discipline et de la source ultime de son autorité. Dans ce cas,

¹⁵ Cheikh Ibra Fall était l'un des grands lieutenants et disciples de Cheikh Ahmadou Bamba issu de l'ancienne aristocratie, et qui se distinguait par une vision et une pratique atypiques de la religion musulmane (ni prières canoniques ni ramadan) mais aussi par une soumission extrême qui lui donnait le statut de malade mental.

¹⁶ Les Ceddos font partie d'une société traditionnelle Wolof, guerrière et plus ou moins animiste.

le disciple cherche à comprendre les fondements cohérents de sa doctrine en phase avec sa vision du monde. Ce qui l'oriente vers la période de la « découverte ».

C'est ce qui nous conduit à nous interroger sur la valeur de l'attachement que le « disciple réfléchi » voue à son Cheikh. Il y a également la question de la « mouridité » à travers les faits et les comportements qui fondent et consolident son identité. Dans le contexte actuel, est ce que l'on peut mesurer la mouridité d'un disciple à travers l'exécution mécanique d'un Ndigueul ? Autrement dit, le non-respect du Ndigueul suffit-il pour exclure le disciple de sa confrérie ? Dans quelle mesure une pratique traditionnelle peut-elle guider et orienter une pratique religieuse ? Dans la pratique religieuse, l'écriture occupe une place importante dans la connaissance et l'expérience mystiques. Elle contribue à la vivification des pratiques traditionnelles.

Les pratiques de tradition ont quelquefois des liens directs avec la circulation et la transmission des objets culturels et culturels mourides. Circulation et transmission s'opèrent selon des formes différentes selon le temps, l'espace et le dispositif mis en place.

Nous souhaitons aborder, ici, la question de l'écriture sous l'angle de la transmission et de la circulation. Il est question de savoirs en référence aux textes (les khassaïdes) mais aussi dans ses lieux de production et de transmission (Jacob, 2007). La transmission s'opère à travers un médiateur de savoirs qui livre aux disciples les clés de lecture et de la mémorisation. Les espaces dédiés à ce médiateur sont les daaras et les mosquées où la répétition occupe une place centrale. Le fait d'apprendre les textes par cœur et les répéter en boucle contribue à faciliter sa circulation. En effet, un tel processus peut également se passer dans les dahiras qui sont des structures offrant un dispositif conçu pour la déclamation des textes sacrés. La médiation se pose comme élément central à la question de l'écriture car les méta textes contribuent à une réorganisation des dispositifs.

Cette phase de l'écriture pose la question du statut des textes sacrés par rapport à l'oralité et à l'oralisation de l'œuvre littéraire du fondateur comme forme de communication et de médiation. Vue sous cet angle, l'oralisation des textes sacrés confère une valeur à l'oralité et renforce son lien intrinsèque avec l'écriture. Cette oralisation a permis un certain nombre de déclinaisons de l'écriture mouride des formes plus profanes comme les textes de médiation et mieux partagées par les disciples. À travers les institutions de médiation mouride, elle devient un élément de mise en valeur à partir de pratiques ritualisées. C'est le cas de la séance des dahira qui obéit quelquefois à des mises en scène. L'oralisation des textes sacrés renforce la thèse de Jack Goody (1994) selon laquelle il est difficile voire impossible d'opérer un

distinguo entre l'écriture et l'oralité. Pour ainsi dire c'est comme le recto et le verso d'une feuille de papier. L'un ne peut pas aller sans l'autre. Dans le cas mouride, l'écriture et l'oralité sont interdépendantes dans la mesure où l'oralisation ne peut pas se faire sans apprendre par cœur ou lire un texte préalablement écrit par le guide.

Les textes sacrés et les méta textes entament une phase de mutation ou de migration symbolique vers de nouveaux dispositifs de circulation. Ils trouvent maintenant de nouvelles plateformes pour une transmission des contenus, jadis, opérés dans les daaras villageoises. Ce sont les médias informatisés. Dans ce nouveau dispositif de communication, l'écriture se voit consolider par les sons et les images qui confèrent à la médiation du savoir un autre statut. On assiste à un glissement de la médiation qui modifie les rapports entre les disciples et les textes.

Les textes versifiés en Arabe et en Wolof qui font l'objet de numérisation sont soumis à un travail d'analyse approfondie. La question des médias informatisés prend tout son sens dans l'évolution de la doctrine mouride et de la circulation de ses objets culturels. Yves Jeanneret (2007) s'est posé une question pertinente concernant les médias informatisés : « dans quelle mesure l'apparition des médias informatisés peut-elle affecter la façon dont circulent les objets culturels dans la société ? ».

Cette question trouve sa légitimité chez les mourides dans la mesure où les médias informatisés sont pris en compte et intégrés dans les dispositifs de communication des mourides. Dans la muséographie mouride, le mode de communication a radicalement changé ces dix dernières années. En effet, cela se matérialise lors des grandes expositions sur le mouridisme où nous nous sommes interrogés sur le thème de l'exposition quant à son usage des technologies de l'information et des pratiques de communication. Face à une telle démarche communicationnelle, la médiation traitait-elle de la culture mouride ou des technologies qui ont permis sa réalisation ?

Comme doctrine religieuse, le mouridisme dispose de nombreuses institutions culturelles qui lui servent de dispositifs de médiation aussi bien au pays qu'à l'étranger. La médiatisation de son discours tourne autour de deux notions : l'universel et l'international. Universel, parce que le mouridisme moderne tel que le présentent ses administrateurs revêt une dimension fédératrice au-delà même de ses fidèles. Le Magal¹⁷ en constitue un exemple. La dimension internationale, nous l'attribuons à son aspect communicationnel. Les interfaces des sites Web

¹⁷ Magal : rencontre annuelle célébrant le départ en exil du fondateur du mouridisme.

dédiés au mouridisme montrent que « les lignes éditoriales » (Beye, 2007) s'orientent de plus en plus vers ce qu'on peut appeler le marketing religieux. Ainsi, cela passe par plusieurs aspects de la communication. C'est le cas du site Web www.majalis.org qui a mis en place un grand « *projet Qasaid* » de numérisation de l'œuvre littéraire du fondateur. Il s'agit de la traduction et de la transcription de son œuvre littéraire dans toutes les grandes langues internationales et de leur diffusion sur des plateformes numériques.

Dans ce nouveau cas de figure, avec les technologies de l'information et de la communication, on se rend bien compte que la question de la circulation des œuvres ou objets culturels s'est posée autrement, car les supports de production et de diffusion ne sont plus les mêmes. Ces technologies de l'information et de la communication ont largement contribué à la transmission du patrimoine culturel mouride. Ce qui occasionnera de nouveaux modes de participation dans les pratiques mourides. Quelle sera la nature de ces modes de participation ? Sous quelles formes vont-ils se déployer ? Comment peut-on mesurer l'impact d'un tel dispositif sur la tradition ?

Les hypothèses

La recherche porte donc sur les pratiques culturelles et culturelles mourides qui constituent une forme d'expression identitaire et de revendication et qui ont comme soubassement la tradition. Ensuite elle se consacre à l'évolution de la communauté qui aboutit à l'imbrication de la logique symbolique et de la logique économique. Ce qui occasionne quelques tensions entre pratiques traditionnelles et pratiques modernes, qui néanmoins se complètent en donnant d'autres formes de pratiques à travers les médias. Enfin, la recherche se focalise sur les médias informatisés qui contribuent à la modification des dispositifs de médiation du savoir et de communication de la communauté. Pour répondre à ce questionnement, une série d'hypothèses a été élaborée :

Hypothèse 1 : Le mouridisme est une communauté représentant plusieurs couches et plusieurs sensibilités mais assujetties à la même autorité (l'autorité khalifale). Ces couches déclinées en sous-groupes mettent en évidence leurs originalités sous des formes variées. Les sous-groupes ou variantes au sein du mouridisme permettent d'avancer l'hypothèse selon laquelle les pratiques mourides révèlent l'expression d'une identité culturelle forte, revendiquée et assumée, à travers leurs institutions fondées sur des pratiques traditionnelles partagées. C'est le cas du djébeulou, du Magal, des daaras et des dahiras. C'est une volonté de démarcation qui traduit une autre façon de présenter et de faire accepter les valeurs magnifiées par les disciples qui sont assujettis à l'autodiscipline qui constitue le pacte traditionnel de la communauté.

Hypothèse 2 : L'introduction de dispositifs de communication à teneur technologique dans les pratiques traditionnelles laisse apparaître des prémices de changement de la façon d'exister des mourides. La notion de communauté semble s'affirmer davantage sur celle de la confrérie qui se calquait plus sur les valeurs traditionnelles. Nous avançons que l'usage des technologies de l'information et de la communication dans la pratique traditionnelle a entraîné des évolutions et des changements au sein du mouridisme en laissant une place à la symbolique et à l'économique. On s'identifie plus à travers les symboles que par l'orthodoxie et les valeurs mourides.

Hypothèse 3 : La production, la transmission et la circulation du savoir chez les mourides a connu une évolution considérable à travers les médias informatisés où les disciples s'approprient davantage les contenus. Ce nouveau cas de figure, avec les technologies de l'information et de la communication, témoigne de ce que la question de la circulation des œuvres ou objets culturels s'est posée autrement. Les dispositifs de production et de diffusion

ont évolué. Ces technologies de l'information et de la communication ont contribué à la transmission du patrimoine littéraire et culturel mouride. Avec le projet de l'internationalisation « des texte-mères » (Beye, 2007) en langues étrangères, l'accès aux contenus savants n'est plus réservé aux élites comme cela s'est fait au XIX^e siècle dans les villages mourides. Par conséquent, nous pouvons avancer comme hypothèse que les médias informatisés apportent une évolution et renforcent les dispositifs de médiation et de communication de la communauté, tout en consolidant les dynamiques d'appropriation et de vulgarisation des savoirs mourides.

Le plan de la thèse

Le mouvement de la thèse nécessite une composition en trois parties correspondant chacune à une situation d'étude de la pratique du mouridisme. Elles présentent les différents éléments à prendre en compte. Elles mobilisent les interrogations soulevées par une approche communicationnelle pour apporter des éclairages sur les pratiques de tradition, d'écriture et des médias informatisés. Étant l'un des premiers chercheurs à avoir étudié les pratiques médiatiques des mourides selon une approche communicationnelle, nous essayons de circonscrire l'objet de la recherche en approfondissant progressivement ce qui peut matérialiser l'identité d'une communauté et de ses pratiques. D'autres chercheurs en sciences de l'information et de la communication ou venant de disciplines différentes pourront continuer le travail en apportant des éléments d'information ou des corrections compte tenu de l'évolution et de la métamorphose de ce groupe socioreligieux.

Le travail s'articule autour de trois points qui constituent l'ossature de la thèse. La première partie traite du cadre théorique, de la méthodologie et quelques éléments inhérents à la pratique traditionnelle mouride. Elle retrace d'abord l'appareillage méthodologique qui a permis de mobiliser et de poser le cadre théorique de la recherche avec l'étude et l'explicitation des concepts. Vient ensuite une mise à plat de toute la dimension traditionnelle de la communauté à travers un travail de terrain approfondi. C'est, enfin, le moment où nous soumettons le modèle traditionnel mouride au regard d'une recherche occidentale pour voir non seulement les différences existantes, mais aussi les transformations opérées au sein même de la communauté.

La deuxième partie, quant à elle, expose les différents moments de tension entre la tradition mouride et sa pratique moderne, en l'occurrence via les technologies de l'information et de la communication. C'est une partie qui traite aussi une certaine pratique traditionnelle doublée d'une pratique technologique. Ce qui induit pour cette culture un certain nombre de changements et de transformations dans son organisation mais également dans sa revendication identitaire. La métamorphose de la communauté est surtout prononcée sur le côté économique et symbolique où le message religieux est parfois détourné de son itinéraire habituel. On assiste à la cohabitation entre la dimension symbolique et la dimension économique qui est désormais un facteur à prendre en compte.

Enfin, la troisième partie développe une analyse de l'usage des médias informatisés. Elle met en évidence les modes de participation au Magal à travers une pratique médiatique fondée sur le partage de savoirs et de contenus. Il est, en effet, question de voir les changements de

rapport¹⁸ qu'occasionnent les médias informatisés sur les institutions et les objets de culte au profit des disciples. Cet usage des technologies numériques est précédé de celui des médias classiques qui habitue très tôt les mourides à des pratiques médiatiques venant bousculer les pratiques traditionnelles de jadis.

¹⁸ C'est-à-dire les changements de paradigme qu'entraîne l'usage des médias informatisés. Par exemple, le rapport du disciple avec les textes sacrés est en train de changer. Avant c'est le guide spirituel ou médiateur religieux qui orientait le disciple sur ses lectures. Mais aujourd'hui, celui-ci va directement chercher ce dont il a besoin sur les dispositifs numériques.

La charte de rédaction de la thèse

La charte de rédaction de la thèse se compose des caractéristiques techniques qui contribuent à la rédaction du mémoire. Le texte du mémoire est calibré en police 12, en *Times New Roman* et *Normal*. L'espace entre les paragraphes est de 6 points. Les espaces entre les titres et les paragraphes sont de 6 points avant et de 12 points après. Les notes de bas de pages sont en police 10. Les titres, en gras, sont en police 14 et les sous-titres en police 12.

Le mémoire dans sa globalité renferme cinq catégories de textes. Il y'a d'abord notre texte résultant du travail d'analyse de la recherche dont la police est le *Times New Roman* et *Normal*, taille 12. Ensuite, les citations d'auteurs sont matérialisées par des guillemets, la taille de la police est de 11, elles sont en retrait de trois centimètres d'une part et d'autre. Puis il y'a les textes extraits de sites Internet en retrait de trois centimètres à gauche (justifiés à droite), en italiques et de police 11. Il y'a, également, les textes des extraits d'entretien ou les verbatims qui sont en police 11 et en italiques avec un retrait de trois centimètres d'une part et d'autre. Enfin, les textes encadrés sont des comptes-rendus d'observation de terrain.

Les cartes, les photographies, les graphes ou les tableaux sont numérotés sous forme de documents.

Les encadrés sont des comptes-rendus de situation d'observation.

Nous avons choisi de restituer fidèlement les entretiens de nature à garder leurs originalités et leurs spontanéités.

Le lexique

Le lexique aide à mieux se familiariser et de comprendre certains termes utilisés dans la thèse. Certains mots sont issus de lectures d'ouvrages versifiés en arabes comme ceux du Cheikh, d'autres sont le résultat de notre travail de terrain à travers les observations et les entretiens.

Baraka : bénédiction divine, influence spirituelle émanant d'un saint.

Bayelahat : C'est un mode vestimentaire que l'on ne trouve que chez les mourides. C'est un grand boubou ample accompagné d'une sacoche portée au cou arrivant jusqu'à la taille ou aux genoux. Cette tradition vestimentaire n'est pas suivie de tous, mais elle représente l'identité collective de la communauté.

Bidâyatul Hidâya : le début de la bonne direction.

Ceddos : dignitaires militaires des souverains sénégalais. Ils étaient des animistes et pratiquaient les guerres et les razzias.

Charia : C'est l'application stricte des enseignements et des lois musulmans dans un cadre islamique.

Cheikh (sheih, shaykh): c'est le chef, le maître, le docteur, le savant. Il est devenu un prénom en Afrique (Cheikh au Sénégal, Sékou au Mali) Serigne en wolof.

Chouyoukhs : les maîtres bien guidés.

Daaras : situées dans les zones rurales, lieux où l'on assure l'éducation des jeunes disciples. Le concept de daara s'est développé et gagne les villes.

Dahira : cercle des disciples mourides où ils se retrouvent pour échanger et chanter les poèmes du Cheikh.

Dieuwrigne : terme wolof désignant les responsables de daara et de dahira. C'est le représentant et le responsable moral de ces institutions auprès du khalife ou bien le guide religieux auquel réfèrent ces institutions.

Dzikr : c'est l'instruction religieuse et mystique, la retraite spirituelle, invocation, mémoration (de Dieu).

Hadiya : le don que le disciple (s'il le peut) offre à son Cheikh. Et ce hadiya sera redistribué aux disciples les plus nécessiteux. Sur le plan spirituel, le hadiya peut ne pas être un don

matériel mais des prières ou des récitals de coran ou khassaïdes formulés à l'endroit d'un défunt guide religieux.

Hégire : expatriement, exode. La fuite des compagnons du prophète à Médine en 622 ap J-C, qui marque le commencement de l'ère islamique.

Ihsân : vertu, la perfection spirituelle.

Imâne : la profession de foi.

Islam : soumission à Dieu.

Jihad : effort. Par extension guerre sainte selon les règles coraniques.

Khalife (khalifa) : représentant, successeur, remplaçant du fondateur de la confrérie. C'est l'aîné des héritiers de la famille d'Ahmadou Bamba.

Khadîm : un serviteur de Dieu.

Khâtimatu Tasawuf : le sceau du soufisme.

Khewlou : désigne de façon pudique manger en respectant la sacralité de la nourriture.

Kheweuls : légère nuance avec la baraka, c'est l'ensemble des bienfaits et réussites auxquels peut jouir un disciple.

Khidma : C'est le service rendu à son prochain au nom de la communauté.

Madrassa : école traditionnelle où sont enseignés le coran et les traditions prophétiques.

Magal, grande assemblée des mourides, date anniversaire du retour en exil du Cheikh. Célébré tous les 18 du mois de Safar selon le calendrier musulman.

Malayyinul Sudûr : celui qui adoucit les cœurs.

Marabout : une déformation de *al-murabitoun* (almoravide) et de *marbut* (ascète). Aujourd'hui, le mot est sujet à de nombreuses controverses et d'incompréhension. C'est pourquoi, pour parler de marabout au vrai sens du terme, nous préférons dire « guide religieux ».

Masâlikul Jinân : les itinéraires du paradis.

Mouride : Le novice, postulant, désirant se rapprocher de Dieu.

Mourite : C'est la déformation en wolof du mot mouride.

Ndiambour : un ancien royaume du Sénégal, c'est l'actuelle région de Logua.

Ndièle : c'est une photographie d'un Cheikh encadré que certains disciples portent autour de leur cou pour s'identifier et de manifester la puissance de son guide religieux.

Ndigueul : est une recommandation ou un ordre donné, d'un chef religieux pour inciter les disciples à faire ou cesser de faire un acte. Dans le cadre d'un projet notamment, il s'agira d'un appel de fonds ou de main d'œuvre humaine, pour une construction ou pour une tâche précise pour la confrérie.

Qutb : désigne un très haut degré de sainteté et d'inspiration dans la hiérarchie soufie.

Qadiriya (khadir): la plus ancienne tarîqa soufie, qui a produit toutes les autres confréries. Fondée par Abdel Qadir al-Jilânî (1077-1166 ap J-C).

Santati : Ce mot signifie littéralement en wolof remercier. Appuie sur la récurrence de l'action de grâce rendue au fondateur du mouridisme.

Serigne : appellation wolof désignant un guide religieux ou un maître coranique. C'est également un titre honorifique pour témoigner son respect à quelqu'un.

Soufi : mystique musulman pratiquant le taçawwuf. Le débutant n'est pas appelé ainsi. Seul, celui que ses efforts, joints à une grâce divine spéciale, ont élevé spirituellement, peut être appelé ainsi.

Sounna : traditions, coutumes, gestes. Dans le cas du prophète : ses paroles, actes et recommandations.

Sourate : c'est une division coranique (chapitre).

Soudiote ou Sudiott : c'est la prosternation que le disciple exécute en vers son guide spirituel. Elle se pratique également entre disciples et marque une posture de modestie et de fraternité.

Taçawwuf : C'est la mystique musulmane, le soufisme. On peut le comprendre aussi par l'orientation vers la recherche et l'enseignement spirituels.

Tafsir : exégèse, commentaire de khassaïdes ou du Coran.

Tahlim : un Cheikh qui enseigne en se fondant sur le Coran et la Sounna.

Talibé : vient du mot arabe « talib » signifiant élève, disciple.

Tarîqa : voie, chemin, congrégation religieuse, confrérie soufie. Pluriel : *Tourouq*.

Tarbiya : le Cheikh comme éducateur qui s'appuie sur sa connaissance psychologique et charnelle du disciple. Il exploite les connaissances qu'il a de son disciple pour développer ses qualités et affaiblir ses défauts.

Tarqiya : le Cheikh qui élève l'âme. Ses propos provoquent le « hal » (un état mystique) chez le disciple.

Tawhid : Unicité divine, doctrine théologique de l'islam.

Thiante (Sante) : cérémonie religieuse qui consiste à rendre grâce aux différents érudits mourides.

Thiantacones : (les organisateurs des thiantes) terme inventé par les disciples mourides de Cheikh Béthio Thioune reconnus par leur dynamisme dans le domaine de l'événementiel.

Tidjania (tidjâniyya) : tariqa soufie fondée par le Cheikh Ahmad al-Tijânî (1735-1815) au Maghreb.

Touba : bonheur, félicité, grand bien, sécurité. Nom d'un arbre du paradis, terme coranique. Nom de la ville capitale du Mouridisme.

Oumma (Umma) : communauté, l'ensemble des fidèles.

Walo : c'est un ancien royaume du Sénégal, il est situé dans la partie nord du pays.

Wird, litanie soufie récitée avant et après chaque prière quotidienne.

Wolof (ouolof) : principale langue et principale ethnie du Sénégal.

Ziar : Argent ou objet que les talibés donnent à leur guide religieux à chaque fois qu'ils ont l'occasion de le rencontrer. Cela dans le but de réitérer le pacte d'allégeance et de demander une bénédiction. On peut l'appeler aussi visite pieuse où le don n'est pas une obligation.

Première partie : Comprendre la mutation d'une confrérie sous une charge traditionnelle forte dans un contexte occidental

Dans cette première partie, nous posons les bases du cadre théorique, de la méthodologie ainsi que certains marqueurs liés à la pratique traditionnelle mouride. Nous présentons, d'abord, l'appareillage méthodologique qui a permis de mobiliser et de poser le cadre théorique de la recherche. L'explicitation des concepts permet de mieux saisir le contexte d'origine du mouridisme, mais également de comprendre son processus de transformation. Ensuite, nous procédons à une mise à plat de la pratique traditionnelle de la communauté à travers un travail empirique fouillé. Enfin, nous soumettons le modèle traditionnel mouride au regard d'une recherche occidentale pour mettre non seulement en exergue les différences existantes, mais aussi les mutations amorcées au sein même de la communauté.

Chapitre 1 : Construction théorique de la recherche

Dans ce chapitre, il sera question de la présentation du cadre théorique pour appuyer notre démarche de recherche. C'est, en effet, l'occasion de toucher les études consacrées au mouridisme sans oublier sa production endogène. Il est également question de traiter les différents concepts retenus dans cette recherche à savoir le mouridisme, la tradition et les médias informatisés. La question de l'écriture est également diffuse à travers le concept de la tradition via l'approche des daaras mais aussi dans celui des médias informatisés car il y a beaucoup de circulations de textes sacrés dans les écrans.

1) Le cadre théorique

Le sujet de recherche que nous nous sommes chargés d'explorer nous permet de baliser un champ autour duquel nous circonscrivons notre étude. Cette recherche s'articule autour de quelques concepts sur lesquels nous ne manquerons pas de revenir tout au long du mémoire. Ces concepts sont : le mouridisme, la tradition et les médias informatisés.

Mais avant cela nous tenterons d'exposer les raisons pour lesquelles notre recherche s'inscrit bien dans le champ des sciences de l'information et de la communication. La communauté mouride, bien que née dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, s'inscrit dans une dynamique évolutive. Comme son nom l'indique, le *murid* est celui qui tend vers quelque chose. Le mouridisme incarne une idée de mouvement et d'évolution au vrai sens du terme. Cette idée de mouvement et d'évolution est étayée par la stratégie de communication et le recours au processus de la métamorphose que le fondateur adopta dès ses débuts.

Sans nous replonger dans une approche diachronique, la voie mouride présente une démarche et des pratiques observables qui nous permettent de l'inscrire et de la traiter sous l'angle des sciences de l'information et de la communication. Le sujet semble bien trouver sa place dans ce programme doctoral dans la mesure où les problématiques du patrimoine, de la médiation, de la muséologie et de la communication peuvent s'appliquer au mouridisme. Plusieurs chercheurs de disciplines diverses se sont déjà penchés sur le sujet du mouridisme, comme Christian Coulon, Fernand Dumont, Paul Pélissier ; mais aucune étude à notre connaissance ne l'a traité sous l'angle des sciences de l'information et de la communication. Ce qui fonde la légitimité de notre démarche est que tous les concepts que nous souhaitons analyser peuvent être traités par les sciences de l'information et de la communication.

Il faut bien reconnaître que notre sujet présente une particularité surtout dans ce programme. Cette particularité s'inscrit dans le fait que l'étude porte sur un groupe ou une communauté en constante évolution et non à des sujets ou objets culturels plus courants.

Le choix du mot mouride n'est pas anodin, car la communauté ne porte pas le nom de son fondateur contrairement aux autres confréries comme la Tidjanya qui porte le nom de Cheikh Ahmed Tidjane, la Khadrya qui porte le nom de Cheikh Abdal Khadre Dieylani. *Al mouride* communément appelé *mourite* en Wolof est un mot arabe qui signifie aspirant, postulant. Dans la mystique musulmane « *Al mouride* est le disciple qui, tout d'abord, veut être uni à Dieu et ensuite être consacré Cheikh, c'est-à-dire chef spirituel » (Thiam, 1972).

Dans le langage ordinaire, il désigne le disciple, l'étudiant ou le talibé. Avec la progression de la doctrine, on désigne sous ce vocable les adeptes de cette voie du mouridisme. Le mouridisme est donc l'incarnation des doctrines religieuses, morales et culturelles des mourides. En effet, le concept mouride connote une idée de mouvement et de direction. C'est une voie qui tend vers le futur et cela est opéré par de nombreux actes et paroles qui ont jalonné la vie de ses adeptes. De nombreux écrits du Cheikh témoignent de la vision progressiste et futuriste du mouridisme.

D'abord le fondateur a très tôt compris l'importance d'investir chez les jeunes dans le cadre de son enseignement et la propagation de ses idées pour la pérennité de sa confrérie. Il a vite identifié l'importance de la communication et de la circulation des savoirs. Pour cela, il a consacré ses premières publications aux adolescents et à la jeunesse d'une manière générale. Nous retenons comme exemples les deux ouvrages les plus enseignés grâce à la traduction de Serigne Same Mbaye : « *Tazawudu-c-Cighar* », le viatique des adolescents et « *Tazawudu-Shubban* », le viatique de la jeunesse. Ce sont des initiations qui guident les jeunes dans leur spiritualité et leur conduite dans la vie.

Ensuite il a apporté une innovation de taille dans le paysage confrérique sénégalais. Il a institutionnalisé le système de Cheikh, chose qu'aucune autre confrérie n'avait réussi à faire. Il fonde son projet pédagogique et son enseignement sur la base de ses écrits, ses recommandations renforcées par la foi, la vertu du travail ainsi que la discipline. Ce qui entraîne une expansion rapide du mouridisme surtout dans les zones rurales car « chaque talibé qui termine sa formation et qui devient à son tour « Cheikh » s'implante dans un village pour [...] former d'autres talibés » Amar Samb, (1972 :66).

Malgré son profil particulier, nous pensons que la voie mouride répond aux critères requis par ce programme doctoral. Ses manuscrits et ses édifices datant du XIX^{ème} siècle revêtent un caractère patrimonial. La littérature wolof qui est un phénomène littéraire religieux lié à un aspect sociologique constitue pour nous un bel objet d'étude en sciences de l'information et de la communication. Les textes versifiés en Arabe et en Wolof qui font l'objet de numérisation méritent un travail analytique approfondi dans le cadre de cette recherche. Le changement de support pour les contenus occasionne de nouvelles données pour la transmission et la circulation des savoirs religieux.

C'est dans ce cadre que la question des médias informatisés prend tout son sens. Avec le projet de l'internationalisation « des textes-mères » (beye, 2007) en langues étrangères, l'accès aux textes ou aux contenus scientifiques n'est plus réservé aux élites comme cela se faisait dans les villages mourides au XIX^{ème} siècle.

Pour les concepts que nous traitons dans cette recherche, nous avons d'abord le mouridisme. Nous essayerons de voir son contexte de naissance, son fondateur, son essence, sa portée, ses valeurs, ses mutations dans le temps, etc.

Ensuite la notion de tradition, telle qu'elle est vécue dans les pratiques culturelles et cultuelles, mais également dans les représentations depuis la genèse de la confrérie. Nous ne souhaitons pas que ce terme, tradition, soit révélateur d'une polémique au sein de la communauté ou donne le sentiment d'une quelconque prise de position par rapport à son opérativité. Nous voulons juste souligner brièvement la façon dont la tradition mouride est vécue et transmise au fil des ans. Ces traditions sont souvent senties comme une force morale sur laquelle s'appuient les disciples mourides, mais également une marque identitaire.

Il serait intéressant de s'attarder, d'une part, à la relation verticale qui se développe entre marabout et talibé¹⁹, mais aussi la relation horizontale entre talibés eux-mêmes, d'autre part. Il est, sans nul doute, aisé de voir dans certaines sphères traditionnelles des glissements ou inversions²⁰ des fonctions comme dans le cas des daaras ou dahiras (voir ci-dessous la deuxième partie). Cela est dû à la marque du temps et de la mutation de la société mouride qui tend de plus en plus vers la modernité sans trop se soucier de son caractère rural. On se rend compte que de nombreuses pratiques mourides ont migré des zones rurales vers les grandes métropoles. Les rencontres nocturnes organisées naguère sur la place du village se voient maintenant pratiquer en ville avec des contraintes spatiales mais également l'usage des multimédias comme nouveau dispositif.

Dans cette veine de la tradition, nous analyserons les aspects et mécanismes de l'écriture chez les mourides sous le vocable des Khassaïdes qui ne représentent rien d'autre que la production littéraire du fondateur de la confrérie. C'est un patrimoine « vivant » qui rassemble tous les

¹⁹ Le talibé est un disciple du Cheikh, l'acte par lequel on le devient est le djébalou (qui est lui-même une action de se livrer, de s'offrir et de se dévouer). Voir le concept de tradition.

²⁰ Quand on parle d'inversions de fonctions c'est pour faire allusion à certaines pratiques qu'on observait dans les daaras et qui se trouvent maintenant en partie dans les dahiras urbains. Et c'est au sein même de ces sphères (daaras et dahiras) que l'on constate la relation d'horizontalité qui se tisse entre les coreligionnaires.

disciples et maintient un dynamisme différentiel de la communauté par rapport à ses voisines. Le Cheikh²¹, de son vivant, avait recommandé à ses talibés : « contentez-vous de mes écrits quand je ne serai plus de ce monde »²² (Bamba, 1988). On ne saurait quantifier avec certitude l'intégralité de son œuvre littéraire. Ces textes correspondent pour son auteur aux pylônes qui tiennent le mouridisme, c'est la ligne directrice que doit suivre tout bon mouride pour atteindre son idéal religieux ou s'en rapprocher. Le fondateur du mouridisme a réussi à faire des khassaïdes le dénominateur commun de tous disciples mourides. C'est ainsi qu'ils constituent l'identité même de ce mouvement, d'où la réhabilitation²³ de l'islam longtemps prônée par le Cheikh. Ces khassaïdes occupent une place importante dans la vie des mourides, ce qui nous amène à nous y intéresser de près, même si le traitement sera fastidieux avec la recomposition²⁴ de textes recensés dans les autres pays où le Cheikh a séjourné.

La question de l'oralité sera abordée en s'appuyant sur certains aspects l'écriture. Dans ce cas précis du mouridisme, la forme oralisée de l'écriture confère de nouveaux statuts à travers la déclamation des Khassaïdes. Cette question sera également traitée sur la base de récits oraux des anciens disciples mourides et de la littérature wolof produite par les contemporains du Cheikh. Les œuvres de Serigne Lamine Diop Dagana, l'un des biographes les plus crédibles, et celles de Serigne Moussa kâ, feront l'objet d'analyses pour mieux comprendre l'évolution et la mutation de la société mouride. L'œuvre de ces personnes sera abordée pour mieux cerner les facteurs qui ont contribué à la mutation de ses structures de base.

Serigne Lamine Diop Dagana est un contemporain du fondateur de la confrérie mouride. C'est lui qui avait produit la biographie la plus documentée du Cheikh. Il a connu et accompagné le fondateur dans presque tous ces déplacements, il a également transcrit une grande partie de son œuvre littéraire.

Enfin, la question des médias informatisés sera abordée sous l'angle du changement de support véhiculaire où circulent les anciens et les nouveaux contenus. Cette partie représente

²¹ Le Cheikh est, dans la représentation mouride, le lien sacré existant entre les talibés et fondateur de la mouridya dont ils transmettent le *Barké* (le charisme).

²² Ouvrage traduit par Serigne Same Mbaye, Touba, IIRM 1988.

²³ « Je n'ai point fondé une confrérie (TARÎQA), j'ai plutôt trouvé la voie qu'avaient scrupuleusement suivie le Prophète et ses compagnons entièrement flétris.

²⁴ Nous avons employé le mot recomposition car les textes ont été écrits dans des contextes et pays différents. Beaucoup de textes sont en cours d'identifications dans des pays où le Cheikh a séjourné pendant son exil (comme le Gabon et la Mauritanie).

l'articulation entre certains éléments de la tradition et les dispositifs modernes de communication. Les textes sacrés trouvent une autre forme de circulation et font l'objet de nombreuses productions. Nous assistons ici une nouvelle forme de pratique médiatique.

2) Les concepts mobilisés dans l'étude

Dans cette recherche, nous avons essayé de mobiliser trois concepts clés qui nous semblent importants de mettre à plat. Le mouridisme, la tradition et les médias informatisés représentent trois ensembles à l'intérieur desquels on mesure les pratiques et les évolutions de la communauté. Dans le mouridisme, il est question de voir les éléments constitutifs qui fondent et consolident même son essence. Ses différentes institutions comme les daaras, les dahiras et le Magal constituent son socle identitaire sur lequel repose la posture culturelle de la communauté.

La tradition marque en elle-même les héritages, les recompositions culturelles et culturelles, mais également les moments de vie des disciples. Cela traduit une certaine réincorporation du passé dans le présent à travers de nouvelles pratiques conçues comme traditionnelles. Nous nous sommes largement inspirés des travaux de Gérard Lenclud pour traiter ce concept.

Quant aux médias informatisés, ils révèlent la capacité de réappropriation des mourides à travers les différents dispositifs de médiations numériques. Ils symbolisent en eux l'orientation de la communauté vers de nouvelles pratiques médiatiques garantissant un accès plus rapide aux contenus. Les médias informatisés bouleversent les modes de participation et suggèrent de nouveaux rapports entre le disciple et sa communauté.

2-1) Le mouridisme

Nous ne souhaitons pas traiter ici le concept mouridisme sous une approche diachronique. Il n'est pas considéré comme un mouvement mais plutôt un concept à travailler pour mieux le fixer afin d'étudier les mécanismes constitutifs qui le composent. Pour des raisons pratiques, il serait plus simple pour nous de le voir sous une approche anthropo-communicationnelle. Mais tout de même, un bref rappel de son contexte de naissance s'impose malgré le fait qu'on y voit une visée historique²⁵. Autrement dit, nous ne prétendons pas faire une étude historique encore moins une monographie du mouridisme. D'autres chercheurs se sont déjà attelés à cette tâche.

²⁵ Nous ne développons pas ici une approche diachronique même s'il faut s'intéresser au contexte de naissance de la confrérie.

Pendant plusieurs siècles, la société sénégalaise a subi de nombreux changements dont la population porte toujours les stigmates. La période allant du XVII^e au XIX^e siècle est marquée par une déstabilisation profonde de la « société sénégalaise ». L'islam, présent dans cette région depuis le VIII^e siècle, constitue un refuge pour les populations locales face au système colonial qui prend de l'ampleur. C'est dans cette période très tendue qu'une révolution théocratique intervient au Fouta-Toro en 1776. Au XIX^e siècle, l'islam commence à gagner du terrain avec l'influence croissante des marabouts²⁶. Selon Bassirou Dieng (2003)²⁷,

« Le mouvement islamique prit une grande ampleur au XIX^e siècle. Un soulèvement maraboutique en 1825 au Waalo (Sénégal) ne connut pas de succès. Un autre mouvement est noté au Ndiambour (région de Louga, Sénégal) contre le pouvoir royal en 1859. Ahmadou Cheikhou créa dans le Fouta une entité entre 1869 et 1875. Mbaba Diakhou organisa la théocratie du Rip en 1860. Le projet maraboutique vise la restauration des valeurs sociales et morales en s'inspirant de l'Islam. Il faut dire que les régimes Ceddo, qui instaurèrent deux siècles de violence, avaient profondément subverti les valeurs traditionnelles. Mais la pénétration française, qui se développe dans le même contexte, percevra bientôt l'Islam comme un frein à ses visées. Entre l'Islam, qui réorganisait la société en communautés solidaires, et la colonie française, qui mettait en place une administration pour une meilleure exploitation des richesses, il y eut un conflit ouvert et implacable. Des autorités coloniales comme Carrère, Paul Holle et Archinard proposèrent une action énergique contre ce qu'ils appelaient « le péril de l'islam ». L'islam était présenté comme une idolâtrie, et le fatalisme qu'il véhiculait comme une opposition au progrès. Ainsi les luttes islamiques s'assimilent

²⁶ Marabout est une déformation du mot al-murabitoun (almoravid), à ne pas prendre comme charlatan mais plutôt un chef religieux qui aide et guide ses disciples dans le droit chemin.

²⁷ Dieng, Bassirou, « *Oralité et Création. L'épopée et l'islamisation des traditions de l'Ouest africain* » in *Ethiopiennes* n°70. Hommage à L. S. Senghor, 1er semestre 2003.

progressivement à un combat de résistance face à la colonisation française. Les guerres menées par Cheikhou Ahmadou au Macina (1818), par El Hadji Oumar entre 1854 et 1864 (Mali et Sénégal) confortèrent l'idée d'un Jihad contre les envahisseurs ».

C'est dans ce contexte houleux qu'est né le mouridisme considéré comme une confrérie. L'appellation est ici discutable : du point de vue de la mystique, la notion de voie est préférée à celle de la confrérie. Elle renvoie davantage à une organisation institutionnalisée. En plus, dans l'appellation wolof, on dit *Yônu Murid*, c'est-à-dire la voie mouride. C'est ce qui explique notre réticence vis-à-vis du terme confrérie. Malgré cela, le terme continue d'être utilisé tout au long du mémoire pour des raisons de convenance et d'appellation plus simple. Le mouridisme est fondé par Cheikh Ahmadou Bamba vers 1887 (nous ne disposons pas de l'acte de fondation du mouridisme, mais la plupart de nos enquêtés fait état de cette date).

C'est dans une atmosphère sociale, émaillée par une dualité colonisateurs-rois résistants liée à la perte des valeurs identitaires qu'il juge nécessaire de mettre en place le mouridisme afin d'aider ses compatriotes à retrouver un idéal religieux. Cette organisation essaie d'apporter des réponses aux questionnements de sénégalais. Pour cela elle épouse les contours de l'Islam en proposant une réhabilitation (peut être différente du sens occidental du terme) des valeurs islamiques appliquées à l'identité culturelle sénégalaise. La réhabilitation au sens mouride du terme consiste à une remise en fonction ou une réactualisation des valeurs de l'Islam rangées aux oubliettes par une population éprouvée et déroutée par d'autres influences.

Dans une volonté de fédérer les disciples ou musulmans de tout bord, le fondateur pose la réhabilitation sous ces termes : « Je n'ai point fondé une "confrérie", j'ai plutôt trouvé la voie qu'avait scrupuleusement suivie le prophète (psl) et ses compagnons complètement flétris, je l'ai défrichée le plus proprement, je l'ai également rénovée dans toute son originalité et lancée l'appel suivant. Tout pèlerin qui désire partir peut venir, voici la voie réhabilitée : cette voie c'est celle du pacte d'allégeance » (Bamba, 1985).

Cette réhabilitation constitue le socle ou les fondements de base de la communauté mouride. Son essence tourne autour de trois principes fondamentaux : le travail, la solidarité et la prière. Il utilise le soufisme et la mystique musulmane pour guider ses disciples qui aspirent à cette voie.

Le soufisme est la science des états spirituels et des stations ou stades permanents que découvre le croyant dans la voie de Dieu. Ne peut être appelé soufi que le *muhsin* (vertueux) ayant atteint un très haut degré dans la pratique de cette science. Les postulants étant généralement appelés *Murid* (aspirants ou désirants). Selon Didier Hamoneau (1998), le soufisme est une science qui consiste à la connaissance des états et des stations, vécue, goûtée, expérimentée réellement dans le fort intérieur. Dans son aspect extérieur, il comporte la description de ces états et les moyens d'obtenir les stations, par la pratique, ainsi que par une médiation appropriée et un certain nombre de règles de bienséance spécifiques à cette discipline. La mystique mouride, quant à elle, est fondée sur quelques principes fondateurs de cette voie. Il s'agit de la foi, de la soumission et de l'action (nous ne les développons pas ici).

Selon Jean Copans (1972), le succès de ce mouvement trouve son explication et son interprétation dans le déclin et l'écroulement des structures politiques et traditionnelles. Sa naissance coïncidait à cette période où l'aristocratie Ceddo avait perdu sa mainmise sur les sociétés traditionnelles. La société wolof (l'ethnie majoritaire au Sénégal) tente une reconstruction d'un cadre nouveau, original, pour satisfaire le besoin d'encadrement des masses tout en exprimant la défiance du colonisé à l'égard du colonisateur. Par conséquent, une aventure mystique et individuelle que beaucoup ne voyaient pas de bon œil, celle de Cheikh Ahmadou Bamba, a alors servi de point départ à un regroupement de paysans autour des marabouts. Cette réaction, si nous pouvons l'appeler ainsi, augure une volonté de repli, de contrepoids devant l'envahissement colonial.

À partir de là, nous constatons que la société wolof mouride s'est durablement installée dans une culture islamique aussi étrangère que celle qu'apporte la colonisation. Et cela pour réduire les chances d'assimilation et de modernisation structurelle que veulent instaurer les administrateurs coloniaux de cette époque. Il faut le rappeler, dans ce contexte, tous les gens qui rejoignent la voie sont des incroyants qui ne vouent pas un grand intérêt à la vie spirituelle. Ce qui explique l'attachement à certaines valeurs inhérentes à la tradition et à la ruralité avec tout ce que ça incombe comme pratiques culturelles.

Cette réticence que nourrissait le mouridisme à l'égard de la politique et d'une certaine modernité culturelle s'estompe de plus en plus avec la ferme volonté d'être en phase avec le monde. Cette mutation s'est accompagnée d'un empilement des moyens de communication qui placent toujours le mouridisme au centre de l'actualité sénégalaise avec la naissance des institutions culturelles comme le Magal qui, doit permettre de maintenir son aura au sein de

la classe politique, mais également les dahiras et daaras, qui concentrent les forces énergiques du mouridisme.

Le Magal est la grande assemblée annuelle des mourides. C'est la commémoration de la date de départ du fondateur du mouridisme en exil au Gabon où il resta presque huit ans : le 12 août 1895, correspondant au 18 du mois de Safar 1313. Cette fête constitue le pèlerinage pour la *umma* de la mouridiya ; c'est un événement inscrit dans le temps pour une reconnaissance et une matérialisation de la dimension incontestable d'un homme de Dieu. Le Magal est célébré partout dans monde où se trouvent des disciples et sympathisants mourides ; il a pour but de se rappeler du Cheikh et de saluer à sa juste valeur son œuvre.

Sur cette nouvelle donne, il n'est pas rare de voir apparaître des difficultés entre le spirituel et le temporel. Mais il est sans doute utile de rappeler que bien avant qu'on arrive à l'échelle sénégalaise, des penseurs musulmans ont déjà posé le problème. Déjà en 1085 l'imam Al Ghazali, après avoir lu Ibn Sinan et Al Farabi, analyse les rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel. Dans l'affrontement militaire et intellectuel, entre le sunnisme et le chiisme, entre le califat Abbasside d'une part et l'état Fatimide d'autre part, Ghazali est mobilisé. C'est ainsi que dans son ouvrage, « *les vices de l'ésotérisme* », il pose le problème de la légitimité des pouvoirs politiques par le spirituel, c'est-à-dire le religieux a l'ascendant sur le politique et que la laïcité est parfois mise en rude épreuve. Ce débat posé à cette époque garde toute son actualité : il résume bien encore les rapports entre le mouridisme et le pouvoir politique aujourd'hui au Sénégal. Plus tard, l'engagement dans la politique des autochtones a entraîné une nouvelle configuration. Le temporel a toujours besoin de l'onction du spirituel et semble lui vouer une dépendance. Mais ce besoin a toujours été sous-tendu par un diptyque attirance-répulsion. En dépit de tout, le mouridisme reste ancré dans ses traditions et les perpétue en les mettant en phase avec son environnement.

Il faut rappeler que le Sénégal est l'un des rares pays d'Afrique à disposer d'un régime à caractère politico-religieux particulier. En effet, même si de façon officielle il se réclame d'une république, le pouvoir religieux influence fortement le pouvoir politique. Malgré le régime républicain et laïc, on remarque que c'est le spirituel qui, de façon tacite, guide et légitime l'exécutif et le législatif. À l'approche des consultations électorales, les « leaders » politiques convoitent le soutien et l'approbation des chefs religieux. La nouvelle configuration politico-religieuse a conduit ces chefs religieux (surtout intellectuels) à convoiter et à investir

le champ profane. D'où la posture ou le statut de partenaire-adversaire occupé par le mouridisme, que nous qualifions d'attraction-répulsion.

Nous allons présenter succinctement le fondateur de la voie mouride jouissant d'une popularité grâce aux nombreux ouvrages et études qui ont été publiés sur le mouridisme.

Loin d'être issu de la « plèbe » ou du « bas clergé », Cheikh Ahmadou Bamba est par ses origines très lié aux milieux dirigeants wolofs dont il partage les péripéties sous le coup de la colonisation. L'ouvrage d'Almamy Mamadou Wane (2006) nous édifie sur son univers. Il fait partie de cette aristocratie de la religion et du savoir que les princes cherchaient à se concilier parce qu'elle constituait une force relativement autonome, susceptible, comme cela s'était produit à plusieurs reprises, de concurrencer leur légitimité.

Le succès d'Ahmadou Bamba auprès des masses prend forme après la chute du Cayor²⁸ en 1886. Il doit son exil de sept ans au Gabon en 1895 à la thèse du complot anti-français développé par les chefs indigènes qui étaient effrayés par son aura. Sa pensée privilégie une idée très inspirée du soufisme qui, tournant le dos aux biens terrestres, donne une place importante à l'étude, à une vie intérieure faite de prières et d'introspection dans le but de se rapprocher de Dieu.

Pour Christian Coulon, l'attitude d'Ahmadou Bamba montrait un homme soucieux de vivre sa foi hors des contingences de cette terre. Pour montrer la façon dont il vivait dans un dépouillement total de choses matérielles, nous évoquons le témoignage que le commandant de cercle de Louga²⁹ lui a adressé : « ...le plus grand chef spirituel des musulmans du Sénégal, il vit pauvrement dans la solitude, dans la prière et la méditation, l'esprit replié sur la vie intérieure. Ses plus ardents disciples ne le voyaient que très rarement (...) indifférent aux richesses comme au pouvoir, il ne garde rien des nombreuses et importantes offrandes qu'il reçoit de tous les points du territoire », (Coulon, 1981).

Cette vie que menait le Cheikh se traduit dans ses œuvres littéraires. Il incitait ses disciples à se désintéresser des choses fastes de la vie. Serigne Mamadou Lamine Diop Dagana (1960) atteste dans son ouvrage que le Cheikh ne possédait aucune poche dans aucun de ses vêtements.

²⁸ Le Cayor est un ancien royaume du Sénégal précolonial. De nos jours il correspond aux actuelles régions de Thiès et de Dakar.

²⁹ La région de Louga correspond à l'ancien royaume de Niambour situé dans la partie nord du Sénégal.

L'essence du mouridisme résulte de ses principes de bases, à savoir le travail comme acte d'adoration, la prière et la solidarité. L'ouvrage de Didier Hamoneau (1998) apporte quelques éclairages sur la portée de la voie mouride. Il cite l'ouvrage du Cheikh « les cadenas de l'enfer » qui précise que les pratiques spécifiques nécessaires qui mènent le simple mouride au soufi accompli sont :

- « 1-s'attacher au Coran
- 2-s'attacher à la souna (la tradition du prophète) et l' élu parfait.
- 3-fuir les passions
- 4-fuir les mauvaises innovations ».
- « 5-respecter les *chouyoukhs* soumis (les maîtres bien guidés)
- 6-trouver des excuses à l'être humain (miséricorde)
- 7-prolonger le wird en aimant Dieu ».

Il exhortait les disciples à innover avec méthode tout en demeurant fidèle aux principes du mouridisme. Autrement dit, il souhaite allier traditionalisme et modernisme au profit de l'enseignement et de la transmission de son œuvre. Ce qui laisse sous-entendre, que quelque chose doit disparaître au fil des ans, mais aussi quelque chose doit « rester immuable » dans les différents domaines de la vie. Pour lui l'innovation devait commencer avant tout par l'enseignement religieux qui était essentiellement fondé sur des ouvrages composés ailleurs et à des époques très reculées, au premier siècle de l'hégire principalement. À cette époque, on ne se souciait guère de l'adaptation de ces ouvrages aux réalités locales. D'où son désir d'innovation constante. Lorsqu'on écrit un livre, on doit tenir compte d'une catégorie de lecteurs ou d'apprenants mais également du contexte spatio-temporel dans lequel on écrit. Conscient des réalités locales et des services que les livres peuvent rendre aux hommes surtout aux mourides, il réécrit, dans un langage plus accessible aux étudiants de son milieu, les grands ouvrages datant de l'hégire. C'est ainsi qu'il a versifié « *Bidâyatul Hidâya* » (le début de la bonne direction) de Ghazali qui devient « *Malayyinul Sudûr* » (celui qui adoucit les cœurs), mais également du « *Khâtimatu Tasawuf* » (le sceau du soufisme) d'AL-Yadâli qui devient « *Masâlikul Jinân* » (les itinéraires du paradis).

Cette vision du mouridisme s'est métamorphosée dans le temps, même si les enseignements du Cheikh restent toujours les soubassements. On assiste aujourd'hui à une transformation ou une évolution de la pratique avec une stratification des pratiques et des rites. Ces évolutions sont les résultats d'une capacité d'adaptation à des contextes différents des situations

habituelles. Almamy Wane (2003) souligne qu' « une évolution du mouridisme est rendue nécessaire par la crise du monde agricole ».

Cette évolution a largement dépassé la vision wannienne, c'est-à-dire ne se limitant pas que sur la crise agricole, car le mouridisme nous offre de nouveaux contours fort intéressants à analyser. Il s'y dégage quelques organes ou ramifications noyautés par quelques-uns. C'est ainsi que l'on voit apparaître des sous-groupes ou des variantes qui dégagent de nouvelles perspectives pour une analyse de pratiques.

Dans son ouvrage, « *Touba la capitale des Mourides* », Cheikh Guèye (2002) dresse deux groupes sociologiquement intéressants à analyser. Il s'agit de la descendance de la lignée du Cheikh qu'il qualifie des « tenants de la mémoire » et les anciens disciples (ou leur famille) qui, au fil du temps, ont acquis un statut social enviable et convoitent aussi certaines sphères liées à l'administration centrale du khalifat. Ce groupe, il le nomme « les exclus de la mémoire ». Il serait intéressant pour nous en tant qu'observateurs de s'interroger sur les influences que peuvent avoir ces groupes sur les disciples et leurs interactions. Par « tenants de la mémoire » nous parlons des fils, petit-fils et arrière petit-fils du fondateur du mouridisme. C'est la lignée patrilinéaire qui explique le nom de famille (MBACKE) d'Ahmadou Bamba. Les « exclus de la mémoire » sont les descendants des premiers disciples et anciens compagnons d'Ahmadou Bamba. Ce qui explique les noms de famille disparates comme Diop, Diakhaté, Lô, Sarr etc.

L'évolution du mouridisme a occasionné un nouveau regard grâce à l'adoption d'une nouvelle stratégie. Celle-ci concerne la force avec laquelle les mourides ont muté des zones rurales vers les zones urbaines, mais également une facilité de s'approprier les nouveaux moyens de communication. Cela nous conduit à s'interroger sur la notion de société de l'information telle que l'a posé Yves Jeanneret (2007). Peut-on parler de la société de l'information au sein de la communauté mouride compte tenu de sa mainmise sur les médias sénégalais ?

Pour y voir plus clair, nous nous intéressons de plus près à la cellule de communication mise en place pour la première fois de son histoire par le nouveau Khalife. Ne voyons-nous pas là un signe ou une volonté de mieux adapter le mouridisme à son temps ? Dans cette perspective, le mouridisme puise la substance de sa communication dans les strates de la tradition.

2-2) La tradition

Les mourides, pour développer leur voie ont su faire preuve de détermination, d'organisation, de pragmatisme et un sens remarquable de la solidarité. La « notion » de remarquable est ici utilisée juste pour mettre en relief et appuyer le caractère singulier des mourides par rapport aux autres courants religieux présents au Sénégal, mais également à leur esprit d'entraide et d'altruisme. Les mourides sont bien remarqués et respectés au Sénégal grâce à leur solidarité qui s'est muée en obligation morale. Cette solidarité est érigée en tradition et constitue un pilier fondamental. Dès ses débuts, des pratiques culturelles érigées en traditions furent mises en place dans le but de raviver la foi des talibés (disciples) mais également de les occuper afin qu'ils s'éloignent des tentations urbaines conduisant à la dérive et à la déviance. D'où la naissance de certaines pratiques érigées au fil du temps en traditions respectées de tous. Mais il faut bien noter que la plupart de ces traditions naissent de l'interprétation du coran par les mourides ou des paroles et faits du prophète Mohamed (psl).

Avant de nous pencher sur les pratiques traditionnelles des mourides, qui feront l'objet de développement dans la deuxième partie, nous souhaiterons questionner le concept de la tradition et voir comment il est traité selon les contextes et les cultures. À travers nos différentes lectures, on s'aperçoit que la tradition regorge de plusieurs sens et est définie différemment. Pour ce faire, nous sollicitons Gérard Lenclud (1987), à travers son article « la tradition n'est plus ce qu'elle était » pour mieux cerner le sens. Il fustige d'abord l'utilisation « automatique » qu'on fait du terme « tradition » et de la « société traditionnelle » en s'appuyant sur les travaux de Boyer et de Pouillon (qui donnent, eux aussi, matière à réfléchir) pour s'interroger sur ce qui est vraiment une tradition et sur la nature des faits qu'on pourrait qualifier de traditionnels. À l'instar de sa question de « l'attribut de traditionalité », nous nous interrogeons sur le sens de la « mouridité » à travers les comportements et les faits qui fondent et consolident son identité.

La tradition, telle que Lenclud la conçoit, retrouve quelques similitudes avec la pratique traditionnelle mouride. La réincorporation du passé dans le présent comme il le décrit donne à la tradition mouride une dimension cyclique qui tient aussi compte de l'innovation et de l'évolution de la société. Et cette innovation comme le voulait le Cheikh dans ses écrits corrobore l'idée que se fait Lenclud quand il définit la tradition comme « ...un fait de permanence du passé dans le présent, une survivance à l'œuvre, le legs encore vivant d'une époque pourtant globalement révolue ».

Ce prolongement du passé dans le présent chez Lenclud, apte à garder une cohérence avec la société dans laquelle nous vivons, semble adapté à la vision progressiste et futuriste que les mourides développent. Les mourides intègrent la conception du passé dans le présent. Les grandes innovations qu'ils ont apportées lors du Magal de février 2010, ce sont « les grandes expositions du mouridisme » fondées sur les nouvelles technologies tout en puisant leur force dans le passé et l'histoire mouride. Là, on est assez près de la vision ethnologique selon laquelle les éléments du passé sont observables dans le présent.

Par ailleurs la tradition relèverait aussi d'un tri. Heureusement, car ce qui est tradition chez les Lodagaa de Goody, chez les Dogons de Jacky Bujou ou chez les Bororos de Lévi-Strauss ne l'est pas forcément chez les mourides de Beye. Comme nous allons le montrer, chaque société a ses propres représentations, ses propres « façades » (Goffman, 1973) et ses propres aptitudes en fonction de sa trajectoire historique, culturelle et religieuse.

Lenclud évoque également la notion de tradition sous le mode de la transmission. Pour lui, la tradition est « à la fois ce qui se transmet dans l'ordre de la culture et un mode particulier de la transmission ». Selon nous, l'idée de transmission suppose un passage de témoin culturel ou de pratiques d'une génération X à une génération Y, mais également un cadre ou un moyen par lequel s'opèrent la circulation et la transmission de ce qu'on veut donner à voir. Autrement dit, chez les mourides, la tradition repose sur les institutions qui la légitiment et lui donnent un caractère solennel et elle évolue sur et dans elles.

Bien que nous ne traitons pas ici de façon exhaustive toutes les formes traditionnelles liées au mouridisme, il est important de souligner quelques cadres de référence qui assurent la circulation et la transmission de certaines valeurs culturelles et culturelles observées et observables dans les milieux mourides.

C'est ce qui nous conduit à évoquer la naissance des daaras. La daara est une structure d'encadrement mise en place par le guide religieux, dont le but est de donner une bonne éducation religieuse mais aussi d'éprouver le jeune talibé pour le préparer à sa future vie d'homme. C'est dans ce cadre que s'opère la transmission des valeurs et savoirs mourides. À l'époque, tout jeune mouride doit nécessairement traverser ce « rite » de passage de la daara. Cette pratique recouvre désormais une double signification. La première se limitant uniquement à l'éducation coranique nous intéresse très peu car toutes les confessions

musulmanes présentes dans le pays suivent cette règle islamique. C'est le répondant en Arabe du mot *Madrassa* qui se charge de l'enseignement du Coran.

En revanche, la seconde mise en place par les mourides attire notre attention quant à ses mécanismes de fonctionnement et de développement. Elle désigne les communautés spécifiquement mourides (*daara muritu*) inventées par Cheikh Ibra Fall³⁰, disciple du fondateur, qui se consacrent à peu près exclusivement au travail agricole. Bien que l'esprit de cette tradition soit toujours gardé, la daara a subi aujourd'hui une mutation profonde en s'extirpant des zones rurales afin de s'accorder à son époque. Les mourides ont réussi un maillage urbain dépassant toute attente. Pour s'en convaincre il suffit de voir la façon dont ils transposent leurs pratiques culturelles et cultuelles dans les villes occidentales comme la fondation Nourou Darayni à Montréal. Face à la modernité et la volonté de s'ouvrir, le mouridisme arrivera-t-il à garder ses vieilles pratiques ancestrales? L'évolution perpétuelle de la communauté permettra-t-elle de garder l'authenticité de la tradition ?

Dans ces daaras, on note une opérativité de certains faits culturels qui assurent la circulation des pratiques et pérennisent la transmission. C'est le cas de l'acte symbolique du Djebalu (le pacte d'allégeance), du hadiya (le don sacré), et de la prosternation (Sudiott).

2-3) Les médias informatisés

Le mode communication mouride a radicalement changé lors de ces dix dernières années en tournant résolument vers les médias informatisés. Lors de la dernière exposition sur le mouridisme en 2012, on s'est posé la question de savoir si la communication tournait autour de la culture mouride ou des technologies qui ont permis sa réalisation. La façon dont les disciples mourides déploient les dispositifs montre l'importance qu'ils accordent aux technologies numériques et aux médias informatisés.

Les supports numériques et les dispositifs techniques mis en place pour donner une lisibilité et une compréhension à l'œuvre du fondateur finissent par éclipser la visée principale de l'exposition. La sophistication du matériel mobilisé amène le public à s'étonner et à s'intéresser davantage à la forme qu'au fond. Cela présage une ruée des mourides vers les médias informatisés qui, semble-t-il, viennent renforcer le caractère pédagogique jadis

³⁰ Il représente pour Cheikh Amadou Bamba ce que le Calife Omar représentait pour le prophète Mohamed (psl).

réservé aux daaras. Internet et les technologies modernes entrent désormais dans la ligne éditoriale et dans l'univers discursif des mourides à tel enseigne que tous les objets sacrés sont en train de trouver leurs répliques profanes sous des supports et formats numériques.

Cela est rendu possible grâce à la capacité de réappropriation de ces technologies par les mourides. Il y a un développement des Web Tv mourides qui atteste l'intérêt porté à ces nouveaux dispositifs de communication. Quelle place occupent les médias informatisés dans le dispositif de communication des mourides ?

Comme doctrine religieuse, le mouridisme dispose de nombreuses institutions culturelles qui lui servent de dispositifs de médiations aussi bien au pays qu'à l'étranger. La médiatisation de son discours tourne autour de deux notions : l'approche fédérative et l'approche religieuse. Le mouvement est fédératif, parce que le mouridisme moderne tel que le présentent ses administrateurs revêt une dimension fédératrice au-delà de ses fidèles. Le Magal en constitue un parfait exemple. La dimension religieuse, nous l'attribuons à son aspect communicationnel. Les interfaces de sites mourides mettent en avant la synchronisation du texte, de l'image et du son pour entretenir la filiation spirituelle entre le disciple et son guide. C'est une façon pour certains sites comme www.santati.net de marquer l'ascendant du guide sur ses disciples. Il s'y ajoute également que chaque groupe de talibés s'active sur le net pour faire la promotion de son guide spirituel. Ce qui laisse voir une sorte de concurrence entre figures religieuses (non délibérée) à travers les sites Internet mourides administrés par les disciples. Nous pensons que l'usage du site équivaut à donner l'équivalent d'une présence et d'une rencontre avec la personne d'Ahmadou Bamba à travers son khalife ou ses héritiers. Donc ce dispositif constitue une représentation du fondateur.

L'analyse des sites Internet référant au mouridisme montre que les mourides développent ce que nous appelons un marketing religieux au sens propre du terme. Selon les orientations, ils nous dressent une vision lissée de la communauté de façon générale, ou du guide spirituel auquel réfère le site dont le but est de fixer les disciples avec les « karamas³¹ » des textes, mais aussi d'attirer de nouveaux adeptes. Et cela passe par plusieurs aspects de leur communication. C'est le cas du site Web de www.majalis.org qui a mis en place un grand « projet *Qasaid* » de numérisation de l'œuvre littéraire du fondateur. Il s'agit de la traduction

³¹ Miracles que contiennent les textes sacrés du guide.

et de la transcription de son œuvre littéraire dans toutes les grandes langues internationales et leur diffusion numérique.

Dans quelle mesure les changements de dispositifs numériques modifient-ils les comportements des disciples par rapport à l'œuvre sacrée de Cheikh Ahmadou Bamba ?

Chapitre 2 : Construction méthodologique, une recherche en situation

Le terrain

Après avoir effectué le suivi les différentes situations (Occident et Afrique) de la pratique mouride, nous axons ce travail de terrain sur l'analyse de plusieurs angles. L'étude de ces points est précédée de la constitution d'un corpus documentaire émanant de sources écrites et de récits oraux rassemblés à partir de plusieurs langues. Les trois langues dominantes sont le Français, l'Arabe et le Wolof à partir duquel nous avons procédé à des transcriptions avec une versification simple. Il s'y ajoute des documents audio, vidéo et photographiques issus de supports et de sources divers. Le recueil de données s'effectue à travers un travail de terrain réalisé dans plusieurs villes et dans plusieurs pays différents. Ce qui pose un problème des langues et d'harmonisation des données collectées. D'où le choix d'opérer en langue française et wolof. Française, parce que c'est la langue avec laquelle nous travaillons, Wolof parce que c'est la langue d'expression des mourides et qu'il serait bien de la pénétrer pour mieux comprendre le mécanisme d'écriture, malgré le fait que les Khassaïdes sont versifiés en Arabe.

Le système de versification que nous avons utilisé est calqué sur celui de Serigne Moussa Ka pour rendre la prononciation et la lecture beaucoup moins fastidieuses. Nous avons décidé d'utiliser ce procédé pour mieux être en phase avec la littérature mouride, mais également pour se familiariser davantage avec le recueil de données versifiées en langue wolof. C'est ce qui explique l'utilisation de certaines consonnes (dans nos transcriptions) comme « kh, j, q, gn, c, w, n », auxquelles on ne trouve pas d'équivalents dans la langue française mais qui marquent la singularité du style littéraire de Moussa Ka.

Notre travail de terrain se décline à plusieurs niveaux et répond à une collecte de données et d'informations qui dessinent les contours de la thèse. Nous avons réalisé des observations à partir d'événements religieux inhérents à la vie de la confrérie, des recueils documentaires sur tout ce qui touche la vie des disciples et d'entretiens libres ou semi directifs avec les personnes ressources susceptibles de nous apporter des compléments d'informations.

1) Le Magal à travers l'Afrique et l'Occident

« Qu'est ce qu'un rite ? dit le petit prince. C'est ce qui fait qu'un jour est différent des autres jours, une heure, des autres heures ». Antoine de Saint-Exupéry (1976), Le petit prince cité par Pascal Lardellier (2003)

D'abord, nous avons mené des observations d'événements religieux comme les Magals, les daaras, les dahiras urbaines ou une autre forme de rassemblement qui suscite l'intérêt des mourides. Le Magal constitue l'événement majeur de référence dans la culture et le système de représentations mourides. Il conditionne dans une certaine mesure le fonctionnement des dahiras qui sont structurées autour de son idéal religieux. Les dahiras sont d'une importance capitale dans la pratique du Magal.

Concernant le Magal, nous avons effectué à plusieurs reprises (avec des modalités d'approche différentes) des observations participantes en 2008 à Touba (dans le cadre des préparatifs au Sénégal). En 2009, dans le cadre du programme d'échange entre l'Université d'Avignon et de celle de l'UQAM, nous avons mené des observations à Montréal et au Québec auprès de la fondation Cheikh Ahmadou Bamba. Cette fondation, bien qu'elle ait une dimension internationale, se positionne comme une dahira et adopte tout son mode opératoire.

De 2010 à 2011, nous avons orienté nos observations sur la France pour mieux nous imprégner des réalités mourides en contexte occidental. Pour cela, nous avons repris et repensé le terrain sur lequel nous travaillions lors de notre mémoire de master. C'est ainsi que nous nous sommes orientés vers Montpellier où nous avons effectué une observation non participante dans un cyber centre tenu par un talibé mouride non loin de la gare ferroviaire. Cette observation est centrée sur l'utilisation d'Internet par les talibés mourides et les modalités de partage d'une technologie d'usage inhabituel. C'est également l'occasion de voir comment sont intégrés les autres technologies et supports de communication que les mourides sollicitent dans leurs échanges avec le reste du pays, voire de la diaspora. Dans ces nouveaux canaux de communication, le Magal reste toujours en filigrane et renforce la densité de la fréquentation des disciples mourides dans le cybercentre. Ce qui augmente le flux des connexions Internet et les taux de transferts financiers vers le Sénégal.

L'élargissement de notre terrain d'étude nous conduit vers la ville de Marseille, car c'est la deuxième agglomération, après Paris, qui regroupe le plus de mourides en France³². C'est là que s'est tenue la rencontre de la fédération des dahiras mourides du sud de la France. C'est l'occasion pour les responsables moraux des dahiras de discuter du budget et de l'organisation du prochain Magal en France de façon officielle. C'est de ce conclave que se dégagent les sommes allouées au Magal célébré à Touba en guise de hadiya. C'est lors de cette rencontre que le nom de la ville qui abritera l'édition de 2011 est annoncé. C'est la ville de Grenoble qui est retenue pour célébrer le prochain Magal.

Notre travail d'observation, cette fois-ci participante, dans cette ville a duré le temps de la célébration du Magal sans assister aux préparatifs ni au bilan. C'est un moment dense et riche en enseignements où les communions laissent paraître des cas d'interaction fort intéressants en termes de communication surtout non verbale. C'est un moment pour comprendre comment les mourides se réapproprient des espaces, destinés à d'autres usages, à leur compte. Ici, le Magal est adapté à un contexte occidental où certains rites et traditions sont célébrés et assujettis aux contraintes spatiales. C'est le cas des prestations de Khassaïdes et des *berndés* (distribution de mets en abondance).

Tout au début de l'année 2012, nous avons aussi orienté notre observation vers l'Italie où vit une forte communauté mouride. Contrairement à la première observation où le déroulement du Magal prend une place importante, nous nous sommes intéressé à l'organisation interne pour mieux comprendre la mise en place des dispositifs de médiation et de communication. La mise en place d'une cellule de communication représente une innovation de taille dans l'organisation et marque une volonté de maîtriser l'image du groupe. Nous remarquons aussi qu'il y a une recontextualisation du Magal en occident qui l'adapte à son époque. Il n'est pas rare de voir une autoroute de la communication mouride lors de la période du Magal. Autrement dit, les dispositifs innovants ont permis aux mourides de la diaspora de suivre les événements de Touba en direct, mais aussi à ceux du Sénégal de pouvoir suivre les activités qui se déroulent en occident. Le système de vidéoconférence est fortement usité lors de la période du Magal par les mourides.

Par ailleurs, l'intérêt que nous portons au Magal est de comprendre comment se construisent les rapports qui existent entre les marabouts et leurs disciples dans le contexte occidental. Le

³² Nous tenons cette information des services du consulat du Sénégal à Marseille.

procédé du pacte d'allégeance est-il toujours le même ? Ou bien la pratique a-t-elle évolué ? Les guides religieux venus du Sénégal jouissent-ils de la même considération en occident ? Nous nous sommes intéressés également à la manière dont les hadiyas sont collectés et offerts aux guides religieux.

En dehors du strict cadre d'observation du Magal, nous avons pu mener d'autres observations participantes dans d'autres villes de la France où résident des mourides avec des dahiras. C'est le cas d'Avignon où les séances de dahira se tiennent les dimanches après-midi dans les appartements ou dans les maisons. C'est pourquoi nous articulons la séance de dahira et le cadre familial dans lequel les dispositifs techniques (ordinateurs, tablettes et chaînes de télé mouride) interagissent avec l'ambiance religieuse. Cette pratique est aussi valable pour les villes de Valence et de Toulouse.

Dans le contexte européen, nous nous sommes limités à l'Espagne et à l'Italie où nous nous sommes rendus respectivement à Salou, à Barcelone, à Turin, à Milan et à Brescia. Dans ces villes, les mourides jouissent d'un ancrage sur les territoires d'accueil doublé d'une liberté de culte. Ce qui contribue à l'institutionnalisation du Magal dans un nouveau cadre où les symboles sont déplacés.

Dans le Maghreb, nous sommes allés au Maroc lors des Journées culturelles Cheikh Ahmadou Bamba. C'est aussi l'occasion de présenter une communication sur l'utilisation des médias classiques dans les pays du sud à Agadir. Nous avons également travaillé sur les villes de Casablanca, de Rabat et de Fès.

Ce travail a permis de reconsidérer certaines pratiques de l'activité religieuse qui a comme soubassement la création du lien social dans des circonstances inhabituelles. Dans ce contexte se pose le problème de la délimitation entre l'espace privé et l'espace communautaire dans la pratique du culte. Nous nous sommes intéressés aux « *Sawiyas* » marocaines avec une démarche contrastive afin de pouvoir comparer celles-ci aux dahiras et daaras mourides. Sans doute cette situation brouillée ne peut se régler que dans le cadre d'une acquisition d'espace symbolique dédié comme ce fut le cas de Paris, Marseille, Brescia, Turin ou Salou.

1-1) Les difficultés liées au travail de terrain

Pour un chercheur, le travail de terrain peut s'avérer parfois délicat et peut présenter quelques incertitudes pouvant même plonger celui-ci dans le doute. En effet, le travail de terrain que nous avons mené au sein de la communauté mouride à travers l'Afrique (Sénégal, Maroc), l'Europe (France, Italie, Espagne, Portugal) et l'Amérique (Canada) s'avère de temps à autre très compliqué, voire irréalisable.

Ainsi, lors de nos premiers pas sur le terrain en tant que chercheur occidental intéressé par une confrérie à forte tradition locale, nous nous sommes heurtés à une méfiance de gens qui prétendent défendre les intérêts et l'identité du mouridisme contre la désinformation et la diabolisation dont fait l'objet la communauté. C'est ce qui explique la difficulté d'asseoir un corpus documentaire digne de ce nom lors de nos deux premières années. De nombreuses demandes d'entretien (53 recensées) nous ont été refusées. Les refus des personnes ressources sont parfois motivés soit par un planning chargé, parfois par le motif qu'ils ne sont pas autorisés à recevoir d'enquêteurs ; il s'agit parfois tout simplement de courriers et mails restés sans suite.

Cette méfiance, à la base, est occasionnée par la confusion faite entre les journalistes et les chercheurs. Le journaliste n'est pas très apprécié ; il est souvent assimilé à quelqu'un qui brise les tabous et les équilibres en remettant en cause un certain nombre de règles de la société traditionnelle. Lors du Magal de 2007, appareil photo et enregistreur à la main, une dame nous regarde et nous désigne : *« vous les journalistes, vous vous mêlez toujours de ce qui ne vous regarde pas. Vous cherchez toujours des choses à raconter, mais ici c'est chez Serigne Touba et vous ne pouvez rien contre lui. Vous cherchez toujours à dévoiler les secrets des gens, je vous conseille de prier et de rentrer chez vous »*. (Pèlerin rencontré à la grande mosquée de Touba le 22 décembre 2013)

Malgré nos tentatives d'explication, cette dame n'était pas disposée à nous écouter. Cette attitude traduit pour nous deux choses. D'abord, l'idée qu'une certaine couche de la population se fait sur les journalistes qui, selon elle, axent leur travail sur la dénonciation et la délation à travers la presse. Ensuite une volonté de garder jalousement les choses sacrées de sa communauté jusqu'à manifester une certaine répulsion à l'égard des gens à qui l'on ne voue pas une certaine confiance.

La difficulté d'être pris pour un journaliste à nos débuts a considérablement affecté notre organisation et notre planning de travail. Il nous a fallu reconsidérer le dispositif d'approche et la démarche pour accéder aux ressources documentaires. Il a fallu solliciter des personnes tierces pour donner des gages de notre bonne foi sur ce travail de recherche. C'est ce qui a permis de nouer un certain nombre de contacts timides (avec les gardiens des traditions) qui vont se solidifier tout au long de l'enquête.

Non seulement accéder aux informateurs, notamment aux gardiens des traditions, est une chose, mais accéder à l'information ou aux données en est une autre. Accéder à une information authentique était très difficile. Les interlocuteurs nous livrent toujours de ce que nous considérons comme des méta textes (des discours d'accompagnement) qui ne réglait en rien ou ne satisfaisaient pas notre démarche consistant à vouloir toucher la profondeur et l'authenticité des choses. L'exemple le plus parlant est notre passage au siège de la daara *Hizbut Tarqiyyah* à Touba. Nous y sommes passés à quatre reprises pour accéder à leur centre de ressources documentaires, mais cela s'est soldé par un refus prétextant que nous devons envoyer un courriel au responsable de la communication qui, d'ailleurs, n'a jamais répondu à nos demandes.

Dans un autre cadre, la difficulté peut aussi résulter du fait d'un manque d'aisance quand on pose des questions ou discute sur certains points touchant la vie de la communauté. Nous avons eu des discussions avec certains guides ou chefs religieux sous la vigilance de disciples qui veillent aux moindres questions qu'ils trouvent curieuses ou gênantes. Ainsi, nous avons eu cinq entretiens interrompus sous prétexte que le guide doit se préparer pour accomplir sa prière ou qu'il doit recevoir des talibés venus faire leur ziar. Devant un tel protocole, il est difficile d'insister ou de reprendre l'entretien après. De telles demandes insistantes à l'endroit de ces autorités peuvent être considérées comme un manque de respect et de considération envers le guide. Malgré la patience, nos relances restaient sans suite.

Une autre difficulté du terrain est également à noter sur la capacité de nombreux disciples à comprendre et à intégrer à notre démarche de recherche. Pour rappel, nous inscrivons cette recherche sous une approche communicationnelle qui propose une nouvelle posture jusque-là inhabituelle. À travers les séminaires donnés lors des rencontres mourides en 2010 à Paris sur le projet éducatif d'Ahmadou Bamba, nous nous sommes confrontés à des questions virulentes voire agressives sur la façon dont nous abordons et mettons à nu certaines pratiques au sein mouridisme. Pour certains, nous ne parlons pas du mouridisme tant que nous ne

faisons pas de l'hagiographie ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba voire tant que nous ne vantons pas ses mérites et les exploits dans les khassaïdes.

Devant une telle frustration, il n'est pas rare de voir des disciples qui expriment leurs états d'âme à leurs manières. Lors d'un séminaire sur les valeurs éducatives de la démarche de Cheikh Ahmadou Bamba à Taverny, un disciple nous interpelle, à la fin de notre intervention, sur notre positionnement quant aux questions relatives au savoir et à la recherche. En réalité, il nous reproche le fait de comparer la production littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba à celle des autres érudits qui, pour lui, ne sont pas comparables en termes de valeurs scientifiques et de baraka. Il nous interpelle sur ces termes : *Wakhñou chi Serigne Touba ak Khassaïdes yi, moo geun*, c'est-à-dire (Parlez-nous de Serigne Touba et de ses khassaïdes, c'est le plus important.)

Nous pouvons bien comprendre qu'une telle démarche demande un peu plus de temps pour être acceptée. C'est la raison pour laquelle nous relativisons et acceptons toujours d'aller participer aux séminaires et colloques organisés chez les mourides afin présenter nos recherches.

Enfin, l'autre souci auquel nous avons dû faire face est la difficulté de parler de soi. Dans le domaine des sciences de l'information et de la communication, doublé d'une approche qui est la notre, il était très compliqué d'adopter la posture d'un chercheur qui questionne des pratiques, une identité, une histoire et une façon d'être sans se faire prendre au piège. C'est-à-dire ne pas mettre en avant le fait d'appartenir à cette communauté, mais également maîtriser ses émotions en situation d'observation participante.

L'autre point est la question de la banalité ou de la valeur du travail produit. Quelquefois, quand on est familier ou habitué à voir certaines choses et pas d'autres, on est, pour la plupart du temps, amené à leurs accorder moins d'importance. Au début, certains points que nous traitions nous semblaient banals à tel enseigne que nous n'y accordions pas trop d'importance. Néanmoins, ils constituaient un élément important de notre travail de terrain. C'est lors des échanges avec notre directeur de recherche que nous avons pu mesurer l'importance des pratiques traditionnelles de la communauté à laquelle nous appartenons. C'est à ce moment-là que nous ne voyions plus les pratiques et ressources traditionnelles de la même manière.

2) Recueil documentaire à travers les sources traditionnelles du mouridisme

Pour ce qui est du recueil documentaire ou de la constitution du corpus de travail, nous avons procédé à la collecte des récits de vie relatifs à la confrérie, des témoignages oraux de certains dignitaires de la confrérie, à l'analyse des recueils de textes (les khassaïdes) du fondateur et des documents officiels inhérents à l'évolution de la communauté. Les khassaïdes constituent le patrimoine et la fierté des mourides. C'est l'objet sur lequel tous les disciples s'accordent et par lequel ils s'identifient.

Nous avons également constitué un corpus d'une soixantaine de sites Internet dédiés au mouridisme avec des bases de données pour la numérisation de l'œuvre d'Ahmadou Bamba. Il s'y ajoute plus de deux cents vidéos relatives à la confrérie qui s'orientent davantage vers les questions de vulgarisation et de promotion des œuvres mourides. Plus de deux cent cinquante documents audio ont été analysés : l'essentiel tourne autour de la vie d'Ahmadou Bamba et du patrimoine littéraire mouride. Un corpus de documents photographiques a été constitué. Il s'agit de la pratique urbaine des mourides au Sénégal et en occident, mais également des moments de ritualisation, de circulation ou de la prestation des khassaïdes dans des contextes nouveaux.

Ensuite, les textes du fondateur et ceux de ses disciples nous permettent de voir l'évolution de la littérature mouride mais également d'étudier les textes de médiation comme ceux de Serigne Moussa kâ. Les textes mourides présentent un caractère particulier car ils ont une dimension culturelle qui fonde et légitime leur valeur. Serigne Moussa Kâ et Serigne Mbaye Diakhaté ont largement contribué au développement de la littérature mouride en utilisant une terminologie propre aux mourides. Ce qui donne une nouvelle forme de médiation aux disciples, mais également établit une ligne de démarcation par rapport à la littérature orientale et occidentale.

La lecture des textes chez les mourides renferme une symbolique qui aide le disciple à se dédouaner d'un certain poids psychologique. Les façons de les déclamer, de les copier et de les lire suffisent pour ne pas se soucier de leur signification. Les modalités « du dire et du lire » des khassaïdes s'inscrivent dans le jeu de la transmission et de la circulation des textes. Peu de gens se soucient de la signification des manuscrits versifiés en arabe. Ce qui importe pour eux, c'est de les mémoriser pour pouvoir les restituer oralement n'importe où et

n'importe quand. Donc la question de la mémoire du mouridisme se pose dans ces situations de restitution et de prière.

2-1) Analyser les sites Internet dédiés au mouridisme

Pour mieux aborder la question des médias informatisés, nous portons un intérêt particulier aux sites Internet mourides les plus représentatifs basés au Sénégal, en Europe (France, Italie et Espagne) et en Amérique (Etats-Unis et Canada). Nous avons choisi ces sites sur un certain nombre de critères. D'abord, le site doit disposer enregistrements audio et vidéos ayant un lien direct avec le mouridisme. Ensuite, il doit faire référence au moins à une partie des khassaïdes. Enfin, le site doit disposer d'une base de données photographiques de guides religieux mourides et assurer au moins une transmission ou une circulation des khassaïdes.

Les termes circulation et transmission chez les mourides se déclinent comme suit : nous entendons par circulation chez les mourides la façon les textes sacrés sont appropriés ainsi que les objets religieux ou les reliques renfermant la baraka d'Ahmadou Bamba. Cette circulation contribue également au changement de supports véhiculaires des contenus (migration des textes sacrés vers les plateformes de téléchargement des sites Internet). Ce qui amène un changement des modes d'accès aux contenus savants (de l'éducation livresque dans les daaras à la pratique médiatique).

Par transmission, nous entendons l'inculcation de la doctrine, de la tradition et des valeurs mourides à travers les institutions de médiation. La transmission s'opère à travers des dispositifs mis en place pour assurer l'assimilation de l'identité mouride. Dans un premier temps, elle se passe dans les daaras villageoises avec les enfants en bas âge où ils apprennent par cœur les textes sacrés, les valeurs de la communauté sans se préoccuper de leurs significations. Une fois matures, ces jeunes disciples jouent le rôle de médiateur dans les autres villages mourides. Ils se chargent de transmettre à leur tour de l'éducation et les enseignements mourides. Avec l'évolution de la communauté, la transmission s'ouvre à d'autres formes en intégrant certains faits mourides comme le *hadiya*, le *djebalou* ou le *sudiotte* érigés en tradition. Au-delà, elle s'opère à d'autres supports comme la déclamation initiée dans les Web Tv à travers les médias informatisés. Chez les mourides, les deux termes peuvent se retrouver à travers les pratiques médiatiques où le texte sacré peut faire l'objet de circulation et de transmission (déplacement d'un support à un autre et accessibilité à un

contenu savant ou une identité). Cela est possible grâce à l'usage des sites Internet dédiés à la communauté mouride.

Nous avons analysé la façon dont ces sites assurent la circulation des textes mais également leur transmission. Nous avons essayé de comprendre si dans ces cas précis on peut parler de dématérialisation des textes ou croire à celle-ci à travers les dispositifs de médiation et de communication. Nous cherchons à comprendre la posture de ces sites par rapport au mouridisme. Le traitement de ces sites se fait sous plusieurs angles afin de mieux comprendre leurs statuts et leurs fonctions. Il s'avère que certains d'entre eux font office de sites de médiation alors que d'autres assurent ou développent le culte de personnalité de certains guides religieux. Certains ne sont pas loin de développer un marketing religieux.

2-2) L'entretien

Toujours dans le cadre de recueil de données, nous avons conçu un guide d'entretien semi directif flexible permettant d'aborder plusieurs thèmes du mouridisme avec des personnes ressources de compétences diverses. Ce choix que nous opérons nous donne la possibilité d'avoir une vue d'ensemble du mouridisme, d'une part, mais aussi de toucher à des niveaux intéressants du point de vue de la recherche, d'autre part. Quelquefois, l'entretien peut prendre des allures de monologue avec une seule question de départ pour laisser ensuite l'interlocuteur donner son point de vue sans être interrompu par d'autres questions. Nous procédons ainsi parce que souvent ces personnes sont les spécialistes du domaine dans lequel elles s'expriment.

Dans un autre contexte, nous avons mené des entretiens semi directifs avec toute la rigueur méthodologique du guide d'entretien que cela requiert.

Il faut préciser que nous avons travaillé sur un échantillon de 120 entretiens allant de cinq minutes à deux heures trente minutes. Certains enregistrements font l'objet de transcription puis de traduction en langue française car ils ont été réalisés en wolof (langue nationale du Sénégal). Malheureusement, il y en a certains qui ne sont pas exploitables du fait de l'inadaptation des propos³³ par rapport à notre sujet ou simplement de la qualité sonore.

³³ Les propos de certains enquêtés sont inexploitable à cause des bruits assourdissants où la voix est presque inaudible. Il arrive également que certains enquêtés nous tiennent des propos d'ordre judiciaire avec un fond de règlement de compte politique. Un enquêté rencontré en 2013 à Marseille nous dit : *Serigne Béthio est un*

Compte tenu des sources, nous avons décidé de diviser ce groupe en trois sous-groupes. D'abord il y a ceux que nous nommons les *héritiers légitimes*, c'est-à-dire les petits-fils et arrière-petits-fils du fondateur du mouridisme. Ensuite il y a les *héritiers secondaires* qui sont les porteurs de la tradition mouride et les chercheurs spécialisés de la confrérie. Enfin vient le groupe des *disciples ordinaires* qui ont noué des pactes d'allégeance à la descendance du fondateur.

Cette distinction permet d'avoir une lecture objective et de mieux relativiser les choses. Elle permet également de rencontrer plusieurs regards qui peuvent, par leur complémentarité, donner à voir les interstices d'une communauté très complexe à analyser. Ce croisement de regards permet de mesurer le sens que chaque composante donne à la notion de communauté.

détenu politique. S'il est emprisonné c'est parce qu'il n'a pas voulu soutenir l'actuel président de la république pendant la campagne électorale.

3) La communauté suivie en ligne

Le travail élaboré sur l'ensemble des sites mourides témoigne de l'intérêt que portent les disciples aux nouvelles opportunités offertes par le Web. En effet, l'exemple des forums en ligne dans les sites mourides, des blogs de disciples et des sites généralistes atteste une nouvelle possibilité d'affirmer autrement sa tradition, sa culture et son identité. Comment appréhende-t-on la circulation de ces idées dans ces nouveaux espaces ? Peut-on affirmer la genèse de la création de liens confrériques ou sociaux à partir d'une pratique médiatique ? Les sites Internet deviennent-ils les espaces de prolongement des foyers de discussion et des causeries ? L'outil Internet devient pour les mourides un outil efficace d'affirmation de soi, mais également un moyen d'ajuster sa communication.

3-1) Les Web TV outils de valorisation de la doctrine mouride

Depuis l'avènement de l'Internet au Sénégal la communauté mouride a trouvé une nouvelle alternative pour réajuster sa communication en vue d'être en phase avec ses disciples caractérisés par une mobilité internationale sans précédent. Grâce à Internet, le paysage audiovisuel Sénégalais opère en douceur un changement avec une nouvelle offre de chaînes numériques qui émettent sur la toile. Ce contexte présage, pour les mourides qui sont des professionnels de la communication religieuse, une réaffirmation de leur identité et une nécessité accrue de captiver et de fidéliser leur public.

Contrairement aux chaînes hertziennes, comme la télévision nationale et les autres télévisions privées, les « Web Tv³⁴ » mourides qui n'émettent que sur Internet font plus que diffuser des messages. Elles sont également des lieux de construction de liens sociaux où se rencontrent les différentes couches de la communauté mouride. Cette nouvelle forme de communication offre un large choix aux disciples, surtout ceux de la diaspora. La convergence technologique que renferme la « Web Tv » en matière de télécommunication, d'informatique et d'audiovisuel occasionne une interpénétration des pratiques médiatiques culturelles. Cela laisse voir une certaine relation qui se développe entre le média et le disciple, ce qui se décline sous la forme de plusieurs pratiques. L'avantage de cette nouvelle donne est, comme le signale Dominique Wolton (1993), de « faire participer chacun librement, gratuitement à

³⁴ Voir www.mouridetv.net et www.alazhartouba.com

cette activité de communication et constituer ainsi une activité intermédiaire entre l'individu et la société ».

Les mourides, comme les grandes entreprises médiatiques, prennent très au sérieux les nouvelles opportunités et l'aspect novateur qu'apporte Internet aux différents médias. La numérisation des contenus et les nouvelles applications interactives, au travers des différents sites que nous avons étudiés, montre que la communauté est plus que jamais déterminée à concentrer son effort à l'endroit des disciples.

En aval, la réception de la « Web Tv » est considérée comme une opération de séduction qui se décline sous plusieurs formes dans le rapport qu'elle tisse avec les destinataires. Les Web Tv mourides seront amenées à approfondir et à développer leurs offres aux disciples de la communauté. La place qu'occupent les disciples dans la mise en scène des contenus et des supports n'est pas négligeable, car « le télénavigateur » est toujours au centre de la préoccupation de la télévision. Au début et à la fin de certains programmes, le présentateur (ou la voix-off) ne manquera pas de mettre en évidence la dimension et l'importance du disciple et la fidélité qu'il voue à la confrérie. Cela ressemble à un enrichissement et Internet est devenu à cet effet incontournable. Cette tendance fait de la « Web Tv » un outil privilégié de la médiation et du renforcement de l'identité culturelle mouride mais également du lien entre les sites Internet mourides et leurs publics.

Cette télévision « nouvelle manière » adopte un rapport différent de celui auquel nous avons été habitués par les télévisions classiques. Cette nouvelle forme place l'utilisateur au devant de la scène en fonction de son niveau de compétence. Ainsi s'exprime Georges Vignaux « Les usagers n'ont pas la même pratique technologique selon les contenus qui les motivent, les contenus n'ont pas la même charge symbolique selon le dispositif » (2003). Donc les usagers s'approprient l'outil avec des pratiques disparates guidées par des intérêts divers. La « Touba Tv » du site Internet www.majalis.org en est un parfait exemple qui illustre les nombreuses pratiques qui découlent du média Internet. Chez le disciple, à travers l'outil Internet englobant la Web Tv constitue un dispositif de médiation de la culture mouride. La Web Tv participe à son tour à l'extraversion des pratiques en l'ouvrant vers d'autres cultures et d'autres civilisations. C'est ce qui explique la publication à travers certains sites comme www.htcom.sn des reportages en Arabe ou en Anglais.

Ce qui fait la force de certains sites Internet comme www.majalis.org est la densité des contenus médiatiques mais également la présence d'un patrimoine immatériel que les disciples s'approprient. C'est le cas de l'utilisation de certaines bandes sonores qu'on a du mal à trouver dans le quotidien, mais également des bandes-vidéo relatives aux événements qui jalonnent la vie culturelle mouride. Certaines bandes sonores qu'utilisent des sites commerciaux comme www.senegalbox.tv font l'objet d'une analyse marketing car les caractères religieux, symboliques et nostalgiques du verset chanté « *Salimto bi nalakh da* » donnent de la valeur ajoutée aux produits commercialisés. Ce qui révèle une certaine appartenance et une identification à la communauté mouride. L'analyse des bandes son ou des messages d'accueil sur les sites Internet (notre corpus) nous permet d'établir que le mouridisme s'opère en dehors de la sphère religieuse sous d'autres formes. C'est ce qui explique les tensions économiques et symboliques entretenues en grande partie par des entreprises.

4) Synthèse de l'ensemble des corpus et niveaux d'analyse

« Assurément, et quitte à commettre une contribution de trop, la muridiyya n'a jamais cessé, depuis les années 1960, d'intriguer et d'être étudiée, au point qu'on pourrait estimer que les écrits des chercheurs ont presque autant contribué à son édification que ses propres dynamismes tout au long de l'histoire contemporaine du Sénégal » (Dozon, 2010).

	Cadre théorique et méthodologique de l'étude	Approche communicationnelle du mouridisme	Une culture traditionnelle au risque d'une nouvelle technologie
Étude des sources historiques	Permet de saisir la production de savoir dans le contexte local à travers les disciples. Elle pose également la question de la dimension auctoriale des œuvres mourides	Une réinterprétation des savoirs mourides à travers les nouveaux dispositifs des médias informatisés. Bien avant cela, les mourides développaient une approche communicationnelle basée sur les pratiques traditionnelles. C'est le cas de la mise en place des dahiras comme dispositif de médiation.	Émergence d'une nouvelle approche avec d'autres usages et d'autres supports mieux adaptés aux besoins de disciples.
Étude des travaux produits sur la communauté mouride dans un cadre interdisciplinaire	Pose un autre regard sur la valeur et la production des savoirs. Le mouridisme comme objet scientifique.	Pour saisir le statut et la position délicate du chercheur appartenant à cette communauté dans un contexte international et universitaire.	Tentative d'adaptation de pratiques traditionnelles à de nouveaux dispositifs numériques.

	<p>L'ambivalence du statut de l'intellectuel vis-à-vis de la communauté.</p> <p>La production scientifique endogène contraste avec la production exogène.</p>	<p>Un regard multidisciplinaire permet de détacher le chercheur du cadre communautaire dans lequel il pourrait s'enfermer.</p>	
<p>Observations du Magal</p>	<p>Donne une cohérence à l'étude car cette observation montre que le Magal constitue le pilier le plus important de la tradition mouride.</p> <p>Institutionnalisation d'une pratique qui interpelle le disciple à la fois dans sa foi et dans son identité.</p>	<p>Comment une pratique culturelle locale parvient à prendre une dimension internationale ?</p> <p>La dimension intermédiatique et les modes d'appropriation actuelle du Magal renforcent le sentiment d'appartenance à une culture.</p>	<p>Permet de mesurer l'évolution d'une tradition dans un nouveau contexte.</p> <p>Les nouvelles formes de médiations induites par les médias informatisés occasionnent une autre approche du Magal.</p>
<p>Étude des sites Internet</p>	<p>Permet de dégager une analyse sémiotique.</p> <p>Mais aussi de mesurer le degré de médiation autour des khassaïdes et des guides religieux.</p>	<p>Permet de saisir les dynamiques d'appropriation des technologies de l'information et de la communication.</p> <p>Changements de pratiques dans un nouveau contexte occasionnant le changement de</p>	<p>La question de la figure religieuse est fortement posée.</p> <p>La sacralité des textes mise en jeu par une nouvelle pratique : la médiation du savoir.</p>

		symboles dans une certaine mesure.	
Observations des usages dans les différentes communautés	Le sens de la tradition mouride analysée dans un contexte occidental. Cela met en évidence la variance des pratiques par rapport au contexte dans lequel on évolue.	L'évolution de la communauté occasionne une démarche innovante sur pratiques culturelles et culturelles.	Émergence d'une tension entre religion et science, théologie et technologie.

Document n° 03 : tableau récapitulatif de l'état de la recherche

Notre recherche s'est structurée en deux temps principaux, une exploration globale des pratiques de communication puis une focalisation sur des objets et des situations plus précis dans un second temps. C'est pourquoi, après avoir effectué l'économie communicationnelle de la communauté mouride, nous avons resserré notre terrain en l'axant sur trois points :

- Le Magal qui est un événement de référence dans la culture et la tradition mourides.
- Les sites Internet dédiés à la communauté mouride que ce soit au niveau des textes, des œuvres ou des figures religieuses que l'on peut également trouver dans les Web Tv.
- Les recueils de textes écrits par le Cheikh et ses disciples qui deviennent des références identitaires pour les disciples.

D'abord pour le Magal, nous avons effectué en décembre 2013 et en janvier 2014 une deuxième observation participante. Cette fois, contrairement à la première observation, nous nous sommes intéressés à l'organisation interne pour mieux comprendre la mise en place des dispositifs de médiatisation et de communication. La mise en place d'une cellule de communication représente une innovation de taille dans l'organisation et elle marque une volonté de maîtriser l'image du groupe.

L'intérêt que nous portons sur le Magal est de comprendre comment se construisent les rapports qui existent entre les guides religieux et leurs disciples. Le procédé du pacte d'allégeance est-il le même ? Ou la pratique a-t-elle évolué ?

Ensuite, nous nous intéressons aux sites Internet les plus représentatifs basés au Sénégal, en Europe (France, Italie et Espagne) et en Amérique (Etats-Unis et Canada). Nous essayons de comprendre si dans ces cas précis on peut parler ou croire à la dématérialisation des textes à travers ses dispositifs de communication. Nous allons tenter aussi de comprendre la posture de ces sites par rapport au mouridisme. Sous quel angle faudrait-il les comprendre ? Font-ils référence au mouridisme, ou au contraire ils s'érigent en vitrine pour leurs guides respectifs ?

Enfin, les textes du fondateur et ceux de ses disciples nous permettent de voir les métamorphoses que connaît la présentation des textes mourides mais également d'étudier les méta textes de médiations produits comme ceux de Serigne Moussa kâ. Les textes mourides présentent un caractère particulier car ils ont une dimension culturelle qui fonde et légitime sa valeur.

Chapitre 3 : Analyser une tradition religieuse dans un contexte de recherche occidentale

La tradition chez les mourides constitue pour la confrérie un élément de différenciation et de démarcation vis-à-vis des autres organisations religieuses qui se réclament de l'islam. Telle que les mourides la conçoivent, la tradition obéit à un certain nombre de règles et de pratiques qui circonscrivent les actes culturels et cultuels de la confrérie. Comprendre le déploiement de la tradition c'est comprendre son sens et le cadre dans lequel elle se crée et se lègue. Comme tout organisme, la tradition mouride a subi des évolutions et des mutations pour épouser les contours de la doctrine mouride. C'est ce qui fonde la particularité de cette confrérie qui allie souvent coutumes et pratiques religieuses. Ce qui est un gage de sérénité et d'apaisement dans les relations avec les autres confessions.

1) Le sens de la tradition comme mode d'existence

Le modèle traditionnel mouride est intrinsèquement lié à la reterritorialisation des daaras comme espaces de socialisation avant de revêtir une coloration islamique. C'est à partir de ces espaces que les traditions et les messages de paix sont transmis aux jeunes disciples qui grandiront avec eux. Ensuite ils comprendront plus tard le sens de la tradition islamique pétrie de valeurs africaines.

La tradition mouride s'est constituée à la base de l'apaisement et de la pacification de la société wolof sur les affres de la colonisation qui la minaient. Elle s'inspire ou prend sa source dans le système de représentation du prophète Mohamed et de ses compagnons en élaborant un modèle mimétique comme « le christianisme propose le Christ comme modèle à imiter » (Girard, 2004). Malgré l'héritage en grande partie du système de représentation musulmane, les mourides gardent leurs « façades » (Goffman, 1973) pour élaborer un islam nourri par les racines et par la culture africaine. La tradition mouride consiste, avant tout, à imiter les dires et les faits du prophète, mais elle y ajoute les héritages culturels de la société sénégalaise qui confère à la confrérie un Islam nègre singulier. De la tradition inspirée du prophète, les mourides initient d'un certain nombre de cultes qui s'est érigé en traditions magnifiées et transmises aux générations.

C'est ainsi que, dans les daaras, qui commencent très tôt à travailler, chez le jeune disciple, la notion de soumission qui, à la longue, ne laisse plus paraître aucune forme d'interrogation sur

la vie de la communauté si on est un mouride *sâdikh* (véridique). Cette tradition de la soumission est héritée du Cheikh qui s'abandonne à Dieu et à son prophète pour qu'au retour il soit gratifié des bienfaits du seigneur. Cette forme de soumission à son ascendant, les mourides l'intègrent dans leurs systèmes de représentations et de fonctionnement. Cette soumission religieuse fait l'objet de nombreuses incompréhensions de la part des observateurs et des non mourides³⁵. Nous pensons simplement que cela relève d'un héritage qui se prolonge dans le présent parce que c'est une identité religieuse qui fait l'essence même de leur doctrine. C'est de cette forme de soumission que le Cheikh a pu forger la notion du travail comme forme de dévotion pour inciter les disciples à se suffire et à dépendre d'eux-mêmes.

C'est la raison pour laquelle le travail est considéré chez les mourides comme une sanctification et un acte d'adoration. Pour que l'adoration et la sanctification puissent s'effectuer dans la quiétude, il faut un cadre propice pour les disciples qui vivent cette foi. C'est ainsi que les mourides s'orientent vers les zones rurales pour un cadre d'initiation des disciples avant de s'orienter vers les zones urbaines en s'adaptant aux mutations sociétales.

Nous pouvons considérer comme tradition chez les mourides, si on se fie à son héritage islamique et culturel, tout acte conforme à la pratique religieuse et culturelle qui participe à la consolidation de la confrérie mais également au renforcement de son identité. Donc tout au long de l'évolution du mouridisme, on peut admettre que des traditions se créent et se transmettent pour les générations à venir. C'est le cas du rassemblement à Touba du grand Magal qui a été initié par le second khalife général Serigne Falilou Mbacké. Ce qui témoigne de la vitalité de la société mouride à travers les traditions qui la font respirer et la distinguent des autres confréries.

³⁵ En compte-rendu d'observation, nous avons relevé ces propos lors de la consultation d'un forum sur les activités mourides dans le site www.seneweb.com: *les marabouts mourides, ce qu'ils font ce n'est rien d'autre que la pratique de l'esclavage. Je ne sais pas au nom de quel dieu certains citoyens travaillent durement au profit d'autres citoyens qui se la coulent douce dans de belles villas avec de belles femmes. Les mourides travaillent pour leurs soi-disant marabouts, je croyais qu'ils étaient plus futés que ça. Hé vous les mourides, ne m'insultez pas j'ai juste dit ce que je pense. Vive la république.*

1-1) L'identité rurale

L'attachement aux zones rurales est né en grande partie de l'importance que les mourides accordent à la valeur du travail car celle-ci représente une part importante de la tradition mouride. Compte tenu de l'affluence des fidèles, le Cheikh s'est très vite rendu compte que le salut du mouridisme ne peut se réaliser que dans le travail qui a comme socle la soumission aux ordres divins. En effet, il ne voulait pas dépendre de personne et voulait leur apprendre à se suffire de ce qu'ils ont. Cette attitude est d'autant plus forte que les mourides ont toujours eu des projets communs. Ce fut le cas de l'édification du chemin de fer entre Diourbel³⁶ et Touba financé par leur propre fonds.

Cette vision traditionniste de la solidarité rurale fonde même et consolide une culture solidaire chez les mourides. Cette solidarité mouride devient une forme traditionnelle qui vient en renfort de la consolidation des liens sociaux et spirituels garantis par les guides religieux. Ces derniers se chargent de la redistribution des richesses aux plus nécessiteux de la confrérie. Le guide est une sorte de régulateur social qui gère les biens de la confrérie comme on gère une caisse de répartition en des moments où les fidèles ont besoin d'une assistance.

Cette assistance met mal à l'aise certains mourides car ils estiment que c'est à eux de donner une aide à leur guide et non le contraire. C'est ce qui pousse certains disciples à la recherche d'un autre travail plus rémunérateur avec la bénédiction de leur Cheikh. C'est l'une des raisons pour lesquelles l'exode rural et le voyage vers l'occident sont sentis comme une mission où la réussite devient une tradition obligatoire si on ne veut pas déshonorer sa famille et ses proches. Dans cette réussite qu'ils sont allés chercher, le guide investit sa baraka à travers les prières formulées à l'endroit du disciple mais aussi par les extraits de versets de coran qu'ils portent en guise de protection.

Vouant une soumission et une foi indéfectibles à leur guide religieux, les mourides présentent un modèle culturel qui suscite beaucoup de curiosité surtout dans le monde occidental. Cette identité particulière confère aux mourides une singularité qui fait d'eux un objet de curiosité culturel et traditionnel à travers le monde.

Le départ des fidèles vers les grandes zones urbaines a engendré au sein de cette communauté une reterritorialisation et une reconfiguration des relations entre les disciples. L'exode rural

³⁶ Région centre du Sénégal et bassin arachidier.

de la communauté mouride s'est déroulé en deux phases. D'abord les départs étaient dus par la récurrence des sécheresses dans les années 1970 et à la baisse de la productivité de l'arachide qui était la principale ressource financière de la confrérie. C'est cet état de fait qui a amené les mourides à se lancer dans le petit commerce non formel en s'installant dans les grandes villes comme Dakar.

Une fois le maillage de l'espace urbain assuré, les mourides ont mis en place des structures qui ont permis de re-contextualiser leurs pratiques culturelles et cultuelles. C'est la naissance des dahiras (dans sa version moderne, c'est une association permettant aux fidèles qui ont les mêmes aspirations de se retrouver, souvent le week-end, afin d'opérer des pratiques cultuelles et culturelles. C'est le trait d'union entre les fidèles et leurs guides spirituels) qui est une réplique des daaras bien adaptées dans l'espace rural.



Document n° 04 : l'habitat traditionnel des daaras mourides (Serigne Falilou en compagnie de trois de ses proches disciples).

L'évolution des traditions a engendré une nouvelle approche quant à la reconfiguration du groupe qui se libère de plus en plus en découvrant de nouveaux espaces où la pratique religieuse se déploie et offre un cadre d'études à la recherche occidentale. Cette évolution de

la confrérie est accompagnée d'un besoin de conquérir de nouveaux espaces physiques et symboliques afin de pouvoir y déployer les traditions et d'y créer d'autres. C'est ainsi que certaines traditions mourides prennent des allures plutôt culturelles que religieuses. C'est ce qui fait glisser les mourides d'une confrérie vers un groupe de société avec ses normes, ses codes, ses rites de passage, son ouverture « profane » et ses croyances internes.

1-2) La tradition mouride s'ouvre au monde

La confrérie des mourides s'est mue en groupe socioreligieux et se caractérise par trois faits : son enracinement dans les zones rurales qui l'ont vu naître, son déploiement dans les zones urbaines et son « internationalisation croissante » envers les métropoles occidentales. Le voyage fait partie de l'imaginaire et de la représentation mouride. Ce qui est pour certains disciples une réplique symbolique faisant allusion aux multiples déportations auxquelles faisait face leur guide. Les mourides ont la posture d'une société à forte identité locale mais qui se transnationalise et suit, selon Cheikh Guèye (2002) « le mouvement de la mondialisation en domestiquant les nouvelles technologies de l'information et de la communication ». La confrérie invente une nouvelle forme religieuse qui engendre une reterritorialisation, renouvelle les symboles et recompose les pratiques sous d'autres aspects plus innovants.

Au-delà du legs traditionnel, d'autres pratiques se sont greffées sur les pratiques religieuses sous forme de tradition. C'est le cas des séances de dahira qui sont étrangement analogues à la *wasifa*, une pratique observable chez la confrérie de la Tijaniya dans la Zaouia de Cheikh Ahmed Tijani Chérif du Maroc à Fès. Les séances de prières qui s'y effectuent s'appellent la *wasifa*. La Zaouia est définie en ces termes par Abdelhafid Chlyeh (1999, p. 21) :

« Une zaouia est un centre religieux et spirituel délimité dans l'espace. Il est généralement fondé par un saint (*wali* ou *saleh*) qui dans certains cas est le maître spirituel d'une confrérie. C'est aussi le lieu où il s'est adonné à la prière et à l'ascèse, et où il a prodigué son enseignement. Cet espace est considéré comme un sanctuaire où se trouvent le tombeau et des dépendances qui servent à recevoir les pèlerins et parfois à dispenser l'enseignement des sciences religieuses et juridiques. Ce centre spirituel d'où diffuse la

baraka de son fondateur peut en outre faire œuvre de bienfaisance. La force bénéfique du saint se transmet à ses descendants qui gèrent généralement le lieu ainsi qu'aux personnes qui en ont la charge après sa mort.

Lorsqu'il s'agit d'un lieu de naissance et de développement spirituel d'une confrérie, il acquiert le statut de *Zaouia-mère*, à laquelle se rattache des zaouia secondaires de différentes régions du Maroc résultant de l'extension de la confrérie. Ces différents centres, outre les enseignements qu'ils dispensent, servent à la pratique et à la transmission de la voie (*tariqa*) initiatique et spirituelle tracée par le maître fondateur de la confrérie. »

Dans certaines conditions, la séance de la dahira et la *wasifa* procèdent aux mêmes prestations et aux mêmes rituels d'interactions religieuses. Cette interaction religieuse s'effectue quelquefois sous forme d'« expression directe », quelquefois sous forme d'« expression indirecte » pour reprendre les termes d'Erving Goffman (1974).

Dans cette expression explicite, la séance de la dahira se déroule autour d'un cercle dirigé par un leader de groupe qui guide les vocalises et les intonations de la prestation. La parole récitée en arabe, le groupe sous la direction du leader chantonne des louanges au seigneur et à son prophète à travers la plume du Cheikh. Les versets récités, selon le début ou la fin du poème, sont modulés afin de donner au reste du groupe la possibilité de changer les mélodies sans interrompre la séance du récital. Tout se passe dans la gestuelle avec le ballet des doigts mais également le regard qui donne l'approbation aux uns et aux autres sur la possibilité de baisser ou de monter la voix.

À cette communication traditionnelle vient s'ajouter la communication ou bien « l'expression indirecte » où le fait de se réunir en séance de dahira sans la présence d'un guide spirituel montre aux autres confréries que les mourides sont animés d'une détermination et d'une foi inébranlable en leur Cheikh à qui ils vouent « une soumission sans limite » comme ils aiment le dire. Cette expression indirecte traduit également la singularité des mourides tant dans leur manière d'être que dans leur sens de la communication non verbale. Cela se matérialise par le slogan qu'ils ont l'habitude de répliquer : *yalla dou faye wakh bayi dieuf* (Dieu ne rétribue

jamais la parole au détriment de l'action). La façon dont les séances de la dahira se déploient est une manière pour les mourides de montrer aux yeux du monde que la question de la ruralité est ancrée en eux et le respect scrupuleux de la tradition y est pour beaucoup. La façon d'opérer les séances en forme de cercle prend son origine dans les villages ruraux où le Cheikh leur recommanda « d'unifier leurs couders » et d'être tout le temps ensemble dans les actions que Dieu agrée. En étant ensemble, ils résisteront aux tentations et aux assauts de leurs détracteurs mais également leurs prières seront facilement exaucées.

C'est en partie ce qui explique que le mouride, où qu'il se trouve dans le monde, tient à son terroir, Touba, et à son identité rurale. C'est ce qui contribue au renforcement du statut spécial de la ville dans une république laïque. La singularité de cette ville-terroir se mesure, pour les mourides, à l'image de la tortue de mer qui, quelle que soit sa situation géographique, retournera à son lieu de naissance pour se reproduire. Le mouride, d'où qu'il se trouve, retournera à Touba pour le Magal ou bien s'y fera enterrer après sa mort.

1-3) À la recherche de nouveaux espaces socioreligieux

Originnaire d'un pays sous-développé, la communauté mouride opte pour la transmigration comme un levier de développement socioéconomique pour son épanouissement. Elle opère une sorte d'internationalisation à travers les déplacements transfrontaliers. Dans les années 1980 les mourides ont senti la nécessité d'investir d'autres espaces propices à leurs activités commerciales. C'est ainsi qu'ils se dirigent vers les capitales de la sous-région ouest africaine comme Abidjan, Libreville, Ouagadougou etc. Dans les années 1990 nous constatons une forte vague d'émigration partant à la fois du Sénégal et de la sous-région en direction de l'Europe et des Etats-Unis. À partir d'une étude réalisée en 2007³⁷, nous nous rendons compte que cette émigration présente deux physionomies en Europe selon les pays d'accueil. L'Espagne, l'Italie et le Portugal constituent le réceptacle d'une immigration basée sur l'économie.

Contrairement à ces pays, la France attire une vague essentiellement jeune, d'une moyenne d'âge de 22 ans, dont la mobilité est motivée par un désir de parfaire une formation. Que ce soit l'un ou l'autre, nous constatons un même fait qui anime ces disciples. La distance entre

³⁷ Étude réalisée dans le cadre de mon mémoire de master.

ces pays d'accueil et le Sénégal a permis une nouvelle organisation de ces talibés³⁸ mourides. Pour combler ce vide, les mourides ont su faire preuve d'adaptation aux réalités du contexte en recourant aux technologies de l'information et de la communication pour conjurer les distances physiques et symboliques.

1-4) L'introduction de technologies de communication chez les mourides pour renforcer les valeurs traditionnelles

Outre la communication que nous avons l'habitude de voir, une nouvelle manière d'être en contact avec les familles, les guides spirituels et condisciples voit le jour. C'est l'appropriation des nouvelles technologies pour assouvir la foi. Cette appropriation des technologies est le résultat d'une succession des moyens de communication qu'a su utiliser cette communauté. En ses débuts, la communauté des mourides avait coutume, surtout l'administration centrale, d'utiliser des porte-voix (parfois avec un tambour) pour diffuser le message à l'administration coloniale d'une part et aux fidèles lointains d'autre part. Ensuite on assiste au développement de la poste avec le télégraphe que les mourides nommaient « tèlegram ». À cette époque, ils parcouraient de nombreux kilomètres à cheval pour aller recevoir ce fameux télégraphe.

L'arrivée de la radio a complètement changé l'univers communicationnel des mourides. À cette époque, détenir un poste récepteur était un signe de richesse et les mourides s'en illustraient grâce à leur capacité financière. Dans les années 1970, des médiateurs mourides ont intégré les quelques rédactions qui existaient au Sénégal pour enseigner l'histoire du mouridisme et chanter les louanges des chefs religieux. Ce sont eux qui assuraient également la promotion des mourides dans les cérémonies compte tenu de leur statut de privilégié. La radio, la télévision, le téléphone et le magnéscope nous confortent à l'idée que les médias audiovisuels ont un fort ancrage chez les mourides du fait qu'ils sont « fortement attachés à l'oralité et à la négociation » (Tall, 2003).

Le Sénégal est doté de sa première chaîne de télévision en 1972, mais cet outil de communication, jusqu'à nos jours, fait une entrée timide dans les zones rurales. Cela est dû au manque d'électricité dans ces zones, et les mourides ont su contourner l'obstacle et s'approprier de ce nouvel outil en s'équipant de groupes électrogènes et de magnétoscopes.

³⁸ C'est le disciple mouride qui se réclame de la confrérie. C'est aussi une marque de modestie et de générosité à l'endroit des coreligionnaires.

Ce qui permet de conjurer le temps et la distance entre les pays d'accueil et le Sénégal. Ainsi, Serigne Mansour Tall (*ibid*) avance que « le magnétoscope permet de vivre dans le pays d'accueil sans être complètement déconnecté de la vie sociale. Fêtes, cérémonies familiales et grands moments de la télévision sont vécus par les migrants internationaux grâce aux cassettes vidéo ». Le développement des médias audiovisuels est occasionné par l'utilisation communautaire au Sénégal comme dans les pays d'accueil. Avec la percée d'Internet dans les années 1990, les mourides semblent bien « saisir la balle au bond ». Ils disposent maintenant de leur propre média avec la création de chaînes de télévision comme Touba TV et de radio comme Lamp FM. Ces nouveaux instruments de communication tentent de reprendre les dispositifs de médiation longtemps présents dans les dahiras. Ces nouveaux médias y compris Internet ont comme marqueur d'identité les traditions mourides.

2) La valeur du savoir dans la communauté

Plusieurs études menées sur le mouridisme visent à déceler une analogie avec les différentes problématiques liées à l'Afrique au sud du Sahara. En effet, une forte référence aux valeurs culturelles constitue le fondement des savoirs. La référence aux valeurs culturelles et à la tradition islamique facilite la réception et l'acceptation des savoirs. Le culte associé à la culture donne une autre appréhension du savoir aux mourides. Et la circonscription du savoir commence par une auto-désignation qui définit le mouridisme et les savoirs qu'il véhicule.

Cependant, l'évolution des savoirs mourides avec l'apport du Cheikh en termes de contribution scientifique et la multiplication des études consacrées à la confrérie posent une interrogation sur l'usage du mot confrérie en matière de savoir. Un tel usage peut inhiber ou porter préjudice au-delà même des contenus scientifiques quant à leurs impacts et leurs crédibilités. C'est ce que semble affirmer Jean-Pierre Dozon sur ce passage :

« Il me semble, en effet, que le terme confrérie (ou tariqa en arabe), par quoi le monde mouride est habituellement désigné (et s'est longtemps auto désigné), par homologie avec tous les ordres sufis qui ont animé, diversifié et étendu toute la communauté musulmane (umma) depuis trois siècles après l'Hégire, ne lui est plus véritablement adapté, s'il ne lui a jamais été. Dire cela ne signifie pas que le terme lui est tout à fait impropre. » (Dozon, 2010, p 859)

« ...la place tendanciellement hégémonique qu'il semble de plus en plus occuper dans l'économie politique sénégalaise, en font une réalité sociale dont rend assez mal compte la notion de confrérie » (Dozon, 2010, p. 860).

2-1) Cheikh Ahmadou Bamba et sa conception du savoir

Compte tenu de l'œuvre du Cheikh que nous avons parcourue et celle dont on nous fait écho, on peut imaginer qu'il a bâti le projet du mouridisme autour de la notion de sciences et de savoirs. Bien qu'il soit issu d'une culture et d'une tradition orale, il a construit toute son œuvre à travers l'écriture dans un souci de transmettre le savoir dont les mourides auront besoin pour construire leur société. Dans sa démarche de construction de savoir, Ahmadou Bamba a essayé d'articuler deux éléments clés pour guider les disciples dans les sillons de la

rectitude que requiert la tradition mouride. Il s'agit de calibrer la vie du disciple qui repose sur un savoir qui lui assure un bonheur dans sa vie et une rétribution à l'au-delà s'il essaie de se conformer aux préceptes islamiques auxquels il est assujéti.

Dans son traité de perfectionnement spirituel, *Maxaaliqun-Niiraan (Les verrous de l'enfer et les clés du paradis)*, il exhorte davantage les disciples à accorder plus d'égard aux savoirs et à leur quête. En effet, il pointe quatre objectifs que le disciple doit avoir pour prétendre à ce savoir. D'abord, il faut qu'il ait l'intention de sortir de l'ignorance et de se rendre utile pour son prochain. Cela peut se matérialiser par la question de la circulation et de la transmission des savoirs dans les lieux de médiation comme les daaras, les dahiras ou les moments solennels à l'instar du Magal. C'est de là que prend le sens de la khidma (rendre service à son prochain) qui est une pratique courante chez certains talibés.

Ensuite, une fois le savoir acquis, il lui suggère de le vivifier afin de l'entretenir et de l'appliquer à tout ce qu'il fait. Ce savoir doit accompagner le disciple dans son quotidien à l'image de son ombre.

Dans cette approche du savoir, le Cheikh donne une importance capitale au comportement de la personne. C'est pourquoi il essaie de travailler et de polir le comportement de celle-ci en prônant de lier toute action avec un savoir. C'est ainsi qu'il dit au verset 24 du même ouvrage que la science et la pratique sont deux joyaux précieux qui engendrent le bonheur des deux mondes (entendez le monde où nous vivons et l'au-delà).

Dans son œuvre, Ahmadou Bamba donne un caractère sacré au savoir comme il a sanctifié le travail. Chez les mourides, détenir un savoir et l'enseigner constitue l'acte le plus pieux qui soit. Celui qui acquiert le savoir est assujéti à une double obligation : une obligation religieuse qui le pousse à faire partager ce qu'il détient pour que ses condisciples ne puissent sombrer dans l'ignorance, mais également pour que les actes soient conformes avec la science ; une autre obligation, morale, qui le fait culpabiliser et lui donne le sentiment de ne servir à rien pour sa confrérie et sa patrie.

Ainsi, leur guide avance que celui qui agit en marge de la science, son action se présente comme une poussière en dispersion. Et celui qui a acquis la science et ne l'applique pas, celui-là est un âne chargé. Dans ses recommandations, il est sous-entendu que le savoir ne doit pas faire l'objet de règlement de compte ou d'objet de glorification et de rivalité. Le

savoir doit rendre l'humain plus modeste et renforce sa propension à répondre aux sollicitations de son prochain. Ce qui renforce sa piété, harmonise l'acte et la science.

Dans son traité de politesse, *Nahju-Qadaa-il-Xaaj*, (*La voie de la satisfaction des besoins*), il articule le savoir en tant que science avec le savoir-être. Là, il s'agit de montrer à la jeunesse qu'à travers les actes de bienséance et de bienveillance à l'égard de leurs parents ou leur prochain, les disciples peuvent remplir leurs devoirs religieux et obtiennent en rétribution une vie paisible « aux deux mondes ». Dans ce cas, le savoir donne la possibilité aux disciples d'accomplir la khidma en se donnant une bonne conscience.

Il sert également à institutionnaliser l'attitude du disciple envers son guide spirituel en le mettant en garde sur un certain nombre de comportements. Par exemple dans le verset 60 il explique que si toutefois tu t'assois avec lui, fais-le avec respect dans la pondération, dans l'humilité et la retenue. Et plus loin il l'incite à baisser son regard si jamais il s'assied avec lui. Ce comportement, bien qu'enseigné dans les ouvrages mourides, tous les disciples ne le pratiquent pas. Les disciples chez qui on peut souvent l'observer ce sont les talibés qui sont issus des daaras où ce genre de comportement constitue un pilier des enseignements dans ces instances de transmission.

L'acquisition de ce comportement et le côtoiement du guide spirituel forgent le caractère du disciple, son action est connectée au savoir assimilé. Le comportement associé au savoir accentue la pudeur du disciple. Cette même pudeur est jumelée à la foi par le Cheikh car partout où elle est absente, la foi n'existe pas. Pratiquer un acte de foi se mesure aussi à l'obéissance des deux parents qui requiert une bienveillance. Le savoir à travers le guide enjoint au disciple mouride d'extraire une partie de sa science pour accomplir son devoir religieux envers ses parents qui constituent pour lui une référence.

À travers l'œuvre d'Ahmadou Bamba, le mouride se définit à partir de ce triptyque en l'occurrence le savoir (ses devoirs et ses droits en tant que personne mature jouissant de toutes ses facultés), la pudeur (serviable envers ses parents, courtois avec son prochain) et la foi (pour nourrir sa spiritualité à travers les œuvres pieuses comme dispenser un savoir ou nourrir un orphelin).

Le savoir tel que l'avait conçu et enseigné Ahmadou Bamba semble subir des évolutions même si l'essence est toujours intacte. De nouveaux dispositifs ont intégré les circuits du savoir et de son univers à travers des modes de déploiement différents et opération de

médiations et de vulgarisations. La circulation et la transmission des savoirs prennent d'autres formes et se déploient dans l'espace sous des aspects innovants. Les technologies de l'information et de la communication apportent un nouveau souffle au contenu scientifique, mais occasionnent un renforcement de liens sociaux au-delà du savoir qu'elles sont censées véhiculer.

2-2) La technologie comme objet d'interprétation des contenus scientifiques

Les usagers des textes mères sont essentiellement des étudiants dont la majorité n'a pas reçu une éducation coranique de base dispensée en langue arabe. Certains d'entre eux avancent qu'ils s'intéressent essentiellement à ces textes mères pour essayer d'apprendre et de s'approprier le patrimoine culturel religieux laissé par le fondateur. Ils utilisent de manière constante l'outil Internet avec une connexion de plus de deux heures par jour. Les deux tiers de cette tranche de population estudiantine vivent en Europe et en Amérique et détiennent un ordinateur. Ce qui sous-entend une émigration motivée par une recherche constante de savoir en phase avec les recommandations du Cheikh qui se dit être sur les traces du prophète. Lequel prophète exhortait ses disciples et compagnons d'aller à la quête du savoir jusqu'en Chine même à pied.

Ceux qui utilisent les méta textes sont un peu plus âgés que la population étudiante. Ils ont reçu pour la plupart une éducation coranique depuis les anciennes daaras mourides. Leur motivation d'usage de l'outil Internet est d'une autre nature car le caractère pédagogique est relégué au second plan. Ils se connectent juste pour s'informer et lire les textes légers auxquels ils n'accordent pas une certaine rigueur. Ces personnes vivent pour la grande majorité en Espagne, au Portugal et en Italie car l'émigration est d'ordre économique. Ils sont sous-équipés et ne se connectent pas assez à Internet.

Les quelques rudiments qu'ils maîtrisent sur l'outil technologique se limitent assez souvent aux logiciels de communication comme Skype pour être en contact régulier avec les familles laissées au pays. Bien que l'outil aide au rapprochement avec les proches, il faut admettre tout de même qu'il permet également à cette tranche de mourides de faciliter la transmission des savoirs qui s'opérait jadis sur d'autres dispositifs.

La médiation de cet outil est tellement forte que les destinataires s'éclipsent à son profit, ce qui parfois accorde à l'outil Internet des pouvoirs démesurés. Questionner l'usage que font les professionnels mourides de l'espace virtuel et les pratiques sociales médiatisées par

l'ordinateur peut nous amener à réfléchir à mieux situer les technologies nouvelles dans les instances religieuses. La question de la médiation du savoir peut, également, être posée dans cet espace symbolique. Il s'agit là de la mise en place d'un dispositif technique permettant l'accès aux contenus à des internautes mourides. L'exemple de l'exposition virtuelle sur l'œuvre et la vie de Cheikh Ahmadou Bamba, lors du Magal de 2010, montre le degré d'interprétation que la daara *Hiztut-Tarqiyya* s'attèle pour la mise en valeur de l'ensemble de la production culturelle mouride. Cette médiation établit une communication de base entre le destinataire et le destinataire à travers un dispositif technique qui a comme fonction principale la création d'un lien social entre le pèlerin mouride et l'œuvre culturelle du fondateur.

La constitution de liens sociaux et culturels qui caractérise les mourides est le fruit d'un brassage résultant de sa pratique du voyage. Le voyage chez les mourides est perçu comme une mission dans le dessein de vulgariser l'œuvre religieuse de Cheikh Ahmadou Bamba. En dehors de l'aspect socioéconomique, le disciple mouride réinvestit son espace d'accueil pour créer les conditions permettant d'opérer une pratique culturelle qui le replace dans son espace d'origine. C'est ainsi qu'à travers le voyage comme élément constitutif de leur tradition, les disciples mourides créent de nouveaux sociaux.

3) Approche transnationale du voyage et de la création de nouveaux espaces sociaux

La confrérie mouride, connue par son dynamisme dans le domaine de la migration, représente à nos jours environ le 1/3 de la population sénégalaise. Ce groupe socio-religieux se caractérise par son enracinement, sa transnationalisation croissante et sa capacité d'adaptation aux nouveaux contextes sociaux. La confrérie est un mouvement dynamique qui a une identité locale prononcée, mais se transnationalise en traçant les contours d'un nouveau cadre d'échange culturel et religieux à travers les grandes métropoles occidentales. C'est ainsi que l'institution confrérique invente une nouvelle forme religieuse rattachée au voyage qui engendre une reterritorialisation, renouvelle les symboles et recompose les pratiques sous d'autres aspects plus innovants. C'est le cas du dahira³⁹ qui est un outil véhiculaire d'une identité et de la tradition locale. Les dahiras contribuent également à la création des espaces sociaux et symboliques dans les pays d'accueil.

La communauté mouride a su se construire une place à l'international par le biais de ses disciples migrants qui exportent les valeurs et pratiques religieuses. Le voyage ou l'exode rural mouride a connu différentes étapes. La première migration consistait à quitter les zones rurales pour aller s'installer à Dakar, la capitale du Sénégal. Ensuite, une deuxième vague qui se limite dans la sous-région, c'est-à-dire au Gabon, au Mali et à la Côte d'Ivoire. Et enfin la dernière vague s'oriente vers l'Europe, l'Amérique et une infime partie en Asie. Qu'apporte cette dynamique migratoire à la consolidation de l'identité de la communauté mouride ?

Depuis de nombreuses années nous suivons ce groupe en France, en Espagne, en Italie, aux Etats-Unis et au Canada. L'itinéraire de ce groupe socioreligieux laisse apparaître quelques pratiques culturelles résultantes d'une réappropriation d'un espace social hors contexte. Le voyage, chez les talibés⁴⁰ et les Serignes mourides, a engendré une nouvelle forme de pratique du don qui exerce un impact sur les relations entre disciples et guides religieux⁴¹. Quel est l'impact culturel que cette forme de don a engendré ?

³⁹ Traditionnellement, c'est un mouvement qui réunit un ensemble de disciples se référant à un même chef religieux. Mais la tendance est en train de changer surtout avec les disciples itinérants.

⁴⁰ Le talibé est un disciple mouride qui a fait allégeance à son Serigne (marabout ou guide religieux).

⁴¹ A ne pas confondre avec chef qui n'a pas forcément les qualités d'un guide religieux. Un guide religieux dans le cas des mourides est quelqu'un qui est animé par la spiritualité et l'orientation des disciples vers le droit chemin.

3-1) Les « keur Serigne Touba⁴² », nouveaux espaces sociaux et sacrés

Les « keur Serigne Touba » sont des espaces d'échange, de dialogue et de vie sociale. Ce sont des nouveaux espaces de vie que les mourides ont su implanter dans le paysage occidental à travers leur voyage tout en se conformant aux législations des pays d'accueil. L'idée de départ consiste à mettre en place un pied-à-terre pour les dignitaires mourides qui sont de passage, mais aussi aux talibés dans certaines villes où l'on enregistre une forte concentration de disciples de Cheikh Ahmadou Bamba.

Depuis que l'émigration mouride a connu un fort taux de croissance, les « keur Serigne Touba » ont pris une nouvelle allure avec l'investissement des intellectuels mourides qui finissent par en faire un espace social, symbolique et d'échange scientifique abritant colloques et séminaires. Dans les années 1990, les disciples procèdent à l'achat de ces « Keur Serigne Touba » dans toutes les grandes villes européennes et américaines pour recréer de nouveaux espaces sacrés. Cette stratégie donne un sens et un dynamisme à leur culture migratoire mouride. Le voyage est un élément constituant de l'identité culturelle et religieuse mouride.

Cette démarche peut être comprise sous deux angles. Elle vise, d'abord, à raffermir un héritage culturel et symbolique émanant du fondateur⁴³ (l'exil du Gabon). Ensuite, elle vise à étendre et à renforcer l'influence de cette confrérie en articulant dans son action le patrimoine bâti et la sacralité. La communauté mouride procède à une reterritorialisation de ses espaces symboliques dans les villes occidentales où résident et passent respectivement les disciples et les guides religieux.

La dynamique du voyage chez les disciples mourides crée et renforce ces espaces sociaux qui deviennent des constructions sociales. Les constructions et pratiques mourides ont, à la fois, fait de ces espaces des lieux sacrés, symboliques et d'échanges intellectuels. Le migrant mouride intégré dans le tissu urbain, malgré une trajectoire professionnelle axée au gré des opportunités du voyage, consacre une partie de son temps à ces lieux. Ces espaces sociaux servent toujours de cadre aux disciples pour accomplir les pratiques culturelles liées à l'identité de la communauté. Il faut préciser que ces pratiques sont supplétives aux cinq

⁴² Signifie, littéralement, la demeure du marabout de Touba.

⁴³ Cheikh Ahmadou Bamba a eu à voyager presque toute sa vie durant. Soit contraint à l'exil par les autorités coloniales, soit par une quête du savoir.

piliers⁴⁴ de l'islam. C'est cette dimension culturelle appliquée à la confrérie religieuse que certains chercheurs ou islamologues, spécialisés aux questions africaines, appellent l'islam négroafricain.

Dans la première génération d'immigrés mourides, de nombreux disciples considèrent, dans une certaine mesure, le voyage comme une recommandation religieuse. La particularité ou le charme de cette dynamique du voyage chez les mourides est que les projets sont souvent guidés par le religieux et le miracle est souvent évoqué pour mettre en évidence le pouvoir mystique et spirituel du guide religieux. C'est souvent le guide religieux qui donne l'ordre ou accompagne le disciple lors de son premier voyage en Europe et aux Etats-Unis. Mbaye Seck⁴⁵, un disciple mouride vivant en Italie nous raconte :

Lep louma am, serigne bila (tout ce que j'ai, c'est grâce au Cheikh) Serigne Mourtada⁴⁶, sang bi, moma mélal nima mél tay (c'est Serigne Mourtada, le noble qui a fait de moi ce que je suis devenu aujourd'hui).

La figure de Serigne Mourtada est très importante dans l'imaginaire mouride, mais surtout dans la symbolique de la dynamique migratoire. C'est le premier guide religieux mouride à avoir institutionnalisé le voyage des Cheikhs à travers l'Europe et les Etats-Unis d'Amérique. C'est aussi le premier Cheikh à avoir accompagné et installé des disciples en occident (même si la pratique semble marginale aujourd'hui). Ces derniers prennent cet acte très symbolique comme un Ndigueul⁴⁷ où ils attendent des miracles grâce à l'obéissance et à la soumission vouées aux guides.

Le religieux a un très fort ancrage dans la réussite des disciples mourides au Sénégal et surtout dans la diaspora sénégalaise. C'est cette réussite que l'on nomme, en Afrique comme en occident, la *baraka* au sein de la communauté. C'est ce que semble évoquer Sophie Bava (2011) dans le passage qui suit :

⁴⁴ Les cinq piliers sont : la chahada (attester qu'il n'y a qu'un seul Dieu), As salat (accomplir les cinq prières de la journée), Ar ramadan (faire le ramadan si la santé le permet), A zakat (impôt légal envers les démunis) et enfin Al Hajoul Bayty (accomplir le pèlerinage à La Mecque pour ceux qui ont les moyens financiers).

⁴⁵ Entretien réalisé le 21 juillet 2010.

⁴⁶ C'est le guide qui l'a fait venir en Italie, à qui il a fait allégeance.

⁴⁷ Un ordre religieux où l'exécutant sera rétribué par une réussite dans ses entreprises dans le commerce.

« La migration, et l'« entre-deux » qu'elle compose, conduit à de véritables constructions dont le religieux semble être un bon vecteur. Les itinéraires des talibés commerçants mourides sont truffés d'incertitudes et l'on aperçoit en les écoutant que des « miracles » les ont guidés, leur ont permis d'orienter leur parcours vers tel ou tel lieu, de repérer la bonne occasion en « affaire », ou encore de faire la « bonne rencontre au bon moment ». Tout comme le réseau familial et villageois peut guider les choix des migrants, les talibés orientent parfois leur entreprise au gré des routes religieuses en partant en quête de baraka lors des événements religieux. La recherche de baraka est un moteur pour le talibé migrant qui veut réussir dans ses affaires. En quelques années et en se délocalisant, le mouridisme est passé d'un ethos du travail et d'une entreprise religieuse communautaire à une éthique de la réussite économique inscrite dans des parcours religieux et une recherche spirituelle plus individualisée sans coupure avec la matrice qu'est Touba. »

Malgré son évolution et sa nouvelle vision, la migration mouride est toujours nourrie et entretenue par le religieux. Certains mourides qu'on appelle *modou-modou*⁴⁸ intègrent dans leurs représentations que toute réussite dans les affaires est tributaire de la bénédiction de leurs guides religieux ou de la *baraka* qu'ils ont eue comme rétribution des bonnes œuvres accomplies au nom de la communauté.

3-2) La dynamique migratoire des talibés mourides

Si nous nous référons aux nombreux déplacements des ancêtres de Cheikh Ahmadou Bamba, nous comprendrons aisément que celui-ci était d'une mobilité qui ne s'explique pas que par les déportations. Dans l'histoire, ses aïeux ont presque sillonné tous les royaumes que comptait le Sénégal sauf la partie de la Casamance. Pétri de cette culture du déplacement doublé d'une recommandation prophétique concernant la recherche du savoir, Cheikh Ahmadou Bamba initie ses disciples à l'austérité et à l'adaptation aux conditions de vie

⁴⁸ C'est un nom d'emprunt qu'on donne à tout sénégalais émigré économiquement en Europe. Sur cette tranche d'immigrés, les mourides sont majoritaires parce qu'ils sont les premiers à faire cette migration grâce à certains guides religieux qui les amenaient en Europe lors de leur visite.

difficiles. Selon certains fidèles mourides, c'est de là qu'est partie leur mobilité qui prend désormais plusieurs formes.

3-2-1) Histoire du voyage

Même si on ne peut pas parler de nomadisme, on peut quand même soutenir que les mourides ont subi de nombreux déplacements à l'intérieur du pays avant de se fixer dans les zones rurales où ils assuraient l'exploitation des terres dévolues à la production d'arachides. Cette fixation s'explique par deux raisons fondamentales que les mourides ont pu transformer en atout redoutable.

D'abord, à cette période, le Sénégal est colonisé par la France et les autorités administratives, pour ne pas dire coloniales, ne voyaient pas d'un bon œil l'émergence d'un mouvement dont ils ignoraient la motivation. Comme ils ont éliminé tous les rois du pays qui opposaient une résistance à l'ordre colonial, les administrateurs ont contraint le fondateur du mouridisme à s'installer dans les zones les plus arides du pays. Cette décision a donc donné l'occasion au fondateur de la confrérie de se repositionner et de transformer les contraintes en atouts. Il fait de ces endroits une sorte de retraite spirituelle où il pourra initier ses disciples au soufisme, la science religieuse et la *Khidma*⁴⁹, (Mbacké, 2010) car ils seront protégés des influences extérieures nuisibles à leur éducation.

L'ardeur et la discipline des talibés mourides ont permis la transformation de ces zones arides en zones de production arachidière⁵⁰. Après les indépendances, le premier gouvernement de Senghor accorde des subventions, dans le cadre de sa politique agricole, aux paysans mourides pour renforcer la productivité et le tissu industriel. Certains mourides commencent à s'intéresser au commerce et à l'industrie.

Ensuite, la sécheresse des années 1970 que les mourides appellent « *atoum dieugeuli ma* » a occasionné de nombreux dégâts et de pertes. Ce qui pousse les disciples à l'exode rural au

⁴⁹ Les lectures menées à travers la littérature mouride nous permettent de définir la *Khidma* comme la capacité de rendre service ou d'œuvrer au profit de la communauté à la mesure de sa capacité physique, morale et intellectuelle. Le *Khidma* que le fondateur développait va au-delà même du cadre mouride à l'humanité toute entière. Donc nous citons trois *khidmas*, que nous ne développons pas ici : le *Khidma* du cheikh, celui du disciple et celui des détracteurs de la communauté.

⁵⁰ Ces zones deviennent en quelques années le grenier du pays. L'arachide devient la première source économique du pays et les mourides sont devenus les premiers producteurs.

profit des grandes villes sénégalaises, africaines puis occidentales. C'est de là que commence la migration des disciples mourides à la base sans qualification et ne parlant même pas la langue du pays d'accueil.

3-2-2) Le mouvement mouride

Les mobilités transnationales des mourides sont des pratiques mouvantes qui se réinventent chaque jour. La migration mouride, dans son évolution, s'est déroulée en trois phases. D'abord à l'intérieur du pays, ensuite en Afrique dans la sous-région ouest africaine et enfin en occident.

Le contexte sénégalais

La sécheresse, le manque de pluie et de vivres font partie des éléments déterminants qui ont amené les disciples mourides à migrer vers d'autres villes où l'activité économique est plus diversifiée. C'est de là que commencent les changements d'activités économiques et de métiers. L'épicentre de l'exode mouride est Touba⁵¹ et ses villages dépendants, ville située au cœur du bassin arachidier du Sénégal. Les villes qui ont fortement subi la migration mouride sont : Kaolack, Diourbel, Dakar, Thiès et Saint louis.

Le choix de ces villes peut s'expliquer par le fait que les activités sont plus diversifiées et plus accessibles à des personnes qui n'ont pas de qualification. Ils se livrent aux petits commerces, aux travaux de colporteur et font l'objet de railleries de la part des citoyens. Cette situation a donné naissance à une nouvelle catégorie de personnes dénommée *Baol-Baol*⁵². Chez eux, un mouridisme urbain est né avec le transfèrement de certains cultes religieux adaptés aux réalités urbaines.

Le contexte africain

L'essoufflement du tissu économique de ces villes comme Kaolack et la réussite personnelle de certains talibés ont conduit les mourides urbains à la migration sous-régionale. Cette vague migratoire est essentiellement orientée vers la Côte-d'Ivoire, le Gabon, la Guinée-Bissau et la Mauritanie.

⁵¹ Ville capitale des mourides dont son territoire a été concédé au fondateur par les autorités administratives sous forme de titre foncier.

⁵² Les baol-baols sont des gens venus des zones rurales chassés par la misère sociale pour s'installer dans les grandes villes. Ils sont essentiellement des mourides et souvent travaillent dans le secteur non formel.

Le choix de la Côte d'Ivoire, à cette époque, est essentiellement motivé par un secteur économique inexploité à travers lequel les mourides s'appuient pour consolider leur *baraka*. C'est le commerce de bazars et les métiers de bouche comme la boulangerie qui les attirent le plus. Cette vague migratoire qu'on peut qualifier de transitoire permet une exploration d'autres espaces géographiques comme le laisse entendre Thierno Dieng⁵³ « *nioun deukouniou fën, founiou serigne bi woo rek niou dem* » (nous n'habitons nul part, nous allons là où le Cheikh nous appelle).

Cette phrase de ce talibé montre la détermination et la propension du mouride à changer de façon aléatoire son cadre de vie. Le talibé met toujours en avant la sacralité et la dimension spirituelle de son guide devant tous ses projets. Tout ce qui lui arrive est le vœu et la décision de Cheikh Ahmadou Bamba.

Le déplacement vers la Guinée est le prolongement de la migration ivoirienne tournée cette fois-ci vers le commerce du café. Le développement de ce commerce a permis aux mourides de se construire une identité très forte reconnue en Afrique et en occident. Ils associent ce café commercialisé au nom de leur ville. C'est le *Café-Touba* qui devient un marqueur culturel qu'ils inscrivent dans leur patrimoine immatériel. Sa consommation est sacralisée et suit un rituel de consommation lors des séances de déclamation de khassaïdes⁵⁴. Celui qui ne boit pas ce café ne doit pas se réclamer du mouridisme me confie un membre de la famille Mbacké.

Les migrations gabonaise et mauritanienne revêtent un caractère sacré et symbolique compte tenu de l'histoire du fondateur de la confrérie. Les mourides migrent vers ces pays pour commémorer des événements, des endroits où leur guide fondateur a séjourné. La visée économique y est faiblement ressentie.

À Mayumba⁵⁵, les disciples et héritiers de la communauté développent une médiation du savoir en s'appuyant sur les symboles. Ils procèdent à une reconstitution historique du dispositif carcéral dans lequel était le guide. Ces lieux où sont implantés ces dispositifs finissent par devenir des lieux de culte et de pèlerinage. Des reportages y sont réalisés à chaque veille de Magal pour rappeler aux disciples les sacrifices consentis par le Cheikh pour

⁵³ Entretien réalisé le 23 janvier 2011 lors du Magal de la fédération des dahiras du sud de la France à Grenoble.

⁵⁴ Textes religieux composés par le cheikh et chantés par les disciples lors des rencontres religieuses.

⁵⁵ Ville gabonaise où le Cheikh a été déporté pendant sept ans par les autorités coloniales.

sauver son peuple et ses disciples. C'est aussi une autre façon de faire sentir au sénégalais qu'il lui est, toujours, redevable de quelque chose.

La Mauritanie devient presque, pour les fils, les petits-fils et les arrières petits-fils du fondateur, un passage obligé. C'est un voyage spécifique souvent effectué par la famille proche du fondateur. Il est motivé par une démarche spirituelle s'inscrivant toujours dans le registre du commémoratif. C'est également la contrée où se forment de nombreux membres de la famille du Cheikh. C'est une réplique, c'est-à-dire « *top tanki Serigne Touba* » (suivre les pas du Cheikh), car le fondateur s'était installé auprès de la famille de Cheikh Sidiya⁵⁶ pour parfaire sa formation dans les sciences religieuses et islamiques en particulier.

Le contexte occidental

La migration vers l'Europe et les Etats-Unis a débuté timidement dans les années 1980. L'occident commence à attirer les disciples mourides grâce à l'accès facile à l'emploi, une formation adaptée aux projets de départ pour les jeunes étudiants mourides. Selon Abdou Aziz Mbacké⁵⁷, ces mourides, pour se former, allaient essentiellement en France, aux États-Unis et au Canada. En 1994 la banque mondiale a imposé un programme d'ajustement structurel à l'Afrique de l'Ouest en particulier le Sénégal. Ce qui donne comme conséquence immédiate la dévaluation du franc CFA⁵⁸. Cette situation a occasionné de nombreuses pertes d'emploi, ce qui a accéléré la vague migratoire mouride et a généralisé sa présence dans toute l'Europe et l'Amérique.

Cette forme de migration n'est pas sans conséquence dans l'organisation et le positionnement de la communauté mouride sur le paysage médiatico-religieux.

Nous avons constaté, d'abord, une forme d'intellectualisation des instances du mouridisme à travers certains mouvements mourides constitués en Europe. C'est le cas de Cheikh Abdoulaye Dièye (un ancien étudiant sénégalais réclamant de l'idéologie marxiste) avec le mouvement des intellectuels mourides.

⁵⁶ Un érudit mauritanien descendant de la famille prophétique. Il enseignait la science religieuse et la jurisprudence.

⁵⁷ Entretien réalisé le 5 décembre 2010 à Dakar.

⁵⁸ Monnaie ouest africaine. 1 euros= 655, 96 f cfa.

Il y a aussi la disparition des « dahiras-keur »⁵⁹ (une pratique courante au Sénégal) en Europe pour donner lieu à des dahiras dont la constitution est plutôt dictée par une proximité géographique qu'à une allégeance familiale. Cette reconfiguration ne manque pas d'intérêt, elle modifie en même temps certaines pratiques culturelles adaptées à un nouveau contexte urbain.

⁵⁹ Au Sénégal, les dahiras les plus fréquents sont le dahiras-keur, c'est-à-dire le regroupement de tous les disciples réclamant d'une même lignée maraboutique. Chaque guide religieux ou grande famille a sa propre dahira qui s'occupe de la logistique lors des grandes manifestations religieuses. On peut en prendre pour exemple la « dahira-keur » de Serigne Fadilou Mbacké, deuxième khalife du mouridisme.

4) L'impact culturel de la transmigration chez les mourides

La constitution des dahiras dans les grandes métropoles occidentales a donné naissance à de nouvelles configurations aux structures fédératrices des mourides. De nouveaux pouvoirs se créent, induisant des influences sur les rapports entre disciples et guides religieux, mais également entre autorités coutumières et autorités politiques. Sophie Bava (2003) soutient que dans la migration, la dahira prend un rôle encore plus significatif ; elle peut être conservatrice voire créatrice d'une identité mouride dans l'espace urbain lointain du migrant sénégalais ou encore révélateur de luttes politiques, idéologiques ou générationnelles. Elle peut être au carrefour des négociations sur le religieux avec les autorités de la société locale, mais elle est aussi socialement utile pour des questions pratiques dans l'espace du migrant.

Les dahiras qui se faisaient sur la base des allégeances lignagères ont maintenant subi l'impact de la configuration urbaine qui impose une nouvelle formule. Les disciples réclamant des guides différents se retrouvent dans une même et unique dahira.

Par ailleurs, le comportement du mouride face au voyage est bien différent de celui des autres communautés religieuses. Très attaché à la sacralité de son terroir, le mouride, à travers ses voyages, a su créer de nouveaux espaces symboliques qui sont les répliques de sa ville sainte, Touba. Les migrants font une composition symbolique en précédant le nom de leur ville de référence à toute autre ville où ils vivaient. C'est ce qui donne ces compositions suivantes : « Touba-Paris », « Touba-New York » ou « Touba-Toronto ».

Une nouvelle forme de voyage chez les mourides s'est dessinée au fil des années. Elle peut être qualifiée de « migration secondaire ». C'est celle qu'effectuent les guides itinérants, orientés au gré des contributions des talibés. En Europe, les pays qui les attirent le plus sont l'Italie, l'Espagne, le Portugal, la Belgique et la France. Cette migration a contribué à l'inversion de la symbolique du don chez les mourides. Au Sénégal, c'est le disciple mouride qui apportait son don chez son guide spirituel. Alors qu'en occident c'est le guide lui-même qui suit son talibé à la récupération de ce don chez son disciple ou celui de son père.

Dans une certaine mesure, l'inversion de cette forme de don entraîne une perte d'estime chez le guide car certains disciples se sentent acculés par des demandes récurrentes et non justifiées.

Une étude sociologique du don chez les mourides permettrait de mieux cerner ce phénomène naissant mais également de voir les nouveaux rapports entre le disciple intellectuel et le guide princier. Cela peut amener à penser le statut du chercheur qui pose un regard nouveau à la communauté dont il fait partie.

Retourner chez soi, le chercheur face à sa propre culture

La conduite d'un projet de recherche autochtone touchant sa propre culture, son propre terroir voire sa propre communauté dans un contexte occidental soulève quelques différences d'approche et de compréhension entre les deux univers. Poser un regard scientifique sur une pratique familière ou traditionnelle suppose une certaine exigence de la part du chercheur qui se trouve ballotté entre deux cultures assujetties à des règles de fonctionnement différentes (le contexte occidental et le contexte local).

La situation délicate du chercheur francophone d'origine africaine, tiraillé entre deux cultures explique cette réticence et cette timidité à développer ces genres de questions controversées et peu développées en France. Ce n'est pas chose simple de soumettre la familiarité et la proximité culturelle à une rigueur scientifique jusque-là inconnue de la culture autochtone dont on est issu. Dans notre cas, c'est une forme de développer une « ethnographie de chez soi » (Ouattara, 2004) pour répondre à une exigence et une rigueur scientifique.

Dans le cas du mouridisme, nous avons, très souvent, vécu des situations inconfortables à travers des observations de terrains ou des échanges non formels. Retourner sur ses terres, sur sa propre communauté et y poser un autre regard peut susciter de l'incompréhension voire de la méfiance. Le fait d'appartenir à cette communauté peut nous ouvrir de nombreuses perspectives et d'opportunités, mais aussi de nous exposer à des risques liés à la façon dont la confrérie est constituée.

Ce statut du chercheur occidental est, selon Mamadou Diawara (1985), « considéré comme un juste retour des choses qui brise le monopole de l'Occident. Ces nouveaux venus sont, à certains égards, dans une position nettement favorable. L'enfant du pays, s'il n'a pas rompu avec les siens, pratique assez bien les langues locales et reste au moins mentalement plus proche des dures conditions du terrain. Les us et coutumes qui sont ou qui ont été les siens, il les respecte moins péniblement que les étrangers et il établit plus simplement certains contacts avec les autres qui sont aussi ses parents ou ses alliés ».

Sur ce point, nous avons réussi notre entrée en contact avec le terrain car les barrières linguistiques et culturelles sont dissipées.

Cependant, le protocole d'enquête dont nous disposons pour répondre aux règles de la thèse en occident notamment la conception de la science en occident se heurte à la méfiance de la communauté. Une telle démarche nécessite de s'interroger sur les interactions, les coutumes, les tabous, les traditions et les interdits. La volonté de répondre à cette exigence scientifique et le souhait de respecter les règles établies sur place nous placent dans une posture embarrassante mais intéressante à analyser.

Dès notre première observation, nous avons écarté certaines influences que le terrain peut avoir. D'abord, nous ne portons pas de choix sur une seule ville mouride au Sénégal, cela évitera d'être manipulé par certaines dahiras ou daaras. Ensuite, nous ne cherchons pas à nous faire héberger dans le but de garder une certaine distance et par respect de notre protocole. Enfin, nous ne prenons pas d'intermédiaire pour éviter les non-dits et les incompréhensions.

Malgré tout, quelques incompréhensions subsistent. Le fait d'aller vivre isoler et prendre un hôtel pendant le temps que dure l'enquête de terrain a généré quelques tensions entre les proches et nous. Malgré nos explications sur les raisons de notre retour sur le terrain, ils disent ne pas comprendre comment se fait-il qu'un des leurs rentre au pays et se retire à l'hôtel. Cet état de fait est considéré par certains comme une prise de distance et un reniement de la famille. Lors d'une séance d'explication un peu tendu, un ami nous a traités de « *noix de coco* ». La métaphore de la « *noix de coco* » est utilisée de façon péjorative pour désigner ceux qui sont trop imprégnés de la culture occidentale voire déracinés complètement. En termes clairs, notre peau noire ressemble à l'écorce de la noix, alors que notre état d'esprit, notre réflexion et notre comportement solitaire ressemblent à la chaire blanche qui symbolise l'occident.

La virulence de tels propos à notre égard s'explique par l'incompréhension de la démarche scientifique que nous voulons rigoureuse. Cela est démontré par cette anecdote lors d'un échange sur la question de notre terrain d'étude. Quand nous expliquons à un ami que nous sommes là pour faire notre terrain. Il pense automatiquement que nous lui parlons de parcelles d'habitation et tente de me prévenir sur les risques d'inondation que nous encourons selon la zone choisie. Cela montre de décalage qu'on peut avoir quand on applique un recherche occident sur les cultures autochtone.

Cela ne signifie pas qu'il ne faut pas le faire, au contraire il faut continuer à contribuer à l'articulation des deux modèles de société pour en sortir le meilleur malgré les incompréhensions. En sciences de l'information et de la communication, pendant que l'on dresse un cadre théorique reposant sur une bibliographie rigoureusement établie, les cultures africaines, pour beaucoup, s'appuient sur la parole surtout celle du griot pour valider et légitimer un discours.

Conclusion de la première partie

Cette première partie s'est consacrée à l'appareillage méthodologique de la recherche mais également une ébauche de ce que semblent être les pratiques des mourides à travers les différents concepts mobilisés. Les concepts du mouridisme, de la tradition et des médias informatisés font l'objet d'une mise à plat pour mieux cerner l'objet d'étude et les questionnements qu'il soulève concernant les pratiques.

Les besoins d'une recherche pertinente nous ont conduit à adopter des observations de terrain, des recueils documentaires, des entretiens et des analyses de sites Web pour mieux maîtriser l'événement du Magal et ses interstices. Cette démarche a aussi permis de mettre en lumière les difficultés liées au travail de recherche inhérent aux sources traditionnelles du mouridisme. L'étude des sources traditionnelles mouride nous permet de voir le glissement d'une pratique traditionnelle vers une pratique médiatique qui suit l'évolution de la communauté. Ce qui me conduit à envisager d'analyser la tradition religieuse dans un contexte occidental.

La pratique de la tradition se présente sous plusieurs formes et s'adapte aux supports comme aux milieux. C'est une communauté socioreligieuse en mouvement, mais sa fidélité à l'Islam et à ses principes reste de mise. Le mouvement de la communauté augure les renouvellements et la mise en œuvre de nouvelles pratiques traditionnelles qui n'altèrent pas les principes religieux du groupe. Loin de se loger dans un conservatisme, les pratiques de traditions religieuses s'ouvrent au monde avec la recherche de nouveaux espaces d'influences où l'identité et le savoir religieux restent fort ancrés dans le quotidien des disciples.

Le mouvement et l'ouverture de la tradition ont donné naissance à une approche transnationale du voyage. Cette approche du voyage et de la transmigration ont conditionné la création de nouveaux espaces sociaux qui symbolisent l'aboutissement d'une migration et d'une intégration réussies dans les pays d'accueil.

Dans la deuxième partie qui suit, il est question de mettre l'accent sur la tension et l'ouverture dans la tradition en direction des supports modernes. Ce qui contribue aux changements des formes et contenus de médiation dans les structures traditionnelles. De nouveaux supports modernes avec des contenus ou messages traditionnels voient le jour pour mieux mettre les mourides en phase avec leur époque. Cette approche communicationnelle du mouridisme voudrait qu'on mette d'abord en avant les différents aspects constitutifs de la tradition.

Ensuite, qu'on termine avec les régimes communicationnels de la communauté mouride qui déploie les traditions et le message religieux sur d'autres supports en l'occurrence les dispositifs des médias informatisés.

Deuxième partie : Le régime communicationnel de la tradition mouride

Cette deuxième partie vise à traiter la dimension communicationnelle de la communauté mouride à travers les traditions qui se sont cristallisées dans ses institutions. Ces institutions, à travers lesquelles l'approche de la communication s'est articulée, gravitent autour des lieux et des pratiques qui symbolisent le plus les mourides. Il s'agit des daaras, des dahiras, les khassaïdes, la pratique du don, du djebalu etc. Le premier chapitre de cette partie traite les questions relatives aux éléments (le djébalou, les khassaïdes, le hadiya, les déclamations etc.) qui caractérisent le plus les traditions mourides. C'est ainsi que les khassaïdes en constituent incontestablement le vecteur de communication le plus important de la confrérie mouride. Ils sont considérés comme la force la plus importante de la confrérie vers laquelle convergent toutes les croyances et toutes les passions religieuses. Le mouridisme dispose de grandes institutions de médiation qui viennent renforcer et perpétuer son message religieux sous différentes formes. Par exemple, les daaras traversent l'histoire de la confrérie et lui confèrent une coloration culturelle qui la singularise par son approche et par son mode de déploiement. Les dahiras viennent à la consolidation des institutions mourides en opérant sur les modes de socialisation des groupes en suivant les itinéraires rythmiques des talibés, c'est-à-dire l'éducation, l'enseignement et la formation aux valeurs mourides que les disciples mettent en avant lors des rencontres. C'est au sein de ces instances (daaras, dahiras, Magal...) que vivent et se raffermissent certaines traditions (hadiya, djebalu, ndiguël...) qui sont de véritables vecteurs de communication pour les guides religieux mourides.

Par ailleurs, le second chapitre cherche à traiter une communication orientée vers la mystique mouride à travers ses figures tutélaires. Le régime communicationnel mouride est à l'image de ses institutions ; il recèle plusieurs formes et répond à des variantes propres à la communauté. La communication mystique est implicitement développée surtout entre soufis, ce qui n'est pas sans intérêt chez les talibés. Cette forme de communication s'apparentant au miracle ou à la prédiction entre Ahmadou Bamba et Mame Thierno fait l'objet de complicité que certains disciples ne manquent pas d'exploiter pour placer le mouridisme au pinacle des confréries au Sénégal. Bamba et Thierno constituent tous deux les points de convergence des revendications identitaires et spirituelles de l'ensemble de la confrérie mouride du Sénégal et de la diaspora.

Chapitre 4 : Quelques éléments de référence de la tradition mouride

Chez les mourides, l'écriture et les textes sacrés demeurent des éléments clés pour nourrir et pratiquer leur foi à travers différents canaux où ils s'imbriquent avec d'autres modes de célébration érigés en traditions. En effet, chez les mourides l'écriture peut être comprise comme l'ensemble de la production littéraire de ses érudits sur le Cheikh et son œuvre. Autrement dit, ce sont tous les écrits traitant la question des khassaïdes, de la vie d'Ahmadou Bamba et du mouridisme de façon générale. Donc ce sont des méta textes qui jouent le rôle de médiation et de vulgarisation. Les textes d'origine quant à eux se limitent au vocable des khassaïdes, c'est-à-dire les textes sacrés produits par Ahmadou Bamba. Quand on parle, donc, de textes d'origine, c'est pour évoquer la production littéraire d'Ahmadou Bamba dont les disciples continuent d'entretenir la singularité et la baraka.

La pratique de l'écriture chez les mourides épouse deux formes distinctes, mais la finalité reste la même. D'abord la transmission et la circulation des khassaïdes répondent à une pratique héritée de la tradition musulmane revivifiée par Ahmadou Bamba. Ensuite le style *wolafal* que les disciples développent à l'instar de Serigne Moussa Kâ est une marque singulière de l'intellectuel mouride qui, à partir de la phonétique arabe, élabore une approche littéraire purement wolof à laquelle tous les talibés se reconnaissent.

Ce chapitre, cherche à traiter les traditions mourides comme soubassement d'une construction religieuse. Cette tradition revêt plusieurs caractères qui synthétisent la culture mouride à travers ses coutumes et la religion pour donner une forme de pratique religieuse à travers laquelle apparaissent des vestiges culturels. La question de la transmission y sera traitée à travers la circulation des textes dans les dispositifs de médiation comme le Magal ou les daaras.

L'écriture dans les dispositifs de médiation se positionne comme une forme de mise en valeur de la communauté et de l'ensemble de ses institutions. En partie, elle assure la pérennité et la transmission de certaines valeurs héritées du Cheikh. En se combinant avec les textes, elle maintient le lien spirituel entre le disciple et le guide.

Les daaras et dahiras constituent des éléments importants dans les dispositifs de médiation car elles représentent le terreau de la transmission et de la circulation des savoirs mourides mais également des valeurs identitaires de la communauté.

Le dernier point de ce chapitre traite les différentes problématiques de la communauté liées à son organisation aussi bien spirituelle que matérielle. Il tient une grande part de sa matière de la reconstitution des récits de vie collectés lors de notre travail d'observation.

1) La tradition mouride comme ancrage religieux et marqueur identitaire

Le mouridisme dispose d'une économie sémiologique qui peut offrir des éléments d'analyse intéressants. Les corps de pratiques comme la composition des noms de dahiras (*Touba-masalikoul Djinan*), de villes références (*Touba-Paris, Touba-New-York*) et d'enseignes (*Touba-Cosmétique, Touba-Madina-Couture*) témoignent de l'intérêt que les disciples mourides portent à la ville de Touba. Cette forme d'identification dépasse le cadre religieux et intègre certaines pratiques culturelles. C'est le cas de la consommation de masse du *café-touba*. Symboliquement, Touba incarne toute la culture mouride.

Les interactions et pratiques religieuses qui se déploient au sein du mouridisme traduisent le fort lien qui lie le disciple et son guide. Ainsi, rien ne se fait gratuitement. La tradition est, quelque peu, liée à la transmission très fortement développée et très bien organisée, d'une part entre les chefs religieux et, d'autre part, entre ces mêmes chefs et leurs disciples.

La façon dont la tradition opère dans le milieu mouride laisse penser qu'il est très difficile de tendre vers un mouridisme absolu, mais plutôt vers un mouridisme vivant où chaque disciple fait vibrer les cordes qui le lient avec les institutions de médiation comme le Magal, la dahira, la daara et les guides spirituels.

Les mourides, pour développer leur communauté, ont su faire preuve de détermination, d'organisation, de pragmatisme, de la solidarité et d'un sens du désintéressement. Ils se sont bien remarqués et respectés, au Sénégal, grâce à leur esprit de solidarité qui s'est muée en obligation morale. Dès le début, des pratiques culturelles érigées en tradition furent mises en place dans le but de raviver la foi des talibés mais également de les occuper afin de les éloigner des tentations urbaines et des plaisirs charnels (d'où le travail comme sanctification). Les pratiques culturelles et cultuelles mourides mettent en relief l'importance que ce groupe accorde aux valeurs traditionnelles. Ces valeurs ou pratiques traditionnelles sont les gages de la pérennisation d'une communauté en pleine expansion. Bien que la communauté s'ouvre d'avantage vers des espaces lointains, ses symboles restent toujours intacts et fidèles à son

idéologie de base. Mais cela pour combien de temps ? Est-ce que ces traditions peuvent toujours résister aux mutations de la communauté ?

1-1) Le djebalu comme acte de filiation spirituelle

Le djebalu ou njebel selon O'Brien (1969), c'est l'action de se soumettre à un guide spirituel. En effet, c'est l'engagement par lequel un talibé choisit son cheikh pour accomplir son devoir religieux. Il peut se qualifier également en une filiation spirituelle qui scelle l'entrée du talibé dans la communauté par l'intermédiaire d'un guide religieux. Le djebalu, très courant au Sénégal, est avant tout un acte entièrement libre considéré comme un pacte d'allégeance. Il se révoque chez les mourides par un nouveau djebalu fait à l'endroit d'un autre guide, entraînant automatiquement l'annulation (*khatch*) du précédent engagement.

O'Brien a donné une formule qui reste toujours de mise, c'est l'une des rares traditions qui n'a pas subi l'effet du temps ou de la modernité. C'est une pratique qui n'a pas pris de « rides », elle se fait aujourd'hui comme dans les années 1880. Cela est confirmé par de nombreux pactes d'allégeance auxquels nous avons assisté lors du Magal de Darou Mousty le 18 juin 2011 chez le guide religieux Modou Kara Mbacké:

Je me soumets à toi corps et âme ; je ferai tout ce que tu m'ordonneras et je m'abstiendrai de tout ce que tu me défendras. (Formule récitée par un nouveau disciple mouride venant d'entrer dans la communauté)

Le djebalu est une forme symbolique de prestation totale. Ici, est mise en avant la volonté de soumission du disciple mouride à l'endroit de son Cheikh-guide. Cet acte est purement libre mais peu compris par ceux qui ne partagent pas cette culture et la comparent de façon explicite à de l'esclavage. Dans certaines familles traditionnelles c'est le père de famille qui a la charge d'amener son fils faire son acte d'allégeance chez le guide religieux. Cela obéit pour la plupart du temps à un système lignager dans la dynastie des Mbacké-Mbacké⁶⁰. Lors de chaque Magal de la ville de Darou Mousty, les disciples de Serigne Modou Kara ont la

⁶⁰C'est la famille du fondateur qui, parfois, obéit à une composition lignagère entre ses frères, cousins ou compagnons de la première heure

caractéristique de composer des chansons, comme un hymne, à l'honneur de leur guide. Écoutons l'hymne des disciples du Cheikh : Modou Kara *Noureyini*⁶¹ :

budoon xaré dani jeex ; ba gord ou nibbi, soula néxoon, nga def niou jaam, mba nga diapp, di niou diay (s'il y avait la guerre, nous serions morts, aucun homme ne serait rentré, si tu voulais, tu ferais de nous des esclaves, jusqu'à nous attraper et nous vendre).

L'acte est à prendre ici comme un contrat moral et spirituel qui sous-entend des devoirs religieux mais également des droits⁶², si on peut s'exprimer ainsi, entre le guide et le disciple. Nous interprétons que cet acte est le résultat du pacte d'allégeance que le fondateur de la confrérie avait initié avec les disciples et les compagnons à la naissance du mouridisme. C'est ainsi que Abdallah Fahmi a compris la volonté du guide :

...le pacte d'allégeance, c'est un rapport ou un pacte qui s'établit entre le maître et le disciple. Et Cheikh Ahmadou Bamba nous a appris l'importance, il nous a dit que tous ceux qui n'ont pas de guide valable, c'est Ibliss⁶³ qui va les mener certainement dans la voie de la perdition.

Même si la symbolique et l'acte restent toujours intacts, leur matérialisation prend une autre tournure aujourd'hui. L'aspect traditionnel qui vise une affiliation spirituelle est plus important chez les mourides car c'est ce qui matérialise l'appartenance à la confrérie. Cependant, ce qui est de plus en plus remarqué, c'est le gommage des relations jadis établies et vivifiées à travers ce djebalu entre le guide et son disciple. Dans la plupart des cas, l'acte de la filiation spirituelle suffit pour se réclamer mouride. On rencontre très souvent des talibés qui n'ont pas vu leur guide depuis plus d'un an voire deux. Même certains prétextent un manque de temps lors du grand Magal pour ne pas aller voir leur guide spirituel.

⁶¹ Les deux sources lumineuses, appellation hérité de son père Serigne Ousmane, fils de Mame Thierno lui-même frère cadet de Cheikh Ahmadou Bamba. Cette appellation fait référence au compagnon du prophète Otman qui avait épousé deux filles de Mohamed (psl), d'où le nom de détenteur des deux lumières. Après le décès de la grande sœur, Otman épousa sa petite sur proposition du prophète.

⁶² La notion de droit fait allusion au fait que le disciple majeur a la latitude de choisir un guide spirituel à sa convenance. Pour le mineur, ce sont les parents qui s'occupent du choix. Mais dans les deux cas, une fois le guide spirituel choisi, celui-ci n'a pas le droit de refuser le pacte d'allégeance. D'où la notion de droit qui s'accompagne aussi de celle du devoir.

⁶³ Signification de Satan

Une réassurance du lien entre les deux ou un raffermissement est souvent matérialisé par un acte hautement symbolique qui s'appelle le « hadiya ».

1.2) Le hadiya ou le don « désintéressé »

« Ne sois jamais avare des biens éphémères de ce bas monde car tu t'exposeras de la sorte des déshonneurs dans l'au-delà ». Cheikh Ahmadou Bamba, dans « Nahju-Qadaa il Hadj » (la voie de la satisfaction des besoins)

Le hadiya est un don qui revêt un caractère bien singulier. Contrairement aux sociétés modernes et aux sociétés primitives, il ne peut pas être assimilé à de la charité ou à une offrande. C'est une pratique que tout disciple doit exécuter et peu importe sa condition sociale. Le hadiya est une pratique instituée par le fondateur dans le dessein de « servir Dieu » et entretenir de bonnes relations avec ses coreligionnaires, que ce soit en Mauritanie avec son ami Cheikh Sidiya Baba ou au Sénégal avec El Hadji Malick Sy, mais également avec ses disciples. Cette pratique est devenue, au fil des années, une marque identitaire des mourides assimilée à un acte de dévotion. Le disciple s'en acquitte à la hauteur de son pouvoir financier et de son intention de servir son Cheikh. Le hadiya ne peut pas s'offrir à n'importe qui car il ne doit pas être utilisé à des fins personnelles.

Ahmadou Bamba en question avait énuméré, selon Ousseynou Cissé (2001), les bienfaits du hadiya de cet ordre :

- * il ouvre au postulant les portes de la félicité ;
- * il élève son rang, fructifie son avenir, procure la longévité et attire l'estime des hommes ;
- * il permet de devancer ses pairs en toute chose ;
- * il épargne de la vue insoutenable de mounkir et nakir (les anges bourreaux) dans la tombe ;
- * il facilite la traversée du pont de sirâte pour se voir ouvrir les portes du paradis sans règlement de comptes ;
- * le hadiya éloigne entre autres, des affres de la tombe et préserve de la putréfaction.

Cette promesse du hadiya d'une vie apaisée et réussie aux disciples montre que ceux-ci, pour la plupart d'entre eux, l'exécutent en espérant une rétribution surtout à l'au-delà. Une telle

entreprise mérite d'avoir des gens habilités à la recevoir et y veiller. C'est ainsi qu'Ahmadou Bamba formait ses propres Cheikhs à l'image de son demi-frère Mame Thierno.

Sans doute cette façon d'inciter les disciples à s'acquitter du hadiya comme d'un devoir moral envers leur guide est une façon de contourner les sanctions que les administrateurs coloniaux appliquaient aux mourides rebelles. Cette forme d'« économie solidaire » était bien appréciée par les chefs religieux, surtout maures, qui commençaient peu à peu à perdre leur privilège. Certains Cheikhs aussi qui ne bénéficiaient plus du même prestige auprès de l'autorité coloniale se retournaient vers les grands chefs religieux à l'instar d'Ahmadou Bamba pour récupérer les hadiyas.

Le Cheikh ou guide religieux à qui le hadiya est destiné est un titre et un privilège « discrétionnaire » (Babou, 2010) réservé au fondateur d'une tariqa (confrérie) et enraciné dans sa baraka. Ce titre peut être délégué à certains disciples ayant acquis des connaissances scientifiques avérées. Il faut préciser que le hadiya n'est pas une réinterprétation de l'aumône ou la zakat même si, dans une certaine mesure, on peut les confondre.

L'aumône ou zakat est, bien sûr, l'un des cinq piliers de l'Islam. C'est une obligation annuelle pour tout musulman qui a les moyens de la verser afin de penser, tant soit peu, aux nécessiteux. Ceci dans le souci d'un rééquilibrage de la société musulmane. En effet, la collecte répond à des critères très stricts qui sont rarement respectés dans nos sociétés actuelles. La cause principale émane d'une méconnaissance notoire des finances islamiques de la part de certains chefs religieux. Donc le hadiya et l'aumône sont différents. Le premier a le statut de don, alors que la seconde a celui d'un impôt obligatoire pour ceux qui disposent des moyens de s'en acquitter. À l'heure actuelle, le taux s'évalue à 2,5% de la fortune annuelle.

Le hadiya peut être considéré comme une forme de don pieux consenti de façon volontaire entre le talibé et son Cheikh⁶⁴. Cette relation verticale du don n'est pas réciproque, elle s'effectue en un seul sens. Le don part du talibé vers son Cheikh. La plupart du temps, il se fait en des occasions bien définies comme lors des fêtes religieuses ou la commémoration du grand Magal. Mieux, le don envers la communauté lors du Magal peut aller plus loin et peut

⁶⁴ Cet acte ne se déroule pas à travers un support intermédiaire mais plutôt dans une relation directe entre le talibé et son disciple.

prendre aussi des allures inattendues. C'est le cas de Serigne Atou Diagne⁶⁵ qui livre ces propos :

« ...tout ce que j'ai aujourd'hui ou posséderai demain, sera incontestablement pour Serigne Touba. Je ne laisserai donc rien en héritage à mes enfants, et à ce sujet, croyez-moi, je ne suis pas le seul. Parmi nous, beaucoup pensent la même chose. »
(Diagne, 1993)

Ce phénomène, revêtant un caractère religieux et un engagement total des adeptes, est différent de celui qu'explique Marcel Mauss (2007)⁶⁶ dans son essai sur le don. Ce qui démontre que la théorie de Mauss n'est pas généralisable à toutes les sociétés. Il y a une diversité dans la manière d'instituer l'acte de don. Dans la symbolique du hadiya, on fait abstraction des trois notions développées par Mauss à savoir donner, recevoir et rendre. L'ambivalence et la polysémie du don permettent de dresser des situations analogues bien que les sociétés et les contextes soient différents. En se référant au Potlatch que Mauss définit comme une immense fête qui rassemble toute une tribu, voire plusieurs, pour des échanges de cadeaux qui vont jusqu'à la destruction somptuaire des richesses (certains indigènes parlent de « tuer » la richesse), et dont le principe est la rivalité et la lutte entre les chefs (pas chez les mourides). Cette pratique ou concurrence effrénée se retrouve bien chez les disciples mourides avec la rivalité des dons lors des cérémonies religieuses. Il n'est pas rare de voir lors des grandes fêtes les hadiyas de certains dignitaires mourides exhibés au vu et au su de tous les talibés à l'honneur d'un guide. Dans la plupart des cas, l'influence et le pouvoir d'un chef religieux dépendent beaucoup du portefeuille ou du pouvoir financier de ses talibés qui se montrent généreux lors des cérémonies religieuses ou bien des échéances électorales.

Dans l'univers du hadiya, le donataire est, contrairement au don de Mauss, placé dans une position de dominateur symbolique (accepté par le talibé). Le donateur bien qu'il offre son « hadiya-don » se trouve dans une position d'assujetti. Cela se manifeste par les interactions qui se jouent entre les deux locuteurs. Le talibé qui offre son « hadiya-don » ne regarde jamais droit dans les yeux son guide, il s'assoit toujours par terre si celui-ci est sur un fauteuil. Quand il parle avec lui, par pudeur, il ne doit pas lever sa voix. Le comportement de l'aspirant (le disciple) à l'égard de son maître (en termes de savoir) est très fréquent dans les écrits de

⁶⁵ Extrait du portrait « Un adepte des premiers jours », Atou Diagne, membre fondateur de la Dahira des étudiants mourides, journal « le soleil » du 5 août 1993 lors du Magal de Touba.

⁶⁶ Essai sur le don, nouvelle édition.

Cheikh Ahmadou Bamba. Ici, le comportement du talibé à l'égard de son guide est conforme aux recommandations de Cheikh Ahmadou Bamba (1982) dans son traité de politesse légale⁶⁷ « *Nahju-Qadaa il Hadj* »:

« prends l'exemple de la conduite des Autorités Religieuses- que l'agrément de DIEU le TRES-HAUT soit sur elles, toutes ensemble- ainsi tu seras guidé dans la Bonne voie (vers 57), si toutefois tu t'assoies avec lui, fais-le avec tranquillité, respect et retenue, ne t'assois jamais devant lui, ne te jouxte pas, n'allonge pas ta jambe vers lui, baisse ton regard sur lui, puis ne tourne pas beaucoup la tête si ce n'est pas nécessaire (vers 62) ».

La symbolique et la sacralité de ce « hadiya-don » associée à ces actes obligent le guide à accepter ce que lui offre son talibé. Ici le talibé mouride a les mêmes représentations que les brahmanes d'Inde que Mauss étudie. Pour eux, dans ce monde et dans l'au-delà, tout ce qui est donné est acquis à nouveau. C'est la rétribution sous une autre forme, qui peut se manifester à travers la baraka que le talibé tire de son guide en accomplissant l'acte. Cet acte est une œuvre pieuse, mais contribue également à un rééquilibrage social qui est aussi le credo du guide. C'est ainsi qu'Abdallah Fahmi évoque ces propos de Cheikh Ahmadou Bamba :

Selon Cheikh Ahmadou Bamba l'individu qui vit dans la société doit pouvoir se prendre en charge mais doit pouvoir aussi prendre en charge ses compatriotes. Il met en place ce qu'on appelle le hadiya ou dépense pour la cause de Dieu et qui est un principe très important dans le mouridisme puisque Allah nous dit que l'importance de cet acte est de pouvoir permettre aux musulmans de pouvoir rendre compte le jour du jugement⁶⁸.

Cette représentation et cette force de croyance, le mouride les puise dans la lecture et la déclamation des Khassaïdes considérées comme tradition ou parole du guide. Cette pratique est souvent considérée par certains mourides comme du Hadiya abstrait destiné cette fois si (sous forme de prières) au fondateur de la communauté. À un enquêté de confier :

⁶⁷ Chez Ahmadou Bamba la politesse légale résume le comportement du disciple et du jeune de façon générale à l'égard de son guide spirituel, de ses parents ou de son enseignant. Le disciple doit observer un comportement doux et pudique envers ceux-ci. Par exemple il recommande ceci à ses disciples : même si un enseignant vous enseigne une science que vous maîtriser plus que lui, ne montrez pas que vous en savez plus que lui. Montrez-vous respectueux, et adoptez toujours un comportement de disciple assoiffé de savoirs.

⁶⁸ L'entretien réalisé avec Abdallah Fahmi le 13 juin 2011 à Paris.

*Sunu nek chi kaw souf chi khidmatoul khadim laniou koy def
(notre raison d'être sur terre, c'est d'être au service de notre
communauté et de notre cheikh).*

Le *khidmatoul khadim* dont le talibé parle montre qu'il se met au service du fondateur de la confrérie à travers les bonnes actions accomplies à l'endroit de sa descendance. Cette descendance constitue le socle de la communauté sur lequel se reposent toutes les traditions entretenues par les disciples.

Dans la culture et la pratique mouride, un guide religieux ne doit pas réclamer un service à sa faveur par respect du talibé. Le guide a le devoir moral d'œuvrer à l'élévation du disciple. C'est également valable pour le Hadiya qui doit service pour une œuvre sociale comme le faisait le Cheikh. Cet acte doit émaner du talibé qui en est conscient et qu'il accomplit en toute liberté.

Il faut noter que les enfants sont associés à tous les niveaux de ce processus d'échange entre le disciple adulte et son guide spirituel, sans doute pour mieux assurer la transmission et bien intégrer les pratiques.

2) La question de la transmission et de la circulation des Khassaïdes

Les textes d'origine que l'on nomme khassaïdes font l'objet de nombreuses productions littéraires. En effet, leurs prises en charge commençaient dans les daaras où l'on en assurait la transmission sous forme écrite ou orale. C'est ainsi que s'en est suivie la circulation qui s'effectue dans un cadre plus large et gagne de nouveaux dispositifs. L'oralité prend une place importante dans la pratique mouride, elle met en symbiose et en interdépendance ceux qui exécutent la parole avec ceux qui l'écoutent. L'oralisation des khassaïdes prend, dans les événements (les séances de dahiras et de Magal), des allures de médiation.

2-1) L'oralité

La lecture des khassaïdes de Serigne Touba est à l'image de l'oiseau qui vole dans les airs : les lecteurs en constituent les ailes et ceux qui écoutent en sont les plumes. www.al-himma.com

Dans le milieu mouride l'on peut encore assister à de longues récitations de Khassaïdes ou de litanies qui ne sont pas figées sur les pages d'un manuscrit, mais prennent place dans des contextes centraux de la vie culturelle. L'oralité occupe une place importante dans la vie des disciples, même si la production littéraire du Cheikh repose sur l'écriture. Chez les mourides, on assiste à ce que Jack Goody (1994), appelle une « composition » et une « transmission » concernant la forme oralisée des khassaïdes (qui sont fixées). Autrement dit, lors des séances de dahiras ou de Magal, certains disciples mourides composent des mélodies à partir des khassaïdes qu'ils restituent sous une forme oralisée. Il arrive de voir tel ou tel disciple spécialisé dans une forme de composition et de restitution. C'est le cas de la dahira *Hizbut-Tarqyyah* avec le dispositif du *Kurel* et de Ndongo Thiam avec le *Rajaz*⁶⁹. La prestation des textes répond, donc, à des formes oralisées qui se déclinent sous plusieurs facettes.

La motivation tient au génie propre des talibés. Ceux-ci baignent dans une civilisation de l'oralité qui privilégie donc la parole, surtout la parole répétée pour être retenue, psalmodiée et incantée. Le rythme est la base de la vie de plusieurs textes panégyriques du Cheikh. La valeur traditionnelle de la parole est rythmée à travers les textes oralisés qui répondent à des logiques de transmission. La mémoire active de la société mouride retient mieux ce qui est rythme pour donner une forme normée à son œuvre. C'est ce qui poussait le Cheikh à utiliser

⁶⁹ Voir la partie : écriture comme élément de mise en valeur.

la poésie en langue Arabe, malgré le fait qu'il s'adressait à ses disciples en langue vernaculaire.

Dans cette perspective, la pratique culturelle mouride ressemble à celle des Lodagaa de Goody dont le Bagre a été composé et transmis oralement. Il en est de même pour la littérature védique apprise de façon orale. Chez les mourides, la parole est conçue comme une source et un support du savoir. Il n'est pas rare de voir de jeunes enfants dans les milieux religieux qui maîtrisent certains textes par le biais de l'écoute.

L'héritage mouride n'est pas seulement constitué que des « formes standardisées », une importante partie de la mémoire vive est détenue par les contemporains ou des descendants du Cheikh sous forme de sagesse. Cette sagesse mouride est appelée *wakhi Serigne Touba*, les dits du maître de Touba. Pour combien de temps ce patrimoine vivant est-il encore là ? Notons, tout de même, que Goody accorde une importance capitale aux paroles des anciens :

« Dans une société orale, ce n'est qu'à son propre détriment qu'on peut négliger les paroles des anciens, pas simplement à cause d'une idée de respect, mais aussi parce que ces paroles constituent la source principale d'information. » (Goody, 1994)

Ce savoir peut être appelé savoir de base ou savoir primaire. Il est la base de la transmission chez les mourides qui se fonde, d'abord, sur les récits de vie de Cheikh Ahmadou Bamba, ensuite, les témoignages de ses compagnons, et enfin, l'histoire racontée par les généalogistes appelés aujourd'hui les griots, les anecdotes, les contes ou le *Bamba moss kham*⁷⁰. Cette forme de transmission intervient souvent chez le jeune mouride ou le néo-entrant comme un processus initiatique avant d'accéder aux textes sacrés.

Il faut rappeler que chez le fondateur de la communauté, on a plusieurs méthodes d'éducation et d'enseignement. À ceux qui ne savent ni lire ni écrire, l'éducation et l'enseignement se font à travers le travail, des actes posés et la parole. On peut le comprendre par la *tarbiyya* (l'éducation de l'âme). Ceux qui savent lire et écrire assurent la médiation du savoir, élargissent le cercle des disciples en se fixant dans de nouveaux villages pour diffuser la doctrine et l'enseignement mouride. Ici, la relation entre oralité et écriture est plus complexe

⁷⁰ Forme théâtrale mouride racontant la vie de Cheikh Ahmadou Bamba sous forme de légende dans les villages mourides, elle est très prisée par les enfants. Sa disparition est due sans doute à l'émergence de nouvelles formes de communication et de transmission.

et distingue cette culture des Lodagaa. C'est le cas de Mame Thierno qui a fondé la ville de Darou Mousty en 1912 pendant que son frère aîné est assigné en résidence surveillée.

On peut considérer que la forme oralisée des khassaïdes se présente comme un vecteur de transmission qui consolide la liaison existante entre l'écrit et l'oral. Largement inspirés du coran, les khassaïdes, par leur composition, prennent le contre-pied⁷¹ de celui-ci. Avant d'être écrite, le coran était d'abord paroles révélées à Mohamed (psl) par Dieu. Selon Olga Davidson (2001), dans l'Islam ancien, le processus de « publication » se déroulait oralement dans les mosquées. On publiait une œuvre en la récitant ou en la mettant par écrit sous la dictée.

La particularité de l'oralité mouride est que la question de la « légitimation auctoriale » ne se pose pas. L'œuvre du Cheikh devient propriété de tout mouride ou de toute personne souhaitant améliorer son savoir. La question de la transmission amène le disciple à s'attribuer les valeurs et les traditions mourides. C'est la raison pour laquelle les copies et les transcriptions de Khassaïdes se font librement. Cependant cet état de fait n'est pas sans danger car on assiste souvent à des dérives sur certains propos, actes ou miracles attribués à Cheikh Ahmadou Bamba. C'est là où la figure du fondateur est en jeu. Ce phénomène qui ne sert pas à la crédibilité des mourides est dû en partie à la recherche effrénée de la baraka par certains disciples cherchant infiniment à rentrer dans les grâces de la famille des Mbacké-Mbacké.

Tous les travaux consacrés à la question de l'oralité seront considérés par les disciples comme une émanation de la baraka des œuvres de Cheikh Ahmadou Bamba. Son œuvre est déployée sous plusieurs formes pour permettre à tout disciple mouride d'y avoir accès sans grande difficulté. À l'illettré, une médiation bien calibrée lui permet d'accéder au son et à l'image afin de s'imprégner des œuvres souhaitées. À l'instruit, des textes sont mis à sa disposition. Ce qui lui permet de s'adonner à des compilations, des recompositions sous forme oralisée. Et par conséquent, l'oralité et l'écriture (les khassaïdes) deviennent complémentaires.

⁷¹ C'est-à-dire les khassaïdes, à l'inverse du coran, sont composés par écriture avant d'être oralisés dans les séances de dahiras ou lors des journées culturelles et Magals.



Document n° 05 : un exemple de recomposition de l'écrit sous une forme oralisée. Photographie de l'auteur, prise le 23 janvier 2011 lors du Magal des dahiras du sud de la France à Grenoble.

Dans l'étude de la voie mouride on ne peut pas parler de l'oralité sans s'intéresser à l'interaction et la proxémie que les disciples entretiennent lors des déclamations. Étudiant l'œuvre d'Edward T Hall (1971), nous avons pu déceler quelques éléments analogiques bien que les sociétés étudiées ne soient pas les mêmes. La façon dont les mourides interagissent dans les cérémonies attire particulièrement notre attention dans la mesure où « le langage de l'espace » conditionne un comportement complice chez ceux qui sont chargés du récital. La récitation ou la déclamation des khassaïdes se passe autour d'un cercle au milieu duquel sont exposées les œuvres qui seront récitées. Tout le reste est régi par des codes qui tournent autour du regard et de la gestuelle.

Dans les cérémonies de récitation seuls les regards et les gestes suffisent pour gérer tout le déroulement de la séance. Ce qui est frappant dans ces séances est que le disciple transpose la pudeur qu'il a à l'égard de son Guide spirituel vers ses condisciples. Même si « la promiscuité physique » et le ton de la voix dictent les comportements des disciples, le caractère pudique de ceux-ci est toujours mis en relief. C'est ainsi que nous rejoignons Hall quand il traite la question de la distance intime : « les yeux doivent fixer l'infini et ne peuvent pas poser plus d'un instant sur quiconque » (1984). Pour nous cette phrase renforce l'idée de la promiscuité que le disciple tente de suppléer par un objet culturel autour duquel convergent tous les autres

regards. Dans ce cas, la parole oralisée reste dominante dans les circonstances qu'on pourrait appeler « kourel ».

Goody souligne l'importance de l'oralité dans ces sociétés en avançant qu'elle demeure une forme dominante d'interaction humaine, bien qu'elle soit modifiée de diverses façons par l'adjonction de nouveaux moyens de communication. Nous sentons la présence des textes arabes même s'ils sont oralisés lors de ces cérémonies. C'est ce que l'on peut comprendre à travers Goody comme « une situation de littératie restreinte ».

Nous terminons avec un avis que nous partageons parfaitement avec cet auteur qui consiste à dire que les textes ne remplacent pas complètement la parole, les moyens de communication se cumulent plutôt qu'ils ne se remplacent. Et de poursuivre que l'interface entre l'oral et l'écrit reste une question complexe à traiter.

Dans une perspective d'approfondissement de cette question, nous nous intéressons à la théorie de l'oralité d'Albert Lord⁷², une autre recherche touchant la composition orale des mourides.

2-2) L'oralisation du texte comme forme de communication et de médiation

L'oralité a toujours été présente dans la communauté mouride pour épouser les contours de l'évolution de sa communication et de sa médiation. Ainsi les personnes issues de familles de griots assuraient la communication par le bouche-à-oreille entre les notables religieux et les disciples des villages. L'adoption de cette forme de communication est une réplique à la tradition orale de la culture africaine précoloniale (l'époque des rois païens).

En effet, le griot jouait un rôle important dans la société Wolof du Sénégal grâce à ses talents de communicant et de sa connaissance des généalogies maraboutiques, malgré la hiérarchisation de la société dont souffraient certaines castes. Le talent du griot s'adapte et s'applique aisément dans les cercles mourides grâce à une politique sociale d'égalité et d'équité que prônait le Cheikh. Ainsi, les castes inférieures que la société Ceddo dominait pendant la période préislamique sont valorisées dans la communauté.

C'est aussi un signe d'impartialité qui séduisait un très fort taux d'analphabètes chez les disciples qui, à l'époque, ne s'occupaient que des travaux champêtres et des chants nocturnes.

⁷² Cité par Goody.

C'est dans ces zones hostiles à la vie que commence la médiation mouride pour que la doctrine soit plus compréhensible de tous les sénégalais. Toute personne avait sa place dans ce que proposait le Cheikh, peu importe son degré d'instruction ou sa lignée familiale. L'apprentissage par l'écriture ou par le travail manuel a longtemps été le moyen par lequel les disciples sont initiés aux valeurs de la communauté. L'évolution a amené les mourides à opérer de nouveaux modes de communication et de médiation.

Malgré la progression effrénée de l'écriture dans les daaras et la pratique orale qui demeure toujours intacte, les technologies de l'information et de la communication finissent par imposer aux mourides de nouveaux modes opératoires pour affirmer davantage leur identité religieuse.

Ainsi, l'arrivée de l'Internet a contribué au changement de l'univers de la communication (Diop, 2003) de la confrérie mouride. Il a bousculé les pratiques et instauré de nouvelles habitudes d'appropriation des technologies, mais également offert une nouvelle forme de médiation pour l'apprentissage des textes sacrés. L'Internet, comme média moderne, intègre la photographie, la radio, la télévision, le téléphone. Il est utilisé par les mourides comme un outil véhiculaire d'une identité chargée de symboles liés à l'oralité. Les mourides profitent du caractère universel (utilisé par tout le monde) de ce médium pour marquer à jamais son identité socioreligieuse à travers le monde.

Les contenus proposés dans ces moyens de communication censés être des médias de l'écrit, vont modifier les rapports existants entre générations. Internet contribue à faire changer les textes en leur conférant un caractère oral et un nouveau statut. C'est une forme d'expression ou de restitution des textes pour parodier De Kerckhove (1995).

Les webdaaras prennent une nouvelle forme de médiation surtout avec les jeunes. Cette médiation est beaucoup plus lisible que celle qui est connue dans les zones rurales du fait qu'elle offre un large choix de contenus aux disciples. L'accès et leur interprétation aux contenus informatisés ou numériques répondent à d'autres logiques. La médiation relève d'une démarche volontariste de la part du talibé pour s'auto-instruire, pour s'affranchir des médiateurs de savoirs qui tenaient les cercles des daaras. Le changement de posture des formes de médiations, surtout les apports linguistiques, participe à la désertion des centres d'enseignement classique au profit des nouveaux dispositifs de communication.

De la lecture des textes sacrés dans les daaras, l'on bascule vers la lecture électronique à travers les dispositifs de médiation numérique. Ce qui induit trois changements au sein du

dispositif mouride : la visibilité qui s'accompagne de la disponibilité des textes à tout moment, la lisibilité qui requiert des conditions techniques de lecture adaptées à chaque disciple et, enfin, la compréhension c'est-à-dire l'accès aux nouveaux types de documents multimodaux avec plusieurs sources au bénéfice du lecteur.

En somme, la dualité qui existe entre l'oralité et l'écriture laisse voir la difficulté de faire une séparation nette de ces deux concepts. Cette difficulté est d'autant plus visible chez les mourides où l'on assiste à ce que Goody appelle « une recomposition et une exécution » concernant les Khassaïdes. En effet, la maîtrise de l'écriture influence profondément la production orale. C'est pourquoi Goody affirme :

« Je soutiens qu'il est presque impossible qu'aucune forme orale puisse ne pas avoir été affectée par la présence de la communication écrite, surtout du fait que celle-ci est souvent associée à un statut élevé d'une sorte ou d'une autre » (Goody, 1994).

3) L'écriture comme élément de mise en valeur

Ce qu'on peut conventionnellement appeler ici l'écriture dans le giron mouride réside dans les productions qui traitent des khassaïdes⁷³ de Cheikh Ahmadou Bamba et de la littérature wolof d'expression arabe des adeptes de la première heure comme Serigne Moussa Kâ. L'écriture peut être comprise ici en deux sens. Dans un sens large, c'est une médiation présente sur Internet et les médias. Dans un sens restreint, elle représente les textes précis de littérature sacrée. Ces deux formes d'écriture sont mobilisées car elle représentent un moyen médiatique pour la transmission et la médiation.

Que signifie d'abord le mot « khassaïde » ?

Le vocable khassaïde n'est pas une création mouride, encore moins de Cheikh Ahmadou Bamba. Il est d'origine arabe et prend sa source dans un style littéraire nommé « Aroud » qui s'apparente à la prose et à la versification. Cependant, il est indiscutable que ce sont les mourides qui l'ont rendu célèbre et l'ont donné sa dimension religieuse et traditionnelle. Le mot en Arabe signifie poème, donc obéit à ce style d'écriture auquel excellait le fondateur du mouridisme. Selon la phonologie et les transcriptions latines, le mot s'est *wolofisé*, il subit une certaine transformation phonétique à laquelle nous ne pouvons pas y échapper. Le poids de la langue autochtone y est pour quelque chose. Il s'écrit de plusieurs manières selon les règles de la grammaire arabe, mais la plus courante est celle-ci: *Qaçida*.

Le «Qaçida » est une unité de la prose, il obéit, comme dans toute logique grammaticale, à certaines règles. Dans un sens, il peut se limiter en état de *Bayite*⁷⁴. C'est ainsi que le pluriel de « Qaçida » se prononce « Qaçayid ». De cette appellation arabisée, découle l'autre terme wolofisé appelé désormais de façon consensuelle « khassaïdes » pour, à la fois, désigner le masculin et le pluriel tout en tenant compte des « abiaates ». Ainsi, selon le site Internet de la bibliothèque Cheikh Ahmadou Bamba, on peut parler de :

« moufrad » lorsqu'il s'agit d'un poème, de « mou sannaa » lorsqu'il s'agit de deux, et de « jam'u » pour plusieurs poèmes. Un « jam'u » devrait correspondre dans la littérature française au Recueil de poèmes. Source :www.daaraykamil.com

⁷³ Nous convenons de désigner par le terme khassaïdes l'ensemble des écrits de Cheikh Ahmadou Bamba.

⁷⁴ Le pluriel de « bayite » est « abiaate ». Si un Qaçida fait moins de sept vers, il est considéré comme un bayite.

On peut penser que les mourides procèdent à une réappropriation du concept arabe pour en faire un socle véhiculaire d'une identité et d'une tradition basée sur les pratiques et réalités locales. C'est ce qui donne naissance à un genre littéraire mouride nommé le « Wolofal ».

Le « wolofal » est un genre littéraire mis en place, selon nous, par les premiers adeptes du fondateur. C'est une littérature wolof d'expression arabe phonétisée⁷⁵. Il traitait, à ses débuts de la mélancolie, de la tristesse ou du « blues » qu'éprouvaient les mourides à l'idée de voir leur guide contraint à l'exil surtout au Gabon et en Mauritanie. Ensuite la crise de 1929 précédée de peu (1927) du rappel à Dieu de leur guide rend les poètes mourides plus prolixes. Serigne Moussa Kâ qui en est le porte-drapeau compose « Kharnoubi », le siècle. Non seulement pour y pleurer la disparition de son cheikh, mais aussi de lui demander de répandre sa grâce sur toute la communauté qui souffre des affres de la crise. À travers ce poème, il lie mystiquement deux évènements. La crise de 1929 est, selon lui, la conséquence directe de la disparition de son maître en 1927. Il le matérialise en ces termes en l'implorant de venir en aide aux gens qui souffrent des difficultés liées à la crise de ce siècle et à la rareté des pluies saisonnières:

« Sa dem gi tax na Ñëpp jooy,
Nawet yi sax dootu ñu tooy,
Leeg-leeg sax mu wor ba tool yi gooy,
Seriñ bi geesoul xarnu bii! »

De ta disparition, le monde pleure,
Les hivernages ne tiennent plus leurs promesses,
Moissons et récoltes ne sont plus au rendez-vous,
Pour ce siècle, reviens-nous en aide !

Cette élégie met à nu sa parfaite connaissance de la société mouride, sa bonne maîtrise de la langue arabe versifiée dans une langue wolof impeccable et riche en figures de styles. Ce qui lui vaut une réappropriation de son œuvre littéraire par toute la communauté mouride. C'est ce que Cheikh Anta Diop (1954) semble confirmer dans son ouvrage « Nations nègres et culture » :

« Pour apprécier une telle poésie à sa juste valeur il eût été indispensable de connaître la société mouride jusque dans ses moindres aspects, les croyances et les usages qui y règnent ; à

⁷⁵ Voir tableau qui suit.

défaut, on risque d’y trouver dans l’avenir des termes que notre ignorance qualifierait de non-sens ».

À travers l’écriture ou la poésie de Moussa Kâ, on décèle deux niveaux de lecture. D’abord une maîtrise parfaite de la psychologie de la société wolof (mouride de surcroît) et les interstices de la langue avec des variances selon les zones ethniques. Il s’y ajoute une aisance dans la littérature arabe qu’il met toujours en analogie avec la langue wolof. Ensuite, on note une présence rythmique de l’expression religieuse dans sa poésie. Cela peut être dû à la trajectoire de la communauté mouride du simple fait qu’elle avait un mode de vie tumultueux. Dans ses écrits, on dénote les pulsations d’une société longtemps éprouvée qui traduisent la densité de son propos. Il y a également la puissance du génie wolof à travers une littérature d’expression arabe parfaitement maîtrisée. Cette littérature wolof rend tellement fiers les mourides à tel point qu’ils n’ont rien à envier aux autres poètes arabes ou occidentaux. C’est ce qui explique sans doute la baraka des poèmes mourides dans la société sénégalaise. Certains traits esthétiques et philosophiques qui caractérisent ces textes comme de la littérature participent à leur dimension sacrée.

Lettres en arabe	Transcription latine	Fin de mot	Milieu de mot	Début de mot	Phonétique wolof
ا	alif	ـا	ـا	ا	Alifoun (alif tacho)
ب	ba	ـب	ـب	ب	Bâoun (baa dogoudog)
ت	ta	ـت	ـت	ت	Tâoun
ث	sa ?	ـث	ـث	ث	Sâoun
ج	jim	ـج	ـج	ج	Djîmoun
ح	ha	ـح	ـح	ح	Hâoun
خ	khâ	ـخ	ـخ	خ	Khâoun
د	dal	ـد	ـد	د	Dâloun
ذ	dâl	ـذ	ـذ	ذ	Zâloun
ر	ra	ـر	ـر	ر	Râoun
ز	za	ـز	ـز	ز	Zâoun
س	sin	ـس	ـس	س	Sinoun

ش	sïn	-ش	شـ	شـ	Sïnoun
ص	sad	-ص	صـ	صـ	Sâdoun
ض	dad	-ض	ضـ	ضـ	Dâdoun
ط	ta	ط	طـ	طـ	Tââoun
ظ	za	ظ	ظـ	ظـ	Zâoun
ع	ayn	-ع	عـ	عـ	Kha lonk
غ	khayn	-غ	غـ	غـ	Khay ndiguel
ف	fa	-ف	فـ	فـ	Fâoun
ق	qaf	-ق	قـ	قـ	xâfoun
ك	kaf	-ك	كـ	كـ	Kâfoun
ل	lam	-ل	لـ	لـ	Lâmoun
م	mim	-م	مـ	مـ	Mîmoun
ن	nun	-ن	نـ	نـ	Nunara (nun tobéré)
ه	ha	-هـ	هـ	هـ	Hâoun
و	waw	-و	وـ	وـ	Wâvoun
ي	ya	-ي	يـ	يـ	Yâoun
ء	hamsa	ئ	إ	أ	Al sakher

Document n° 06 : tableau de l'alphabet arabe phonétisé en wolof dont s'inspire Serigne Moussa Kâ

Le rôle de ce tableau est d'illustrer une des facettes de la production littéraire mouride sur un genre que l'on appelle le *wolofal*. C'est un genre littéraire versifié en langue Wolof à partir des caractères arabes. Il met en valeur le génie et la créativité des auteurs mourides de l'époque de Cheikh Ahmadou Bamba. La lettre qui est utilisée prend des formes différentes selon sa position dans un mot. La ponctuation et la prononciation ne sont pas les mêmes quand on se réfère à la phonétique utilisée par les auteurs wolofs. Ceux qui sont plus connus de ce genre littéraire sont Serigne Mbaye Diakhaté et Serigne Moussa Kâ. Ce dernier a orienté sa production sous forme de poèmes qui chantent la vie et l'œuvre d'Ahmadou Bamba. La façon dont les lettres de ce tableau sont éclatées pour permettre d'autres productions sous d'autres langues témoigne du degré d'érudition de Moussa Kâ et de sa maîtrise de la langue arabe.

C'est également une autre façon pour Moussa Kâ de permettre à certains disciples mourides qui ne maîtrisent pas la langue arabe de pouvoir bénéficier et magnifier la littérature mouride.

La déclinaison de ce tableau sous une forme phonétique a permis à de nombreux mourides d'accéder et de comprendre le contenu des khassaïdes produits dans un arabe pas très souvent à la portée de tous. Cette forme de production a permis aux mourides de comprendre l'essentiel du message de Bamba et de ses enseignements articulés autour des khassaïdes. En définitive, ce tableau est une synthèse (acceptée et intégrée par tous les mourides) de la langue arabe et de la langue wolof pour rendre intelligible les textes sacrés.

3-1 Les Khassaïdes, « objets culturels » sacrés pour une utilisation profane

Les khassaïdes sont des textes en arabe sous forme de poèmes écrits par le fondateur de cette communauté. Ces khassaïdes sont enseignés dans les daaras dès l'entrée dans la communauté par les maîtres coraniques (le coran reste l'obligation religieuse). Puis ils sont repris dans les dahiras pour nourrir la vie spirituelle de ce groupe social. Le khassaïde est pour le mouride ce que la bible est pour le prêtre. C'est également une déclamation panégyrique des khassaïdes qui obéit à un art ou une pratique pour restituer les poèmes déjà maîtrisés dans le daara. Elle répond à plusieurs méthodes selon les compétences linguistiques et prédispositions lyriques des disciples.

Parmi les méthodes on peut distinguer le « rajaz », le « drouss » et le « kourel ».

3-1-1) Le « rajaz »

Le « Rajaz » est une forme individuelle de prestation du khassaïde qui obéit pour la plupart à une visée lucrative. Les prestataires appelés simplement « Rajaz kat » en wolof utilisent différentes mélodies afin de pouvoir louer tous les genres poétiques sur lesquels cheikh Ahmadou Bamba a eu à écrire. La plupart du temps, ces mélodies leur sont propres, elles relèvent de leur propre inspiration car ils sont nombreux à en faire un métier. Beaucoup de ces prestataires en vivent. Ils ont besoin d'une assistance qui les galvanise avec des claquements de doigts ou des billets de banque en guise d'encouragement. Lors des cérémonies religieuses, on fait appel à eux moyennant de gros cachets. Des contrats sont signés même jusqu'en occident lors des Magals. On peut en citer Abdoulaye Seck, Ndong Thiam, Khadim Guèye etc.

3-1-2) Le « drouss »

Le « drouss » est une autre forme beaucoup moins bruyante et dégage moins de spectacles. C'est également une forme individualisée mais dépourvu de tout enjeu financier. Celui qui le pratique nourrit souvent un besoin spirituel d'être en contact avec cheikh Ahmadou Bamba afin d'accéder à la grâce d'Allah par l'intermédiaire de son prophète Mohamed (psl). Cheikh Ahmadou Bamba disait à ses disciples que celui qui voulait accéder à Dieu pouvait se contenter de ses écrits qui n'étaient rien d'autre que les louanges du prophète pour lequel il était le serviteur. Donc le « drouss » répond à une logique beaucoup moins folklorique et peut s'effectuer sans un auditoire. Le disciple qui effectue son « drouss » le fait avec un murmure presque inaudible et parfois presque impossible de démêler le son du texte lu. *Dans cette situation, c'est le cœur qui ressent les choses et te connecte directement d'avec le guide (que Dieu le rétribue de sa grâce), me confie un enquêté.*

3-1-3) Le « Kourel »

À la différence des autres styles, le « Kourel » est un autre genre de déclamation opéré toujours en groupe. Chaque khassaïde ou poème peut être restitué selon différentes mélodies mais sous une logique de groupe de musique car la répétition y est un facteur incontournable. En général, les répétitions s'effectuent dans les séances de dahira et peuvent prendre un temps relativement long selon le khassida qu'on souhaite chanter pour un événement. C'est une forme qu'utilisent souvent les dahiras ou associations de quartier pour animer l'essentielle de la vie du groupe. Dans ces moments de vie du groupe, les khassaïdes représentent un facteur incontournable dans la construction identitaire du disciple. Le khassaïde est ici un vecteur social qui est aussi une forme de construction et de consolidation de la communauté. Contrairement au « Rajaz », l'enjeu financier y est totalement absent.

Chez les mourides, la pratique des khassaïdes révèle une grande portée spirituelle et symbolique qu'il faut analyser sous l'angle de la dévotion. L'utilisation profane des Khassaïdes obéit à des règles mercantiles qui mettent en avant le génie artistique des prestataires. Cette imbrication des deux styles dont jouent beaucoup de prestataires n'est pas exempte de préjudice à la sacralité de l'écriture. La valeur de l'écriture et le respect de l'esprit des textes ne semblent pas préoccuper beaucoup de monde malgré l'existence de comités de veille pour le respect du patrimoine mouride. Certaines daaras et dahiras comme la « *Safinatoul Amine* » de Touba essayent tant bien que mal de s'ériger en bouclier pour la

sauvegarde et la préservation de l'authenticité du patrimoine culturel de la communauté mouride du Sénégal et de la diaspora.

L'étude de la dimension anthropologique des textes se situant entre l'écriture et l'oralité a, à la fois, montré un certain nombre de variations et de fidélités concernant l'opérativité des pratiques traditionnelles. Compte tenu des dispositifs de médiation, certains textes subissent des variations. C'est le cas de ceux qui sont composés par Serigne Moussa Kâ et de Serigne Lamine Diop Dagana. Ils changent de statuts selon les dispositifs ou les époques. Cependant, d'autres jouissent d'une fidélité et d'une constance et constituent un « enseignement éthique » (Jacob, 2001) pour les fidèles mourides à travers les daaras et les dahiras. Ce sont les textes composés par le fondateur (les khassaïdes). Pour des questions de médiations, certains connaissent une forme d'oralisation tout en étant fidèles au projet fondateur. Ici le rapport entre les textes et leurs formes d'oralisation obéit à une « transivité des savoirs » (Jacob, *Des Alexandries II. Les métamorphoses du lecteur*). Le savoir change de format selon les réceptacles, mais l'esprit reste le même contrairement aux textes composés par les disciples. L'imbrication entre l'écriture et l'oralité chez les mourides amène certains talibés à investir de nouveaux espaces qui répondent à une autre logique moins sacrée. Certaines pratiques commencent à basculer vers d'autres logiques alimentées par la symbolique. C'est la logique économique.

La logique symbolique et la logique marchande qui cohabitent ici laissent comprendre que le mouridisme tend vers ce que l'on peut appeler une appropriation culturelle. Cette dynamique d'appropriation génère certes quelques tensions, mais place la communauté dans une situation intermédiaire qui se veut à la fois spirituelle, symbolique, culturelle et économique. Cette contiguïté se retrouve dans les dahiras où la spiritualité et l'économique cohabitent pour donner plus d'ancrage à l'engagement des disciples. Les deux logiques se transforment sous l'influence d'une économie de marché.

4) La médiation : les dahiras et les daaras comme instances normatives du corps social mouride

La genèse des daaras est comprise comme l'instauration d'une politique éducative voulue et appuyée par Cheikh Ahmadou Bamba. La daara est une structure d'encadrement mise en place par le guide religieux dans le but de donner une bonne éducation religieuse mais aussi d'éprouver le jeune talibé pour le préparer dans sa future vie d'homme. On peut la voir aussi comme un répondant à l'école occidentale française que les colons avaient installée au Sénégal. À cette époque, les populations dont les chefs religieux voulaient se protéger souhaitaient un autre modèle éducatif prenant en compte les réalités locales. Cette pratique dans les daaras recouvre désormais une double signification. Ce qui distingue le mouridisme des autres confréries religieuses du Sénégal.

La première se limite uniquement à l'éducation coranique pour préparer le disciple dans sa vie future contre d'éventuelles influences extérieures, mais également de lui doter une spiritualité qui l'accompagne dans toute sa vie. C'est un type d'enseignement que nous trouvons dans tous les autres foyers religieux du pays. C'est ce que l'on peut considérer comme l'éducation de base de tout musulman pour pouvoir discerner ses « *Faratas* » (actes obligatoires pour le musulman adulte) et ses « *Sunnas* » (actes surérogatoires, donc conseillés). Bien qu'intéressant, ce système nous préoccupe dans une moindre mesure. Cette situation trouve des similitudes, selon Delumeau (1992), dans le rôle des femmes sur les règles de la transmission de la foi même si les époques sont différentes :

« Cette éducation, réglée et prescrite par la réforme tridentine que les religieuses se chargeaient de promouvoir, était fondée sur la ségrégation des jeunes néophytes et sur leur contrôle physique et psychologique ; elle suivait des règles bien précises de diffusion. Il s'agissait, d'abord, de placer la jeune autochtone hors des influences jugées pernicieuses de son milieu d'origine... » (Delumeau, 1992).

En revanche, le second système mis en place par les mourides et qu'endosse la doctrine, attire notre attention quant à ses mécanismes de fonctionnement et de déploiement dans les zones rurales. Il désigne les communautés spécifiquement mourides (*daara muritu*) fortement influencées par Cheikh Ibra Fall, disciple du fondateur. À ses débuts, la daara était exclusivement consacrée au travail agricole. Ceci cherche à satisfaire un double objectif. IL

s'agit d'abord assurer à toute la communauté des moyens de subsistance, par la force de travail de ses membres, en cas de coup dur : c'est une autosuffisance que l'on cherche pour le mouride dans sa culture entrepreneuriale. Le second enjeu est de préparer les jeunes mourides à mieux trouver leur place dans la société (croire à ses valeurs culturelles et religieuses, concevoir le travail comme symbole et revendication identitaire).

Bien que l'esprit de cette tradition soit toujours gardé, la daara a subi aujourd'hui une mutation profonde en s'extirpant des zones rurales pour gagner les grandes agglomérations. Les mourides ont réussi un maillage urbain dépassant toute attente. Pour s'en convaincre il suffit de voir la façon dont ils transposent leurs pratiques culturelles et cultuelles dans les villes occidentales (exemple : la fondation Nourou Darayni⁷⁶ à Montréal). Face à la modernité et à la volonté de s'ouvrir, le mouridisme arrivera-t-il à garder ses vieilles traditions ancestrales? À un tel stade de transformation y'aura-t-il perte de traditions?

4-1) La daara comme dispositif de médiation dans les zones rurales

Dans les outils de socialisation, la daara fait partie des éléments qui facilitent les modes de transmission des valeurs à travers le travail et l'adoration de Dieu. L'articulation entre le travail et la crainte révérencielle de Dieu se résument dans ce triptyque qui se présente ainsi : la *tarbya*, la *tarqya* et la *tasfya*. C'est dans la daara que le disciple, pour la plupart du temps, atteint ces phases de perfectionnement.

4-1-1) La *tarbya*

Dans le système éducatif mouride, les responsables des daaras ont mis en place, en dehors de l'enseignement de base, un dispositif qu'on peut qualifier selon nous de médiation. Elle peut être comprise comme un projet pédagogique qui matérialise la vision qu'avait Cheikh Ahmadou Bamba de son monde. Il a décelé une inadéquation dans le système éducatif, l'offre de formation n'est pas adaptée aux besoins des jeunes musulmans. C'est ainsi que la plupart de ses premiers ouvrages sont consacrés à la jeunesse pour combler ce manque. De là, il penche de plus en plus vers un changement radical de stratégie que Cheikh Anta Babou (2011) nous livre ici :

« Peu après de retour de Mbacké Cayor, Ahmadou Bamba réunit tous ses disciples adultes et leur annonça qu'il allait

⁷⁶ Lumière des deux mondes.

dorénavant concentrer ses efforts sur l'éducation de l'âme, la tarbiya, et il invita ceux qui n'étaient pas satisfaits de cette nouvelle orientation à se chercher un nouveau maître ».

La tarbya est l'éducation de l'âme, c'est la première étape pendant laquelle le nouveau disciple enfant, adolescent ou adulte, est sevré du monde des plaisirs pour, désormais, apprendre à supporter la souffrance, la faim et toutes sortes d'endurance et de privation. Elle va au-delà du simple enseignement du coran ou de la « charia » (le droit musulman). C'est une démarche de l'éducation longtemps utilisée par les soufis. Elle dépasse la station de la « transmission de connaissances » pour façonner le disciple dans son être, sa personne et son état d'esprit. Elle a une tâche non seulement de savoir mais d'éthique. La tarbya prend son cadre dans les daaras qui, selon l'âge du candidat, mettent l'accent sur l'apprentissage du Coran ou les travaux domestiques et champêtres.

La daara, généralement implantée loin des villes, est le lieu de résidence du marabout chargé de l'éducation des talibés (disciples) qui lui sont confiés. C'est un hameau de quelques cases dont les activités gravitent autour de la mosquée, du puits et des champs. La vaste concession qui abrite la famille du marabout et celles de ses frères est divisée en plusieurs « caisses » (Mbacké, 1998) séparant nettement les hommes des femmes. Les hommes n'ont pas accès à la concession des femmes. La daara tarbya est la base de la formation du caractère et de la personnalité de l'adepte mouride. Elle comprend deux sections distinctes selon le profil et l'âge du disciple: une section enfant, recevant les élèves de cinq à quinze ans (daara *ta'alim*) ; une section adolescent adulte de seize ans et plus (daara *laxasaay*).

Il faut préciser que cette segmentation n'est pas scrupuleusement respectée. Il arrive que certains disciples qui ne sont pas prédisposés à recevoir les enseignements du « *ta'alim* » soient réorientés dans le « *laxasaay* ». Cette approche de l'éducation instaurée par Cheikh Ahmadou Bamba a porté ses fruits en scellant davantage le rapport entre disciple et maître. Ce qui change le statut du disciple. Selon Babou, celui n'est plus un *tâlib* (étudiant), mais un *murid* (aspirant). Cette démarche nouvelle implique l'aspirant ou le mouride doit une obéissance tacite (contrat moral) à son maître qui guidera sa vie aussi bien temporelle que spirituelle. Ibra Fall en est le parfait exemple du mouride soumis. Cette nouvelle démarche a suscité des nombreuses interrogations voire des levées de boucliers de la part des notables musulmans qui y voient une menace pour la pérennité de l'ancien système. Mais cela ne semble pas détourner Bamba de sa vision. Sa démarche cherche à inculquer des valeurs qui accompagnent le mouride durant toute son existence.

4-1-2) La *tarqya*, forme d'élévation de l'âme

Chez les mourides, la *Tarqya* se travaille dans la *Tarbya*, c'est une étape qui consiste en un processus de socialisation de l'aspirant, parmi ses semblables, dans les foyers, partout où il se trouve. Il doit observer, selon l'approche mouride, un comportement irréprochable vis-à-vis des interdits religieux tout en s'acquittant régulièrement de ses dévotions dans la pure tradition islamique ou « sunna ». Il est ainsi mis à l'épreuve pour se hisser à un haut niveau de rapprochement de son Créateur par la maîtrise de soi face aux multiples tentations de la vie communautaire. La fin de cette étape, appelée « *wathié* », marque généralement le début de la fondation d'un foyer pour le mouride. Selon la démarche traditionnelle, il se marie, se retire dans sa propre concession, cultive son lopin de terre et mène parallèlement d'autres activités lucratives. Il garde sa filiation spirituelle avec son maître, il lui rend visite de temps à autre, il amène sa fille et son *hadiya* lors du Magal pour réaffirmer son appartenance en renouvelant (*yessal*) son pacte d'allégeance.

Cependant, les « *doomi soxna* » (descendants de l'aristocratie maraboutique) poursuivent leur formation dans une troisième étape appelée « *Tasfya* ». Ils sont prédestinés pour la plupart à l'enseignement des disciples ou autres musulmans. Cette tâche se substitue celle que doivent accomplir les disciples. Grâce à la *baraka* de leurs ancêtres, ils vivent pour la plupart des *hadiyas* qu'apportent les talibés. La tradition mouride veut que les « *doomi soxna* » n'accomplissent pas un travail comme moyen de subsistance. Ce privilège discrétionnaire s'acquiert lorsqu'on est issu de la famille des Mbacké-Mbacké ou d'un Cheikh. Babou nous rapporte encore un témoignage qui avait eu lieu lors d'une discussion entre Bamba et un de ses disciples à son retour d'exil.

« Lorsque Maniaw Sylla est venu saluer Serigne Touba [autre nom d'Ahmadou Bamba] à son retour au Sénégal, ce dernier lui demanda : « Maniaw, quelle a été votre attitude lorsque j'étais en exil au Gabon ? » Il répondit « Chaque vendredi on préparait beaucoup de mets qu'on distribuait sous forme de charité, on récitait le Coran plusieurs fois et on priait pour que tu ne retournes jamais au Sénégal ». Serigne Touba poursuivit « Qu'est-ce qui vous motivait à faire ça ? » Maniaw répliqua : « Mbacké, nous sommes des *doomi sokhna* [clercs musulmans]. Nous gagnons notre vie à travers les ressources que nous tirons de nos écoles et du travail de nos disciples et vous étiez sur le

point de nous priver de tout cela ». Serigne Touba ajouta : « Maniaw, ta réponse à mes questions montre que tu es un homme honnête » et il continua : « Mais sache que l'homme que je vais faire de toi n'aura plus besoin dans sa vie du labeur de ses élèves pour sa survie » ».

Cette scène montre comment la baraka peut se décréter chez quelqu'un selon qu'on n'est d'une famille aristocratique, religieuse ou pas. C'est aussi un révélateur de la probité morale du religieux qui cherche à toujours tenir un langage de vérité même si la situation ne lui est pas favorable. Dans cette discussion, l'on note en filigrane la présence des marques de la tarbya que Bamba montre à ses disciples. La dernière phrase met en exergue la puissance mystique et de la baraka de Serigne Touba qui a le pouvoir d'accorder des privilèges divins à qui il veut. Cela nous renvoie à une autre appellation qu'on lui connaît : « Khadimou Rassoul », le serviteur du prophète (psl).

4-1-3) La *tasfya*, la purification de l'âme

Cette étape est le parachèvement du parcours de l'aspirant. Elle vise la purification de l'aspirant dont la moindre faille est sévèrement punie. À ce niveau, l'aspirant est spirituellement bien outillé et sa dévotion ne souffre d'aucun impair. On remarque en lui, à l'image de Serigne Abdou Rahmane, une foi inébranlable qui résiste aux tentations et une exigence remarquable qu'il s'applique à sa personne. Le mouride qui accède au stade de la *tasfya* doit nourrir une extrême minutie dans ses prêches et la transmission de savoir à l'égard des jeunes disciples. La purification de l'âme fait de lui un ascète et la crainte révérencielle de Dieu doit être à la base de ses actions partout et toujours. Dans la société mouride actuelle où le culte du modernisme secoue les traditions, il est peu fréquent de voir des disciples accéder à ce stade. Et pourtant le fondateur du mouridisme indique que le disciple doit se conformer strictement dans son travail comme dans ses pratiques religieuses, aux règles que dictent le coran et la tradition en ayant comme soubassement la pureté de l'âme. C'est ce que semble comprendre un enquêté⁷⁷ :

*Méthode yimoudane yaré moy boknaci dafa wakhone ni nitki
boka diangalé mom kessé nimako wakhé légui diangal ko
alkhouran kessé ta yaroko, défaro rouhgui mane na am limouy*

⁷⁷ Entretien réalisé avec Serigne Modou Awa Balla Mbacké chef religieux à Darou Mousty, le 04 septembre 2011.

wara diarign, warko représenter douko diarigne. Kon lolou la Serigne Touba di toudé « a tarbiya rouhiya », bohamentani daniouy défar sa rouh, parce que rouh ak yaram bokoul. Rouh lou sél là baboufi nitkibayiko daniounan rouhgui délouna chi boroman chi kay yaram w idem chi souf. Mo takh nitki soko diangalé cha défaro rouhgui amana dou diarigne.

(Dans ses méthodes d'éducation, qui disait que si on apprend que le coran seul à un individu sans lui mettre une couche d'éducation sans purifier son âme, peut-être il ne serait pas à la hauteur de ce qu'il aurait représenté dans sa société. Donc c'est que Serigne Touba appelle l'éducation de l'âme, c'est-à-dire qu'on purifie ton âme parce que l'âme et le corps sont différents. L'âme est sainte. Quand quelqu'un décède on dit que son âme a rejoint le seigneur dans les cieus alors que le corps quant à lui est enterré. C'est pourquoi quand on instruit un être humain sans purifier son âme, il ne servira pas sa communauté comme il aurait dû le faire.)

Dans ce court extrait de Serigne Modou, l'on peut comprendre que chez les mourides l'enseignement du coran ne suffit pas pour faire un bon mouride susceptible d'être utile à sa communauté. Nous pouvons aussi y comprendre que la mémorisation du Coran tout court ne suffit pas à faire un musulman. Cela se comprend par le fait que nombre de sénégalais peuvent réciter le Coran sans comprendre le sens véhiculé. Le sens qu'il donne à *l'éducation de l'âme* renvoie à la pragmatique du mouride où dans les daaras les disciples allient l'enseignement et l'éducation par les actes. C'est-à-dire des actions basées sur le savoir. C'est ce qui s'applique de plus en plus dans les dahiras.

4-2) La dahira, un dispositif de médiation dans le tissu urbain

Les changements de pratiques au sein de la société mouride ont conduit à des évolutions qui tiennent compte de l'impact des dahiras. Ces dahiras ne sont plus de simples regroupements dans un local. Elles évoluent avec une perfection qui va aboutir à transformer le sens de la communauté. La valeur de la solidarité y est fortement ancrée pour donner un sens à l'action des disciples. Cette solidarité vient renforcer la relation qui lie le disciple à son guide spirituel. La filiation spirituelle qui existe entre le guide et le disciple contribue au renforcement de la transmigration mouride. Cette transmigration a comme aboutissement le

déplacement des chefs religieux vers les disciples. Cet acte est une des conséquences de l'évolution des dahiras et de la communauté de façon générale.

4-2-1) La construction d'un lien social basée sur la solidarité

La Dahira, c'est une structure sociale où le disciple mouride vit et exprime son identité cultuelle et culturelle. C'est aussi un lieu d'apprentissage de l'enseignement coranique et du comportement d'un bon talibé mouride voulu par Bamba. C'est la dahira. À l'opposé de la daara, (une autre structure de formation) la dahira est implantée en ville. Son origine sociale est décrite par l'un de nos enquêtés, Modou Ndiaye⁷⁸. Selon lui, au début les mourides étaient étrangers en ville. Il leur a donc fallu trouver un instrument par lequel ils puissent se regrouper, se connaître et s'unifier. L'une de ses premières fonctions était de construire, en ville, les bases de l'unité et de la solidarité villageoises. L'objectif était de se faire connaître et de connaître les autres. C'est aujourd'hui le lien le plus solide unissant l'adepte à ses coreligionnaires et au pouvoir central de la confrérie. Le rôle de la dahira dans la politique urbaine de la confrérie est capital. La dahira est une sorte de reproduction du système social villageois dans les grandes agglomérations urbaines dans le souci de préserver les liens sociaux et identitaires.

La dahira est un élément de valorisation et un cadre de mise en valeur de la culture mouride.

À partir de nos observations, nous sommes en mesure d'avancer que la dahira est un dispositif de communication dans l'univers mouride. Elle revêt une importance capitale dans un souci d'unir les disciples où qu'ils se trouvent dans le monde. L'évolution de la communication et la nécessité de s'ouvrir à d'autres villes et pays ont occasionné la genèse des dahiras dans le tissu urbain. Le père fondateur des dahiras dans la communauté mouride est Serigne Cheikh Gaïndé Fatma⁷⁹ dans les années 1970 qui a senti la nécessité de créer un lien entre les disciples et leur ville d'attache, Touba. Cette stratégie vise à faire naître un sentiment de fraternité reconstitué, « *mbok talibé* » dans un nouvel espace, mais également un dispositif qui renforcerait l'appartenance identitaire face à d'éventuelles menaces. C'est une occasion de créer des poches de repli identitaire face aux influences et aux nouveaux modes de vie des

⁷⁸ Discussion non formelle avec lui lors d'une conférence organisée par la dahira Al Wafa le 20 août 2012 à Darou Mousty.

⁷⁹ Intellectuel de renom, premier petit-fils de Cheikh Ahmadou Bamba. C'est un visionnaire et très en avance de son époque. Il a aidé de nombreux hommes politiques notamment le président Abdoulaye Wade à la fondation de son parti, le PDS (parti démocratique sénégalais), en 1974.

grandes villes comme Dakar où les mourides⁸⁰ étaient la risée de la population autochtone. C'est ainsi que chaque soir ou chaque week-end les talibés mourides se réunissent chez un condisciple pour boire le café-Touba et chanter les Khassaïdes de leur guide. Dans ces rencontres, c'est aussi l'occasion d'aller solliciter des prières et du réconfort aux chefs religieux venus les voir dans le cadre d'un ziar⁸¹ où des dons sont collectés. Une moitié de la collecte ira dans la caisse de la dahira pour son fonctionnement et les aides ponctuelles à un disciple qui éprouve des difficultés. L'autre moitié ira chez le guide religieux qui vient rendre visite et prier pour les talibés.

4-2-2) Un cadre d'échange entre le chef religieux et le disciple

Pour les chefs religieux, la dahira représente une structure d'encadrement des talibés. C'est un élément important dans le circuit de la communication entre l'administration centrale et la grande masse des fidèles. Les Cheikhs mourides, d'une manière générale, mettent en place des stratégies de communication pour être, régulièrement, en contact direct avec leurs disciples. Les dahiras deviennent des structures puissantes disposant de fonctions politiques et économiques très sophistiquées dans les dispositifs de communication mouride.

Contrairement à ce qui se faisait dans les villages, le pouvoir d'un Cheikh se mesure essentiellement au nombre de dahiras et de d'adeptes dont il dispose. Serigne Béthio et Serigne Modou Kara en sont de parfaits exemples, qui, d'ailleurs, ne sont pas les descendants directs de Cheikh Ahmadou Bamba. Ce pouvoir des dahiras garantit aux guides religieux des

⁸⁰ À cette période, l'écrasante majorité de la population mouride était analphabète. Ils se faisaient appeler les Baol-Baol (les gens du Bâol, foyer de naissance la confrérie mouride).

⁸¹ Le ziar, il peut se faire en groupe ou de façon individuelle. C'est lorsque le disciple décide d'aller rendre visite son guide en lui donnant des offrandes sous forme de dons. En échange, il reçoit des prières ou des bénédictions.

Le disciple peut aussi effectuer son ziar dans les lieux sacrés espérant en contrepartie la baraka venant de ces lieux. C'est ce qui explique les nombreux recueils à la grande mosquée de Touba et aux mausolées du fondateur et de ses fils. Au Sénégal, le ziar est à l'initiative du talibé qui quitte son village ou son quartier pour se diriger vers Touba effectuant son acte cultuel chez son guide spirituel. Cependant, en occident la pratique demeure mais elle prend une autre forme. Il n'est plus à l'initiative du disciple d'aller voir son guide et de recueillir des prières. Ce sont maintenant les chefs religieux, soit à leur propre compte, soit pour une œuvre de la communauté, qui vont à la rencontre des disciples diasporiques à travers une organisation méticuleuse des ziar par les staffs. Là, la filiation disciple-guide n'est plus de mise car à travers cet acte du don on accomplit son Khidma pour la communauté. Cet acte du guide qui se dirige vers le disciple, surtout en occident, va considérablement modifier la nature du don mais également les rapports entre disciples et chefs religieux.

ressources monétaires conséquentes pour participer, à la hauteur de leur prestige, aux travaux collectifs ou ndiguël émanant du khalife. La Dahira est donc, pour le Cheikh, un instrument de séduction et de communication pour happer d'autres fidèles, mais également pour peser au niveau de la hiérarchie khalifale.

La dahira *Hizbut-Tarqiyyah* s'érige comme un « ovni » dans la galaxie mouride, elle ne s'est affiliée à aucune lignée familiale, ne fait allégeance à aucun marabout à part le khalife qui représente le fondateur. Son organisation, sa rigueur, sa puissance financière et sa maîtrise des technologies au service de la communauté lui valent le respect et la place hautement stratégique au sein de l'administration khalifale. Sa démarche porte ses fruits et a inspiré d'autres disciples de la diaspora qui ont monté de nouvelles dahiras ne réclamant d'aucun chef religieux. C'est la dahira « *Matlaboul Fawzeyni* », son seul référent est le khalife. Elle s'active dans les œuvres sociales pour le développement et l'autonomie⁸² de la ville sainte de Touba.

Aujourd'hui les pratiques religieuses s'adaptent au sein la migration pour offrir aux disciples qui se trouvent loin de la capitale mouride les moyens de profiter des biens faits spirituels du mouridisme.

Bien implantées dans le tissu urbain sénégalais, les dahiras commencent à être implantées dans la sous-région notamment la guinée, la Gambie, le Mali et la Mauritanie. Elles s'insèrent petit à petit dans les autres pays africains pour ensuite gagner les autres continents. *Là où se trouve un mouride, il est de son devoir de représenter Serigne Touba en mettant en place quelque chose qui le matérialise*⁸³. La position de Diagne sur ce court extrait traduit selon nous une certaine obligation morale qui caractérise le mouride quand il s'agit de travailler pour sa communauté. Ce qui fait la force des mourides dans la diaspora est ce qu'ils se comptent comme s'ils étaient à Touba. Le disciple doit voir Ahmadou Bamba et ses enseignements dans tout ce qu'il fait. C'est son être qui matérialise la présence de Bamba chez lui. Le terme de « matérialiser » qu'utilise Diagne peut être compris par la mise en place des dahiras et des *keur Serigne Touba* dans la diaspora. Dans ce cas, parler d'Ahmadou Bamba et de ses enseignements devient un acte de dévotion dans la pratique mouride.

⁸² Pour l'autonomie de cette ville, les dahiras et chefs religieux se prennent en charge quant aux travaux d'aménagement. L'hôpital, les universités, la voirie, le réseau hydraulique et les travaux de rénovation des édifices patrimoniaux sont à la charge de la communauté. Les fonds viennent des hadiya que les disciples donnent sous forme de dons.

⁸³ Entretien réalisé avec Serigne Thierno Mbacké le 23 janvier 2013 à Darou Mousty.

Cette conception d'un membre de la famille Mbacké pointe le mouride comme quelqu'un qui est en mission reléguant en seconde place le motif professionnel du talibé. C'est ainsi que se présentent certains talibés mourides dans les dahiras de la diaspora qui versent dans le *khidmatoul khadim* (œuvrer pour le compte de la communauté).

Malgré la Khidma prônée, la constitution des dahiras dans les grandes métropoles occidentales a donné naissance à de nouvelles configurations aux structures fédératrices des mourides. De nouveaux pouvoirs se créent, occasionnant des influences sur les rapports entre disciples et guides religieux, mais également entre autorités coutumières et autorités politiques. Sophie Bava (2003) soutient que dans la migration, la dahira prend un rôle encore plus significatif ; elle peut être conservatrice voire rendre possible une identité mouride dans l'espace urbain lointain du migrant sénégalais ou encore révélateur de luttes politiques, idéologiques ou générationnelles. Elle peut être au carrefour des négociations sur le religieux avec les autorités de la société locale, mais elle est aussi socialement utile pour des questions pratiques dans l'espace du migrant. La notion d'espace peut s'entendre et s'analyser dans ce contexte de mobilité sous l'angle de pratique urbaine et de ses modes d'appropriation. À nuancer avec celles d'endroits et de lieux que les disciples mourides désignent eux-mêmes comme le berceau du mouridisme qui constitue le point de retour et de pèlerinage.

Les dahiras qui se constituaient sur la base des allégeances lignagères ont maintenant subi l'impact de la configuration urbaine qui impose une nouvelle formule. Les disciples réclamant des guides différents se retrouvent désormais dans une même et unique dahira. La cause de l'engagement pour certaines dahiras est d'avantage vers la communauté dans son ensemble que sur un seul chef religieux. Cela est démontré par le dynamisme des dahiras fédératives de Québec et d'Italie qui développent des rapports directs avec le khalife. C'est ainsi qu'un rituel de ziar après le Magal s'est institué. Ce qui renforce la légitimité de ces structures et les consolide dans la démarche.

4-2-3) L'impact du voyage chez les migrants mourides

Dans son ensemble, le comportement du mouride face au voyage est bien différent de celui de beaucoup d'autres communautés religieuses. Très attaché à la sacralité de son terroir, le mouride à travers ses voyages a su créer de nouveaux espaces symboliques et identitaires qui sont les répliques de leur ville sainte, Touba. Ils font une recombinaison symbolique et sémantique en précédant le nom de leur ville de référence à toute autre ville où ils vivaient. C'est ce qui donne ces compositions suivantes dans les pays d'accueil: « Touba-Paris » ou « Touba-New York ». C'est aussi visible dans le domaine de l'entrepreneuriat avec le matraquage publicitaire auquel certaines entreprises d'adeptes mourides s'adonnent. On peut citer le cas de Lamp-Fall production à Paris spécialisée dans l'audiovisuel. C'est une entreprise qui a comme cible la diaspora sénégalaise et africaine de façon générale. Elle est spécialisée dans la production audiovisuelle, la distribution et l'événementiel. Elle détient des filiales dans toutes métropoles européennes où vit la diaspora africaine.

Le voyage a occasionné chez les migrants mourides de nouvelles configurations des relations entre le guide religieux et son disciple. Le hadiya est surévalué dans le contexte de migration où le disciple en contrepartie se voit mieux considérer à travers la formulation de prières et de conseils pour la bonne marche de ses affaires.

4-2-4) Le guide se rend chez le disciple

Une nouvelle forme de voyage chez les mourides s'est dessinée au fil des années. Elle peut être qualifiée de « migration secondaire ». C'est celle qu'effectuent les guides itinérants, orientés au gré des contributions des talibés. En Europe, les pays qui les attirent le plus ce sont l'Italie, l'Espagne, le Portugal, la Belgique et la France. Ces cinq dernières années, le Canada commence à enregistrer des flux importants de migration secondaire. Cela par le simple fait de nouvelle politique de l'immigration qui accueille les jeunes diplômés africains formés en Europe particulièrement en France. Ce qui profite aux jeunes mourides fraîchement sortis des universités françaises.

Cette migration a contribué à l'inversion (en partie) de la symbolique du don chez les mourides. Au Sénégal, c'est le disciple mouride qui apportait son don chez son guide spirituel. Alors qu'en occident, dans ce contexte du voyage, c'est le guide lui-même qui suit son talibé pour récupérer le don chez son disciple ou celui de son père. Dans une certaine

mesure, l'inversion de cette forme de don entraîne une perte d'estime ou une gêne envers le guide car certains disciples se sentent acculés par des demandes récurrentes et non justifiées.

Il est indéniable que ce procédé ne sera pas sans conséquence dans la nouvelle configuration des dahiras de la diaspora qui épouse davantage les grands projets de la communauté à l'image de la restauration de la grande mosquée. Il permet également l'émergence de nouveaux rapports entre le disciple intellectuel et le guide décomplexé. Certains hadiya sont maintenant consentis sur des bases rationnelles car le migrant commence à se préoccuper de la destination de son don. Sans doute le contexte économique-financier et le niveau d'études des disciples formés en occident y ont pour beaucoup de choses.

5) Les conséquences de l'évolution des daaras et des dahiras : vers un décloisonnement des pratiques culturelles

L'évolution des deux institutions a entraîné une confusion des genres dans leurs prérogatives ou tout simplement un décloisonnement des pratiques culturelles. La distinction des deux structures n'est plus de rigueur. Le discernement s'opère avec subtilité dans la mesure où une même pratique peut se trouver à la fois à la daara comme à la dahira. Les enseignements du Coran et des Khassaïdes se faisaient dans les daaras, mais se pratiquent aujourd'hui dans les dahiras. Ce qui, en quelque sorte, arrange dans une certaine mesure le mouride citadin qui a besoin à la fois de quelques valeurs, jadis, enseignées dans les daaras villageoises et de la solidarité confrérique retrouvée dans les dahiras urbaines. L'esprit de la daara se retrouve dans l'espace urbain, mais se dépossède de sa valeur traditionnelle. L'essence de la tarbyya y a complètement disparu. Certaines traditions de la daara semblent se diluer dans les pratiques opérées dans la dahira à cause de la métamorphose de la société mouride. La dahira se retrouve avec de nouvelles prérogatives jadis confiées aux daaras.

Le traçage nouveau de la carte urbaine mouride, surtout dans les pays occidentaux, amène les disciples surtout diasporiques à s'agripper davantage sur les dahiras pour combler un manque éducatif⁸⁴ de leurs enfants qu'ils ne trouvent pas dans leur pays d'accueil respectif. Ce rôle de substitution nous le trouvons dans toutes les dahiras des grandes villes occidentales où nous avons effectué des observations. Les dahiras de Montréal, de Paris, de Marseille, de Grenoble, de Turin, de Salou, de New York etc. répondent toutes à la même logique pour combler un vide en vue de préserver une culture du partage si précieuse. C'est ce que Serigne Modou

⁸⁴ La quasi-totalité des familles enquêtées ne semblent pas satisfait du modèle éducatif des pays d'accueil, d'où la nécessité d'orienter leurs enfants vers des structures de ce genre afin d'y trouver un complément culturel pour l'équilibre identitaire. Cet état de fait montre que la diaspora sénégalaise, peu importent la confrérie à laquelle elle appartient, tient à son identité culturelle et religieuse. Dans les pays d'accueil, même si la confrérie mouride reste le fer de lance, ils existent d'autres confréries sénégalaises avec leurs propres dahiras. C'est le cas des Tijanes, des Layènes ou des Khadres.

Awa Balla Mbacké explique dans ces propos quand nous lui avons posé cette question sur la configuration actuelle des dahiras:

Lãthie bobou Serigne cheikhouna lãthie bou amsolo lã. Yakarna louko gueun am solo amout ndakh yakarna litakhone makgni defko, amna niouni Serigne cheikh mbacké gaïndé fatma mom thi gniko ndieuka takhawal labok. Nitkou amon kharala, kou rafétone khalatla. Mom mo wakhni daal talibey mouride yi danio tassaro, founé gninguifi chi adouna légui dal warnanio def louniouy wakh dahira. Dahira nak liko wara diour man nanio wakhni solidarité mochi djitou. Dou chaguinouk daniou wara dajié lek, naane, diangue dem. Dédet, dahira lignou chi dioublou deug-deug mom dimbeulanté. Masalan yaw fofé nga nek France guogué ak yénen deuk you baré bari boufa keur Serigne Touba amé bouniou défè dahira wahtou wouné man naniou sopentey khalat ak di diangue sène diiné ak di diangue sène yonou mouride di dadialo. Lagni dadialé thi sène weurseuk itam, dichu diokhé adiya, warnaniou cha dimbalenté chi sène biir. Kep kou toumouranké walanga diakhlé warnanioula dimbeulé. Yonénteubi (psl) dafa wakhni « Al diamakhatou rahma » mboloo mouné yeurmandé là. Souniou borom wakh chi alkhouran ni « wa takhaawona khalal biri wa takhwa, wala takha wona isniwalad » nanguen di dimbalenté chi loubakh thia boulène du dimbalenté thi loubone. Kon dahira diapnaniou ni dimbalenté chi lou bakhla, ndakh wésouwoul ay mbok talibé you wakhni nioundé béne lañou, ño bok beug-beug. Ño bok Serigne, ño bok souniou borom, ño bok yonénteubi. Kon nak warnaño mana and dadialo chi ben barapbii sayouniou amé ak fekh chi souñou walak liguèye sopenté khala chi souniou diiné ak adouna.

« Cheikhouna, une question ne peut être plus importante que celle que tu m'as posée. Certains disent que Cheikh Mbacké Gaïndé Fatma faisait partie des anciens dignitaires qui l'ont instauré. C'était une personne dotée d'une telle clairvoyance, des idées fécondes et d'une bonne vision des choses. Il disait que les disciples mourides sont éparpillés un peu partout, et il est temps de trouver un instrument fédératif, une dahira, qui

puisse les réunir ensemble. On peut dire que l'essence même d'une dahira est la solidarité, on ne doit pas surtout se réunir que pour manger, boire et lire le coran ou les Khassaïdes. Non ! Par exemple là où tu es en France et d'autres villes ou pays où il y a une « keur Serigne Touba », on peut y faire des dahiras, s'échanger les idées, s'entraider et apprendre la mystique mouride à travers la religion. En dehors des hadiyas qu'ils donnent, les disciples doivent garder une partie de la somme collectée pour aider ceux qui sont en difficulté. Le prophète (psl) a dit que « toute communauté est miséricorde ». Dieu, également a dit dans le coran : « entraidez-vous dans le bien, et ne vous entraidez pas dans le mal ». Donc on peut considérer que la dahira n'est rien d'autre que la solidarité dans le bon sens. Ce n'est rien d'autre que des condisciples qui partagent les mêmes valeurs spirituelles qui s'unissent. Donc en dehors du travail, on peut se retrouver dans un même endroit pour échanger sur nos valeurs et convictions religieuses. »

Cet extrait d'entretien met en évidence l'approche communicationnelle des guides mourides basée sur des pratiques de tradition. C'est une forme de construction d'une identité commune qui amène le disciple à éprouver le besoin d'être avec ses coreligionnaires en contexte urbain. On peut aussi le qualifier comme une démarche de survie dans un espace peu connu et moins maîtrisé.

Les questions liées à la tradition et à la solidarité mouride ont fini par opérer un décloisonnement entre dahira et daara. Autrement dit, c'est une désingularisation avec plusieurs facteurs (voyage, diaspora, économie, Internet etc.). L'esprit anticipatif de certains guides religieux comme Cheikh Gaïndé Fatma a montré la vitalité de la communauté à travers les dahiras. Ces dernières sont posées comme cadre identitaire et élément de consolidation de la tradition mouride. Les daaras et dahiras ont bien montré, par leurs postures, qu'elles sont de vrais relais pour le prolongement des enseignements de Cheikh Ahmadou Bamba. Par la recontextualisation de nouveaux territoires, elles ont abouti à une vision convergente sur les pratiques culturelles et culturelles.

5-1) Le regroupement religieux comme condition de survie, l'exemple de la dahira de Fez au Maroc

La structure dahirale des commerçants mourides de la ville Fez offre un cadre d'analyse confirmant la description de Serigne Modou Awa Balla Mbacké sur les obligations des mourides se retrouvant en dehors de leur pays d'origine. Cette dahira est moins hétérogène que les autres dahiras rencontrées en termes de catégories socio professionnelles. Elle est essentiellement composée de commerçants évoluant dans le bazar ou le secteur non formel⁸⁵ évoluant dans un cadre moins normé que celui de leurs condisciples occidentaux.

Un dimanche soir sous une fine pluie, jour où les commerçants se réunissent pour la dahira, nous avons demandé au « dieuwrigne⁸⁶ » si nous pouvions participer à leur rencontre. Il me donne son accord mais sans faire d'enregistrement. Le lieu de la rencontre se trouve chez un disciple car la dahira ne dispose pas de siège. C'est dans le vieux Fez avec des passages sinueux où les habitations sont difficiles d'accès. Arrivée dans un vieux quartier où on entend, à l'approche de l'immeuble, le son des khassaïdes. Montés au premier étage, nous trouvons un appartement déjà compartimenté par les disciples. Les femmes que je n'étais pas censé voir se trouvent dans la chambre, les hommes restent dans le salon alors qu'une équipe mixte se trouve dans la cuisine en train de préparer le café-touba qu'ils servent lors de chaque rencontre.

Après les rituels des salutations et des « kalanté » le dieuwrigne me présente aux disciples et explique l'objet de ma visite. Aussitôt après, nous entendons des claquements de doigt (le claquement de doigt chez les mourides est un acte de dévotion et d'émerveillement de l'ascendant qu'a Serigne Touba à travers son histoire et son œuvre) et des formules propitiatives (Euskeuy Serigne Touba) qui laisse penser que nous sommes mystiquement venus grâce à Serigne Touba pour œuvrer au service de la communauté.

De cette scène, certains pensent que nous sommes là grâce à la baraka et aux miracles de Cheikh Ahmadou Bamba. Ils me présentent comme une réincarnation du Cheikh par le fait que nous venions jusqu'à chez eux pour s'intéresser à ce qu'ils font. Ainsi le Cheikh confia à ses disciples que lorsqu'ils ne le verront plus, qu'ils se contentent de son œuvre ou à ceux qui s'y intéressent. Certains qualificatifs ne manquent pas et ma présence semble intriguer

⁸⁵ C'est une réplique des marchands ambulants au Sénégal.

⁸⁶ Responsable moral de la dahira désigné par ses condisciples pour les représenter lors des événements religieux.

l'assemblée. Serigne Bassirou Fall⁸⁷, très spontané dans ses propos, dit que nous sommes un « universitaire aux traces de Serigne Touba ».

Modou Mbaye, chanteur qui maîtrise le plus les textes et les mélodies, prend la parole, remercie l'hôte, ordonne l'assemblée à lui faire des prières pour que Cheikh Ahmadou Bamba soit satisfait de son travail. Ensuite il se lance sans tarder sur l'essence même de la dahira et de l'ordre du jour. Il fait le point sur l'état de leurs finances, répond aux invitations des journées culturelles Khadimou Rassoul des villes marocaines et présente un cas social. Ce dernier point attire particulièrement notre attention car il matérialise l'essence et la raison d'être de toute dahira. Il nous présente le cas d'un jeune disciple qui s'est fait voler toute sa marchandise qui constituait aussi son épargne. C'est que nous appelons l'épargne ambulante. Il donne l'ordre à chaque disciple de lui verser dans la semaine une somme de deux cent cinquante dirhams (25 euros), afin de reconstituer son stock de marchandises, sans compter l'aide venant de la caisse de la dahira. À la fin de la séance de la dahira, un disciple me confie que l'aide qu'on lui accorde dépasse largement le montant du préjudice subi. Est-ce là une porte ouverte à de la manipulation ou de la fausse déclaration pour pallier aux difficultés rencontrées ? Est-ce que le fait d'être membre de cette dahira suffit d'être un talibé dévoué ou de dissiper les doutes sur l'intégrité de celui-ci ?

La carte de membre ci-dessous symbolisant l'appartenance à la dahira m'est offerte en guise de bienvenue. Cet acte traduit, pour celui qui l'offre, qu'à travers la dahira j'intègre la famille mouride. Le groupe de mots « Wakeur Borom Touba Médina Fès » traduit la notion de famille évoluant sur un territoire lié à un contexte de réappropriation de pratiques et d'espaces. Dans ce cas précis, l'acte d'être membre à travers les cartes ne s'aurait traduire une ferveur ou une spiritualité liée à la notion de religion. Malgré la sémantique de la carte, nous ne ressentons pas une expression de la foi religieuse. Nous ressentons, à travers les discours, une affirmation d'une revendication culturelle dans un contexte de survie. Cela se confirme par la non présence de références islamiques (nom arabisé ou versé de khassaïdes) qui légitiment leur discours. Cette carte fait aussi l'objet d'un emprunt culturel. C'est une forme de réappropriation d'un objet occidental pour une autre forme de concrétisation (écrit et imprimé) d'une appartenance. C'est une sorte de territorialisation de la dahira dans un petit média.

⁸⁷ Trésorier de la dahira chargé de la vente des cartes « Barkélous » (cartes de Membres), petit-fils de Cheikh Ibra Fall.



Document n° 07 : carte de membre offerte par la dahira

Au-delà de cette description et de ces considérations, la dahira, même si désorganisée soit elle, répond à des questions d'ordre social et sociétal pour lesquelles elle a été initiée par Cheikh Gaïndé Fatma. La dimension de la solidarité y occupe une place centrale et constitue le socle sur lequel repose la pratique religieuse. Tous les discours et tous les rappels de l'enseignement de Cheikh Ahmadou Bamba tournent autour d'une réflexion et d'une démarche solidaire à l'endroit des disciples qui, loin de leurs familles, éprouvent des difficultés. Dans ces cercles confrériques l'entraide et la solidarité restent une obligation morale pour toute personne qui se réclame du mouridisme. Dans de pareilles circonstances, la dahira assume son rôle en assurant celui de la daara dans ses modes opératoires à travers les pratiques culturelles et cultuelles.

Dans la communauté mouride, on peut soutenir que la communication et la tradition sont deux facteurs essentiels qui s'imbriquent et s'auto entretiennent. On peut les considérer comme le recto et le verso d'une feuille de papier (que l'on appelle *kheut*⁸⁸ dans les daaras mourides). La communication a besoin de la tradition pour nourrir son discours. La tradition quant à elle a besoin de la communication pour se pérenniser et se transmettre chez les jeunes disciples.

⁸⁸ C'est ce qu'on appelle le recto et verso chez les mourides.

Les dahiras et les daaras urbaines ont mesuré l'intérêt d'allier la communication à la tradition afin de répondre aux nombreux défis auxquels fait face la communauté. On peut admettre que l'orientation de la communauté vers une communication raisonnée a permis une ouverture sur les pratiques médiatiques et traditionnelles. Les dispositifs de communication mis en place au travers de plateformes Web ont occasionné le changement de rapports entre les disciples, mais également le regard sur les textes sacrés. Certaines structures mourides telles que la dahira *Hizbut-Tarqiyyah* utilisent les dispositifs numériques comme une vitrine identitaire pour mieux mettre en exergue la tradition mouride.

Chapitre 5 : Comprendre la communication mouride à travers ses figures tutélaires et ses institutions

Dans l'imagerie mouride on a toujours constaté ce qui ressemble à la pratique de la déification des guides mourides. On assiste à travers les familles religieuses et lignagères à la mythification de certains guides religieux qui, grâce la photographie, accompagnent les disciples dans tous les moments de la vie quotidienne. Au-delà des familles religieuses affiliées au fondateur de la confrérie, quelques figures emblématiques font l'unanimité chez les talibés grâce à leurs statuts et rôles joués dans l'émergence et la consolidation de la communauté. C'est ainsi que le cas Mame Thierno dégage une certaine éloquence quant à l'affermissement de la foi des talibés envers la confrérie. Thierno qui a toujours été aux côtés de Bamba le fondateur contribue à sa manière au renforcement de la doctrine mouride.

Mame Thierno a joué un rôle majeur dans la communication idéologique du mouridisme à ses débuts. Il était également le responsable chargé du programme scientifique pour mettre en marche la nouvelle approche pédagogique proposée par Bamba. Grâce à sa détermination et à son dévouement au culte du travail, Thierno, avec l'aide de ses disciples, a assuré pendant de longues années les moyens de subsistance de l'écrasante majorité de la communauté qui vivait avec Bamba à Diourbel (région centre ouest du Sénégal). Grâce à lui la communauté n'a pas trop souffert des années de la sécheresse par rapport au reste du pays. La complicité de Bamba et de Thierno se matérialise à travers de nombreux faits historiques dont l'épisode de Saint Louis qui a marqué à jamais toute la communauté mouride. D'où la fameuse lettre de Borom Darou à Borom Ndar.

Quant à la figure religieuse de Bamba, elle constitue dans les daaras et dahiras un marqueur de revendication identitaire et un vecteur d'appartenance confrérique qui conforte le talibé dans sa foi. Les daaras et les dahiras opèrent un déploiement dans les nouveaux espaces réappropriés que sont les « keur Serigne Touba » où se tissent de nouveaux liens sociaux entre des personnes animées par un même idéal religieux. Dans l'articulation de la foi, la figure religieuse, la pratique culturelle, le rôle social des institutions religieuses, la revendication identitaire, la communauté ne manque pas de montrer des signes de faiblesse qui vont à l'encontre, quelquefois, de son principe fondateur. Il n'est pas rare de voir, chez une composante de la communauté, le folklore culturel étouffer (les *thiantes* festifs) l'orthodoxie religieuse que Bamba a posée comme fondement.

1) La portée symbolique de la lettre de Borom Darou et son rôle dans la consolidation de la foi à la doctrine mouride



Document n° 08 : Mame Thierno Ibra Fati, borom Darou. Source: www.hizbudaroukhoudoss.org

Borom Darou, Cheikh Ibra Fati ou simplement Mame Thierno est le demi-frère du fondateur du mouridisme. Il joue, au sein de la confrérie, un rôle majeur avec une démarche qui s'avère fructueuse pour le compte de la communauté. Il a facilité l'ancrage religieux surtout la doctrine mouride auprès des populations rurales qui, pour la première fois, découvraient la confrérie. Il épaula Ahmadou Bamba au moment où personne n'adhérait à sa démarche religieuse comme forme de résistance pacifique face aux autorités coloniales ou ne la comprenait pas.

Comme une prémonition, en bas âge, sa mère l'a mis sous la protection de son demi-frère afin qu'il l'initie aux sciences religieuses et le protège. Cela pour confirmer les désirs de son père qui, à la naissance du jeune Thierno, s'adressa ainsi, selon le site mouride www.hizbudaroukhoudoss.org, à Ahmadou Bamba alors âgé de neuf ans : « félicitation pour la venue de ce nouveau-né car il sera ton bras droit, en qui tu trouveras ardeur et soutien pour le grand projet qui te préoccupe tant ». Et la magie ne tarde pas à s'opérer car les deux frères développent, quelques années après, une complicité qui se répercutera plus tard sur le devenir et l'orientation de la confrérie mouride. Il participe de façon efficace à l'organisation socioreligieuse et politique de la communauté. Autrement dit, il constitue le fer de lance de

l'approche éducative de Bamba en participant à l'établissement des règles d'autodiscipline acceptées et intégrées par tous les mourides.

Le rapport entre Ahmadou Bamba et Ibra Fati est un rapport qui transcende le lien familial pour laisser s'exprimer une complicité entre un disciple et son maître. La dimension religieuse a pris le dessus sur l'aspect familial du fait. Ibra Fati a très tôt compris le message religieux et la démarche spirituelle d'Ahmadou Bamba. C'est ainsi qu'il l'appelait toujours maître. Ousseynou Cissé (2001) confirme dans cet extrait la complicité des deux frères :

« ...son maître et frère l'invita à un jour à coécrire avec lui, le célèbre poème dédié à Mohamed, le sceau des prophètes et intitulé « Jasbul Xûloob » (l'attirance des cœurs). Le duel poétique s'arrêta au cent quatre-vingt cinquième vers. Quand Bamba écrivait le premier vers, Mame Thierno faisait le suivant. Et ainsi de suite jusqu'à la fin. » (Cissé, 2001 :67)

Né en 1862 à Porokhane, de Mame Mor Anta Saly et de Faty Isseu Diop, il s'oriente très tôt vers le soufisme en épousant les idées de son demi-frère à qui il se dévoue toute sa vie durant. L'adhésion prématurée à sa cause a occasionné une complicité spirituelle qui fait de lui le bras droit d'Ahmadou Bamba. Il manifeste une rectitude, dans la pratique religieuse, qui force le respect de ses coreligionnaires. Dans les récits oraux du mouridisme, on attribue à Mame Thierno le privilège d'être l'une des rares personnes, à part le fondateur, de n'avoir jamais pratiqué le *tayamoun*⁸⁹ dans sa vie en effectuant une prière. Sa piété et son sens mesurés pour appréhender les éléments religieux du mouridisme lui confèrent une posture qui renvoie à l'image du Derviche décrit par Karaqani, soufi persan du XI^e siècle cité par Zarccone, (2009) :

« Le derviche est celui dont le cœur est vide de toute distraction. Il parle, mais il n'est pas distrait par ce qu'il dit ; il voit, mais il n'est pas distrait par ce qu'il voit ; il entend, mais il n'est pas distrait par ce qu'il entend ; il mange, mais il est indifférent au goût de la nourriture ; il ne connaît ni le mouvement ni l'absence de mouvement, il ne connaît ni la tristesse ni la joie ». (2009 :13)

⁸⁹ Le *tayamoun* est un acte qui remplace les ablutions lors de la prière. Il est toléré par l'islam, mais n'est pas conseillé. Les musulmans qui ne sont pas dans la possibilité de remplir les conditions de l'ablution s'y recourent. Mame Thierno, préoccupé par une pratique religieuse irréprochable, cherchait par tous les moyens d'éviter de pratiquer le *tayamoun* afin de remplir le plus fidèlement les recommandations divines.

Sa dévotion et sa spiritualité font de lui une figure respectée dans le cercle des talibés mourides et même au-delà. Il est le symbole par excellence de la rigueur de l'orthodoxie mouride telle qu'elle a été enseignée par Bamba. Il mettait toujours en avant la pratique religieuse qui est une obligation à laquelle il initiait tous les disciples mourides sous sa responsabilité. Mbaye Guèye Sylla nous raconte que lorsque Borom Darou demanda à ses disciples d'enfiler de la paille pour couvrir les toits de chaume après les récoltes, dans le dévouement, les disciples exécutèrent le travail jusqu'à rater l'heure de l'accomplissement de la prière. Le Borom Darou se présenta et leur demanda si le devoir religieux était accompli ou pas. La réponse fut non. Mécontent, il leur ordonna de défaire le travail jusqu'à ce qu'ils atteignent le moment de la prière, pour prier et ensuite recommencer le travail. C'est une façon pour lui de montrer aux disciples qu'ils ne doivent pas prendre la pratique religieuse à la légère et que, quelle que soit la raison, elle doit être accomplie pour être en phase avec son seigneur. Cette discipline religieuse le caractérise à tel enseigne qu'il se verra plus tard confier la gestion de la famille et l'éducation des enfants de Bamba pendant la période de déportation.

Mame Thierno incarnait l'approche pédagogique du mouridisme et s'occupait de l'instruction et de la formation des érudits mourides. À cela s'ajoute la production de vivres pour la communauté. Au profit des disciples, il récoltait des milliers de tonnes de mil, de niébé, et d'arachide dans les villages qu'il a fondés sur l'autorisation de son frère. C'est le cas de l'actuelle ville de Darou Moukhty fondée en 1912 et de tous les autres villages satellites qui l'entourent et l'alimentent. Son attachement à la religion et sa préoccupation pour le devenir et le bien-être des disciples ont convaincu Ahmadou Bamba de sa probité religieuse et de sa capacité à s'occuper de la communauté. En effet, selon le même site Internet cité plus haut, c'est l'une des raisons pour lesquelles Ahmadou Bamba lui donne des recommandations à travers une correspondance :

« ...aujourd'hui, occupe-toi en permanence de prières et de wird⁹⁰ et ordonne à tous les disciples de s'efforcer à remplir leurs devoirs envers Dieu et d'abandonner toute autre chose. Ordonne aux grands disciples (les Cheikhs) de rester chez eux et de ne pas faire trop de déplacements (à la recherche de hadiya). Celui qui a besoin peut se déplacer pour y subvenir. Sinon, il doit rester à sa place.

⁹⁰ Le wird est l'ensemble des litanies qui caractérisent une confrérie religieuse. Autrement dit, un ensemble de formules de prières pour louer le seigneur. Il se pratique souvent par les soufis dans les moments de retraite spirituelle.

Ordonne aux femmes de s'acquitter de la prière et de faire du bien autant qu'elles œuvrent. Ordonne aux enfants de s'appliquer à la lecture du coran en vue de le savoir par cœur. Paix et miséricorde de Dieu et sa bénédiction sur vous ». Source : www.hizbutdaroukhoudoss.org

Il faut préciser dans un premier temps que nous avons été au courant de cette lettre bien avant qu'elle soit révélée par le site Internet. Dans certaines conférences mourides, nombreux chercheurs évoquent cette lettre pour magnifier le rôle de Mame Thierno dans la communauté ou pour situer les rapports entre l'administration coloniale et Ahmadou Bamba. Ensuite, le site Internet constitue pour nous une source d'information, de savoir et un objet d'analyse.

La révélation de la lettre par le site lui confère une autre dimension. Elle a un autre statut. Elle passe d'un statut officieux⁹¹ à un statut officiel car elle est authentifiée par la cellule de communication du site. Dans la communauté mouride, cette lettre (authentifiée ou pas) garde toujours la même valeur symbolique. Les disciples y croient sans la voir.

De cette missive, nous déduisons une confiance renouvelée du Cheikh à l'endroit de son disciple et frère, mais également une certification de la maîtrise de sa nouvelle approche pédagogique. Au cours de nos observations, un disciple laisse entendre que dans la confrérie mouride chaque compagnon du Cheikh était prédisposé de quelque chose qui le caractérisait. Serigne Mbacké Bousso incarnait la *charia*, Cheikh Ibra Fall quant à lui représentait à travers la pratique la *haqiqa*. Bousso a vu Dieu dans toute sa splendeur, Fall l'a vu dans toute sa grandeur alors que Thierno le voit lui dans toute sa plénitude.

Compte-rendu d'observation Magal Darou Mousty 2010 :

Si le mouridisme était une jungle où vivent des lions, Mame Thierno serait le mâle dominant. Il symbolisait à lui seul la force, le courage et la maîtrise des textes. À part lui personne d'autre n'osait affronter le gouverneur.

Thierno Diop, août 2010

Document n°09 : compte-rendu de situation d'observation, août 2010

La correspondance laisse entrevoir que Thierno a désormais les pleins pouvoirs pour s'occuper de la confrérie en l'absence d'Ahmadou Bamba. Visionnaire, Bamba, convaincu des capacités intellectuelles et managériales de Thierno, décide d'opérer une sorte de

⁹¹ On est au courant de l'existence mais pas vérifiée.

passation de service afin d'anticiper le probable conflit qui l'opposera aux autorités coloniales de l'époque. Malgré les poursuites des administrateurs coloniaux, la confrérie, elle, continue sa progression et son expansion dans le pays. En réponse à la convocation des administrateurs basés à Saint-Louis, ancienne capitale de l'AOF, Ahmadou Bamba charge Thierno de transmettre une correspondance au gouverneur de ladite ville. Il s'exécuta à dos de cheval où le trajet dura de nombreux jours. Ce fut le premier acte de communication majeur voire officiel émanant du Cheikh des mourides. C'est ce que les disciples appellent la « fameuse lettre de Borom Darou ». C'est une correspondance adressée au gouverneur de Saint-Louis pour lui faire part de son intention de répondre à la convocation.

1-1) Une correspondance qui marque toute une communauté

Louis Moutet, après avoir remplacé Henri de Lamothe, devient gouverneur de la ville de Saint Louis, capitale de l'Afrique Occidentale française (AOF). Il se charge de continuer la mission amorcée par Henri de Lamothe qui consiste à faire appliquer aux chefs religieux un Islam compatible avec les valeurs et principes de la colonisation. Ahmadou Bamba qui n'entend pas pratiquer sa religion ainsi, se heurte à la fois à la colère des administrateurs coloniaux qui se sentent humiliés et à la jalousie de ses coreligionnaires qui n'hésitent pas à le dénoncer en l'accusant de préparer le *Jihad* contre les colons.

Ces tensions ont donné lieu à de nombreuses convocations pour une demande d'explication auprès du gouverneur de Saint Louis. Au bout de la cinquante-troisième convocation⁹², Ahmadou Bamba charge son frère Thierno d'aller apporter une lettre au gouverneur pour lui faire part de son intention de déférer à la convocation et sa prochaine venue à Saint-Louis. C'était le 9 août 1895 dans sa concession du Bâol.

Cette correspondance a donné un coup de fouet au rayonnement et à l'image de Mame Thierno. Elle l'installe à un autre niveau jusque-là inconnu de lui. La bravoure que lui reconnaissent désormais ses condisciples qui ne s'imaginent pas aller affronter le gouverneur renforce sa légitimité et sa crédibilité auprès du fondateur. La charge symbolique de cette correspondance conforte les disciples dans l'idée selon laquelle, à travers Thierno, la confrérie

⁹² Selon nos enquêtes, l'essentiel de ces convocations a été interceptée par les autorités subalternes afin d'attiser les tensions entre le gouverneur de Saint Louis et Ahmadou Bamba. Il faut noter qu'à cette période Ahmadou Bamba, par sa démarche, gênait non seulement les administrateurs locaux mais également les chefs religieux relevant d'autres confréries.

fait état de sa détermination à aller jusqu'au bout de sa résistance pacifique, quel que soit le prix à payer.

Ce voyage confirme la plénitude de Thierno et consolide l'édification de la confrérie dans sa hiérarchisation spirituelle, politique, et symbolique. Spirituelle, parce qu'il est le plus apte à ce stade à assurer l'instruction et l'éducation des talibés et enfants du Cheikh. Politique, parce que le dauphin est intégré dans la conscience populaire de tous les talibés mourides. Ce statut de numéro deux ne souffre aucune contestation car il est le fruit d'un long processus de collaboration et de complicité avec son frère et maître. Symbolique, car cette missive marque à jamais le début de l'histoire des mourides. Cette convocation a débouché sur le jugement, la condamnation puis la déportation pendant plusieurs années du Cheikh au Gabon. Nous faisons ici l'économie du procès, des échanges qu'il y avait eu au palais du gouverneur et des charges retenues contre Bamba.

La correspondance pose le premier acte de communication officielle de la confrérie vis-à-vis des administrateurs coloniaux. La transmission du courrier à dos de cheval est révélatrice de la rareté voire de l'inexistence des moyens de communication dans cette zone isolée. Pour se rendre à Saint Louis, Thierno a cheminé plusieurs jours et plusieurs nuits en se laissant guider par les étoiles la nuit. En effet, ce sacrifice selon certains disciples a pour conséquence et récompense la cérémonie de commémoration que les mourides célèbrent tous les 5 septembre au bureau de la gouvernance de Saint Louis. Ce 5 septembre 1895 coïncide avec le jour de l'arrivée du Cheikh à Saint Louis afin de répondre au gouverneur. En guise de marteler son ancrage religieux et sa volonté de n'obéir qu'à Dieu, le Cheikh se met à prier deux *rakas* (unité de prière) avant de s'adresser au chef des lieux.

Cet acte est différemment interprété. Pour les autorités administratives et autres chefs religieux, cela relève de la provocation et du refus de se soumettre à l'autorité coloniale. Les chefs religieux voient dans cet acte une trahison de sa part car il est censé affaiblir leurs ressources financières face à un ennemi armé et impitoyable « le colonisateur a son arme, le chef religieux a son chapelet ». Pour les mourides, a fortiori pour Thierno, Bamba vient encore de montrer sa singularité et la sincérité de sa foi envers Dieu. Sa spiritualité et sa pratique religieuse sont au début et à la fin de toutes ses préoccupations. Il démontre que seule l'autorité de Dieu est légitime et que les autres pouvoirs sont éphémères, relate un enquêteur⁹³ lors d'un échange. En ces temps apaisés de l'indépendance et de la réconciliation des

⁹³ C'est un échange non enregistré.

confréries religieuses, cette prière penche plus pour un acte de dévotion et d'héroïsme que de trahison. Un pèlerinage est, chaque année, organisé dans la ville de Saint Louis au bureau même de l'ancien gouverneur Moutet. Chaque édition est parrainée par une personnalité religieuse ou une famille qui a marqué spirituellement le pays.

Cheikh Ahmadou Bamba et Mame Thierno sont les deux figures qui caractérisent la doctrine et la tradition mouride. Ils constituent des vecteurs d'identification pour l'ensemble des disciples mourides. Au-delà de leurs liens de parenté, la convergence de vue sur les sciences religieuses et l'approche éducative des jeunes ont fini par faire d'eux les figures emblématiques qui marquent le plus l'identité culturelle et culturelle de la communauté. Mame Thierno, dans sa démarche, représentait la synthèse du mouridisme car à travers lui on voyait Ahmadou Bamba.



Document n°10 : généalogie de Cheikh Ahmadou Bamba et de Mame Thierno. Source : Al-Wafa

2) La figure religieuse de Cheikh Ahmadou Bamba comme revendication culturelle et marqueur d'identité

Cheikh Ahmadou Bamba est un guide religieux qui présente une originalité et une personnalité qui ne laissent pas indifférents ses compatriotes. Très tôt il s'est démarqué du système établi à l'époque pour adopter une autre démarche. Ses origines et la manière dont il s'est imprégné très tôt des livres de savoir le prédisposent à l'enseignement et à la recherche. N'étant pas satisfait de la pratique religieuse trouvée en place, il décida de fonder sa propre confrérie avec une approche pédagogique nouvelle. Cette démarche nouvelle ne manque pas d'intéresser d'autres familles religieuses et d'intégrer de nouveaux adeptes.

2-1) Origine et particularité d'un guide spirituel

Bamba : « Mes fils sont pour moi comme les membres d'un corps humain chez une personne. Leur amputation n'est pas forcément une cause de mort. Tandis que le disciple est pour moi, ce que le cœur est à l'organisme. Sans lui la vie s'arrête »

(Cissé, 2001 : 166)



Document n° 11 : Cheikh Ahmadou Bamba. Source : www.toubamouride.com

Aux yeux des mourides, Cheikh Ahmadou Bamba ou Serigne Touba reste pour toujours la personnalité la plus importante de l'histoire du Sénégal. Il a marqué son époque et continue encore d'inspirer les générations futures. Il a vu le jour en 1853 à Khourou Mbacké, un

village situé au cœur du Bâol⁹⁴. Dès le bas âge, il commence à montrer des signes suscitant interrogations et curiosités dans le village. Les ouvrages de Serigne Bassirou (son fils) et de Cheikh Anta Babou font état du comportement du jeune Bamba qui ne ressemble pas à un enfant ordinaire. Il montrait un comportement singulier à tel point que ses parents commençaient à s'inquiéter du devenir de l'enfant⁹⁵. Les récits oraux et les chroniques dans les cours maraboutiques que nous avons recueillis corroborent la description de Serigne Mbaye Diakhaté reprise par Bassirou et Babou :

« Il ne pleurait pas comme le font la plupart des bébés. En revanche, il éclatait en sanglot lorsqu'il se trouvait en présence de gens dont les actes bravaient les interdits de l'islam, comme lors des séances de lutte et de tam-tam ; il se calmait dès qu'on l'éloignait de ces endroits...le jeune Ahmadou Bamba évitait également le lit de sa mère et préférait jouer et dormir dans le coin de la pièce réservée à la prière. Ses parents, devant un tel comportement aussi bizarre, s'interrogeaient sur la santé mentale de leur enfant. Hormis cette originalité, Bamba eut la même enfance qu'un enfant wolof ordinaire. Quand il eut sept ans, son père le confia à son oncle maternel, Mamadou Bousso ».

Cheikh Anta Babou (2011).

Ses signes précurseurs annonçaient déjà la figure emblématique qu'allait devenir le jeune Bamba. Sa trajectoire et son cursus justifient parfaitement l'immensité de son œuvre littéraire. Nous n'adhérons pas à la conception de Babou selon laquelle Bamba n'a pas effectué le « lakhas ». Le « lakhas » est une tradition selon laquelle le jeune musulman quitte le domicile familial pour aller à la recherche du savoir ou de la science. C'est à l'image de l'itinéraire des étudiants africains qui sillonnent les grandes Universités occidentales. L'itinéraire de Bamba dans sa quête de savoir démonte la thèse de Babou.

Dans les recoupements de nos récits oraux, Bamba fréquente sept maîtres différents durant sa formation sans compter les différents villages où il se rend pour parfaire ses connaissances. Il a comme premier maître son oncle maternel Mamadou Bousso qui lui apprend les rudiments ou les bases du Coran en bas âge.

⁹⁴ Le Bâol correspond à la région de Diourbel.

⁹⁵ Il est le quatrième enfant de son père (Mor Anta Sali) et le deuxième fils de sa mère Mame Diarra Bousso appelée aussi Mariama Bousso.

Ensuite, un autre oncle Mbacké Ndoumbé qui intensifie l'apprentissage coranique dans le Djolof où il tient une activité agricole. Il y a également l'appui pédagogique de Serigne Balla Diattara à Mbacké Bâol. Après leur exil dans le Saloum⁹⁶ sous les ordres de Maba Diakhou, son père, Momar Anta Sali lui assure une formation dans la jurisprudence islamique. Celui-ci ne pouvant plus assurer correctement cette formation du fait des activités intenses dans la cour royale lui confie un autre maître. C'est Khali Madiakhaté Kala. Il change de méthode et lui apprend l'art, les techniques de la poésie arabe et l'esthétique sans se verser dans un apprentissage purement livresque et mécanique comme ses prédécesseurs.

Après l'étape de Saloum, il se rend régulièrement dans le Ndiambour⁹⁷ pour recevoir un enseignement d'un marabout maure du nom de Mouhamad al-Yadâli. Celui-ci lui prodigue, selon Serigne Modou Awa Balla Mbacké, comme apprentissage la logique et la rhétorique musulmane. Ce qui le rend décisif dans son approche pédagogique qu'il commence déjà à tester dans l'école de son père où il assure quelques cours. Ce qui ne tarde pas à porter ses fruits car certains élèves le préfèrent à son père grâce à sa nouvelle approche pédagogique. Ce qui le conforte dans sa logique, en fuyant les cours royales, pour fréquenter certains villages réputés abriter des grands érudits musulmans comme Pir de Khali Amar Fall où il y a la plus ancienne Université islamique du Sénégal, de Koki de Serigne Massamba Diop ou à Longor chez la famille Mbaye.

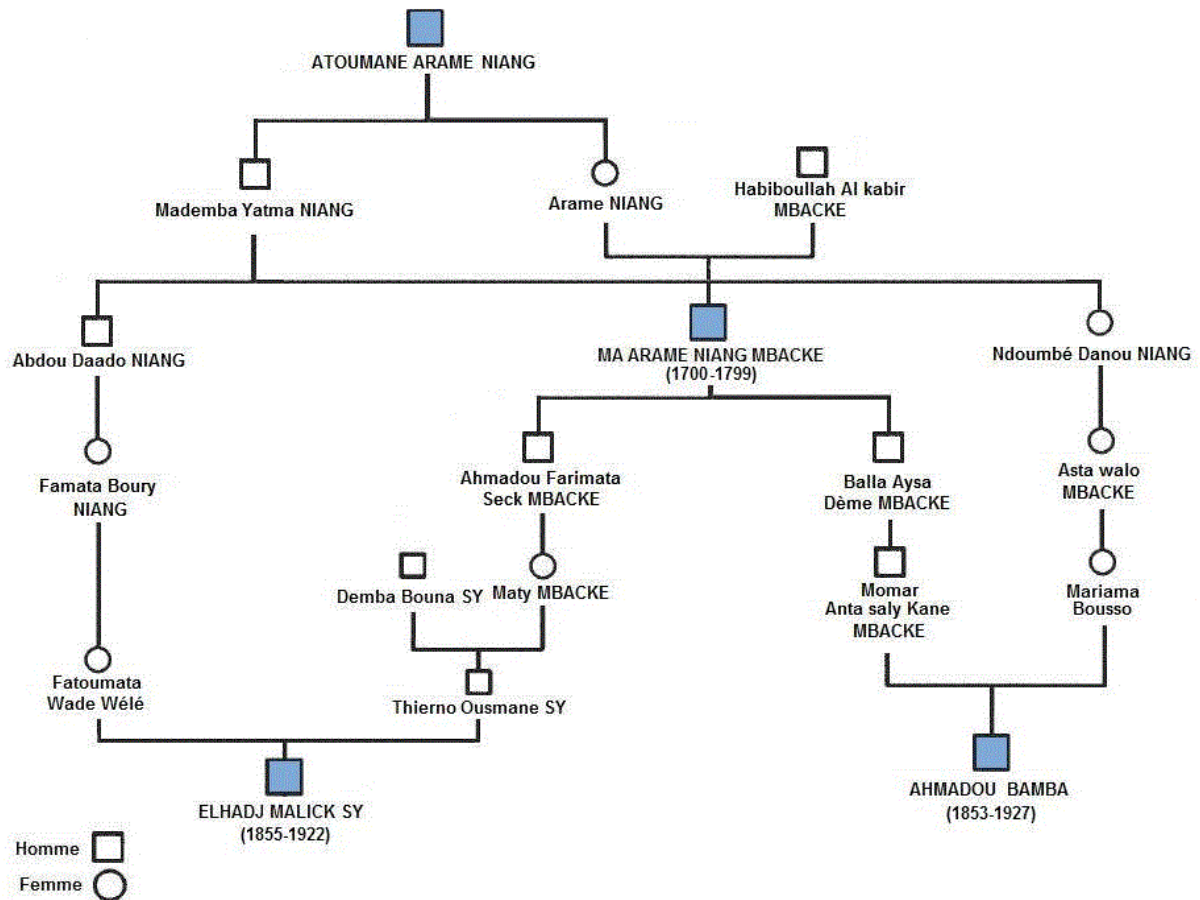
Contrairement à ce qu'avance Babou, (il faut reconnaître qu'il a réalisé une œuvre majeure dans la recherche sur le mouridisme, si ce n'est pas le premier à le faire), Ahmadou Bamba a bel et bien effectué le « lakhas » même s'il demeure une figure emblématique dans l'histoire africaine.

De son apprentissage, Bamba veut matérialiser la maturation de ses études et commence à écrire. Il se focalise sur trois thèmes de prédilection que sont la théologie, le mysticisme et les rites musulmans. Il développe une stratégie de vulgarisation scientifique afin de propager la foi musulmane dans la société sénégalaise ponctuée d'obstacles donnant accès aux savoirs islamiques. Il se penche sur les œuvres des savants musulmans du moyen âge (Sanussi, Ghassali, Akhdari...) en procédant à de nombreux commentaires et de versifications qui rendent ces ouvrages plus intelligibles. Parmi ces ouvrages, l'on peut noter « *Jawharu Nafis* »

⁹⁶ Un ancien royaume du Sénégal précolonial dirigé par le sultan musulman Maba Diakhou Bâ très apprécié des notables religieux.

⁹⁷ Un autre ancien royaume du Sénégal correspondant à l'actuelle région de Louga.

(Le joyau précieux), « *Mullayinul Suddur* » (Celui qui adoucit les cœurs) et « *Mawahibul Qudus* » (Les dons du très saint).



Document n° 12 : Source : www.izboulahi.org

2-2) Ahmadou Bamba, un marqueur d'identification et d'appartenance confrérique

À travers l'Afrique, la figure religieuse de Cheikh Ahmadou Bamba constitue un marqueur de revendication et d'identification identitaire. Les récupérations de son image et de son œuvre en dehors des pratiques religieuses en sont de parfaites illustrations. Au grand dam des religieux, l'image de Bamba devient un objet de revendication culturelle voire économique que chaque composante de la société s'approprie dans le domaine où elle évolue. C'est ainsi que la figure de Bamba est présente dans toutes les couches de la société sénégalaise avec des représentations plus ou moins sacrées. La représentation de Bamba accompagne le disciple mouride dans tous les moments de son existence, même jusqu'à la mort : le défunt est

accompagné par des litanies tirées de ses Khassaïdes (c'est le cas de Diawartou, un khassida que l'on récite lors des enterrements chez les mourides).

L'image de Bamba et les « êtres culturels » (Jeanneret, 2010) ayant trait à la communauté mouride subissent une surexploitation médiatique. Ce qui détourne le sacré vers le profane. Les symboles du mouridisme deviennent de véritables vecteurs commerciaux mais également de puissants facteurs d'influence à l'endroit des populations. Ce qui est frappant, c'est que depuis les années 2000, de nombreux chefs d'entreprise très influents se réclament du mouridisme. Même si les intentions sont ignorées à ce jour ce qui est remarqué est que l'image du mouridisme est surexploitée au profit de pratiques qui n'ont rien de sacré ou de religieux. Dans quelle mesure pouvons-nous affirmer que l'image de Bamba sort du cadre religieux pour devenir un objet de revendication identitaire et culturel ? Comment s'est opéré ce changement de paradigmes sur Bamba ?

La métamorphose de la société traditionnelle mouride s'est opérée pour placer le patrimoine de la communauté sous une autre forme d'influence. Cette influence a engendré au sein du mouridisme deux dimensions. Une logique symbolique caractérisant une identité religieuse vient se heurter à une logique marchande qui exploite la notoriété du Cheikh.

Dans certains cas, on frise la manipulation avec l'implication de familles religieuses dans des actions qui n'honorent pas la philosophie mouride telle qu'elle a été établie par le Cheikh. Les entrepreneurs et les hommes politiques les plus en vue s'identifient au mouridisme et réclament sa culture de partage à travers les dons consentis à l'endroit des disciples et religieux. C'est le cas de l'entreprise (TSE) de l'homme d'affaires Cheikh Amar qui met l'expertise et les moyens de sa société au service du Ndiguël lors des travaux champêtres de la communauté. Ces actions d'identification et de revendication se pratiquent chez tous les entrepreneurs mourides, elles cachent une logique de marketing inavouée. L'image et les symboles du mouridisme répondent dans certains cas à des logiques de commercialisation et de publicité que les chefs d'entreprise savent utiliser de façon subtile. La photographie ci-dessous est un cas de détournement d'images et de symboles mourides assez parlant. Cette sortie volontaire du cadre normatif de la publicité traditionnelle nous plonge dans une autre forme qui contourne les codes en nous plongeant dans un autre univers moins normé. Cette forme de communication ressemble en partie à ce que Caroline Marti de Montéty (2014) appelle « la dépublicitarisation » consistant en une « tactique des annonceurs qui visent à se démarquer des formes les plus reconnaissables de la publicité pour lui substituer des formes de communication censées être plus discrètes, dégagées des marques de la publicité ». Cette

approche est dans le principe similaire à ce que défend Montéty. C'est une sorte de colmatage publicitaire avec des moyens ordinaires. Cependant, il y a une différence entre la démarche mouride et la théorie conceptuelle de Montéty. Chez l'auteur, il y a des marques derrière, des annonceurs et une logique marchande de la communication. Alors que chez les mourides c'est le disciple qui construit (à sa guise) son objet médiatique avec une visée esthétique et symbolique. Il exhibe son appartenance confrérique et religieuse de façon générale. Le camion se transforme en « être culturel » (Jeanneret) circulant.



Document n° 13 : photographie d'un camion frigorifique appartenant à un disciple mouride, prise à Mbour. Image de l'auteur

Ce camion de marque française personnalisé conformément à la sensibilité mouride présente de nombreuses références qui dépassent parfois le cadre restreint du mouridisme pour englober de façon générale la dimension religieuse du musulman tout court.

Aux yeux du disciple mouride ce camion ne présente aucune particularité par rapport aux autres véhicules, ça relève de l'ordre normal des choses. Il révèle un caractère intéressant car de nombreuses références inhérentes à l'Islam, à la République (dans une moindre mesure) et

au mouridisme sont notées. L'image dénote d'abord que le propriétaire ou le chauffeur du véhicule manifeste une croyance à une religion (l'Islam) doublée d'une appartenance communautaire (le mouridisme).

L'élément central qui atteste l'appartenance à la religion musulmane est la phrase frontale et introductive apposée sur la devanture du camion. La phrase, *AL HAMDOU LI LAHI*, inscrite sur une bande bleue, entourée d'une part et d'autre d'une bande tricolore (drapeau du Sénégal) et d'un fruit (un ananas). L'inscription ou la prononciation de cette phrase implique dans la religion musulmane qu'on accepte et renouvelle de façon implicite la formule de la «*chahada* » (*ash hadou an la illaha illa lah, wa ash hadou anna mouhamadan rassoul lah*⁹⁸) : c'est-à-dire qu'on accepte qu'il n'y a de dieu que Dieu et que Mohamed (psl) est son prophète. Cette phrase montre simplement que la pratique religieuse ne se limite pas à la prière et n'est pas cantonnée dans les seuls lieux sacrés et lieux de culte. Cette opinion est renforcée par une autre phrase en arabe (*walakhou yahsimou ka mina nasi*) en dessous et à peine visible, elle vient appuyer un discours pieux que nous adresse le responsable du véhicule. C'est une formule qui cherche une protection : « Ô seigneur, toi qui protège, épargne-moi des personnes maléfiques ». Même dans le registre alimentaire cette formule est souvent récitée, selon Gora Mbengue⁹⁹, par des religieux avant de passer à table. Ces références religieuses qui renvoient à Dieu attestent un état d'esprit et un niveau de croyance. Le souci de se protéger contre les accidents et les mauvais sorts révèle une dimension mystique fortement ancrée dans l'univers des transports. Au-delà de l'aspect technique, la mystique occupe une place considérable dans le système de représentation des sénégalais de façon générale.

Le deuxième niveau de référence est la République avec la double apparition des couleurs nationales. Malgré la déclinaison de ces couleurs, nous nous questionnons sur le fait que le côté patriotique puisse dominer le côté religieux. Les références à la religion noient complètement les références à la République. Elles s'enchevêtrent et se concurrencent. Vu sous cet angle, nous pensons qu'une visée esthétique semble plutôt motiver cette entreprise d'embellissement. Cette stratégie d'accumulation des signes se trouve aussi sur les sites Internet mourides. Les signes se composent et se recomposent pour offrir un espace de

⁹⁸ C'est la formule que toute personne prononce quand elle rentre dans la religion musulmane. On la prononce aussi à l'appel de la prière (al-adhān) par le muezzin puis dans la phase pré prière (Iqāma).

⁹⁹ Il est le référent de la dahira mouride de la ville d'Avignon et fait partie de nos personnes ressources.

médiation sémiotisée. C'est ainsi que nous rejoignons Yves Jeanneret (2014¹⁰⁰) qui affirme que « ces dispositifs réalisent des opérations de médiations appareillées : puissances des architectes, traitement des inscriptions, gadgétisation des disciplines ». il y a une certaine analogie entre ce cas de figure et les dispositifs « techno-sémiotiques » présents dans les sites mourides.

Le troisième niveau de référence est l'appartenance à une communauté voulue et affirmée par la fréquence des redondances dans le référencement religieux. Il y a une cohabitation des figures et symboles religieux qui semblent séduire de l'extérieur. Le choix d'un des cinq minarets de la mosquée de Touba n'est pas anodin. Ici, l'image laisse paraître des niveaux de lectures assez parlants.

Ce minaret constitue l'emblème de la communauté mouride, il porte un nom rempli de symboles. L'extrémité du minaret et le phare qui y est posé portent le nom de Lamp Fall. C'est un nom donné à Cheikh Ibra Fall que les mourides surnomment « Bāboul mouridiine », la porte de la Mouridiya. C'est l'un des fidèles compagnons du fondateur (sans doute le premier vu son rang dans la communauté) qui jouit d'une grande renommée. Il incarne une variante très puissante dans le dispositif religieux des mourides. Ce sont les Bay-fall¹⁰¹ (voir le personnage sur la photographie) ; ils sanctifient le travail et l'érigent en pratiques religieuses comme acte de dévotion. Le groupe de mots « Lamp Fall » écrit de façon stylée avec le « l » et le « f » étirés connote la dualité référentielle qui existe entre Cheikh Ibra Fall et Cheikh Ahmadou Bamba au sein du mouridisme. La dualité est renforcée par le couplage des mots Lamp Fall et Touba. La symbolique du *bayfallisme* est appuyée par la détermination du personnage, l'accoutrement, le gourdin à la main gauche en retrait, des pas prononcés, la main droite semble montrer sa direction (c'est-à-dire Touba où se trouve la mosquée). Cette photographie cherche à traduire l'imaginaire populaire que beaucoup ont des Bay-fall, fougueux et hargneux. Ce gourdin à la main, servant quelquefois à des séances d'autoflagellations¹⁰², vient appuyer l'idée selon laquelle les Bay-fall mènent une vie rythmée et physique. Cette posture relativement marginale n'est pas partagée par tous les mourides.

L'autre niveau d'analyse que nous offre l'image est la référence à la ligne centrale du mouridisme. La redondance du vocable Touba et la récurrence des photos de Serigne Saliou,

¹⁰⁰ À paraître

¹⁰¹ Voir les travaux de Charlotte Pezeril sur les Bay-Fall du Sénégal.

¹⁰² Cette situation d'auto-flagellation est analogue à ce que fait la communauté chiite d'Iran pendant leurs processions.

cinquième khalife des mourides, attestent le renouvellement de l'allégeance du disciple, non seulement envers son guide mais à l'endroit de la confrérie dans son essence. Les quatre photographies de Serigne Saliou situées en haut et au milieu du pare-brise dénotent la prééminence de l'orthodoxie mouride sur la variante Bay-fall ; mais la cohabitation semble compatible. Au-delà de la réclamation d'appartenance à la communauté mouride, il semble y avoir une certaine admiration envers Serigne Saliou car aucun autre khalife ne figure sur l'image. On peut en trouver l'explication à partir de deux facteurs. D'abord Serigne Saliou était réputé par son silence en dehors des œuvres religieuses, ce qui semble intriguer les gens : il orientait toute son action à l'endroit de la jeunesse, ce qui lui vaut le titre de *borom diamono*, « khotbu saman » le pôle de l'univers. Ensuite son règne coïncidait avec le développement des médias, ce qui fait que son nom et son image sont bien imprégnés dans l'opinion publique.

L'identification à la culture mouride dépasse largement le cadre culturel d'une confrérie. Elle met à nu les mécanismes qui cherchent à orienter le disciple qui, à travers les outils culturels dont il dispose, fixe ses repères. On peut considérer que l'identification et la revendication chez les mourides prennent plusieurs formes dans les pratiques culturelles mais s'uniformisent le culturel.

Nous constatons qu'un exemple d'une culture sémiotique familière à la communauté mouride partagée et intégrée dans le système de représentation des sénégalais peut se heurter à des problèmes de lisibilité chez d'autres sociétés. Un travail ultérieur sera consacré à la question des dispositifs et les formes de développement symbolique partagées au-delà de la communauté.

3) Le rôle que jouent les « keur Serigne Touba » dans la construction sociale du talibé mouride

La daara mouride constitue pour le disciple le lieu par excellence pour se perfectionner en développant une sociabilité qui l'accompagne en dehors des sphères religieuses. La daara articule chez le disciple sociabilité et spiritualité à partir du travail de la tarbiya. L'importance des daaras dans l'approche pédagogique mouride est attestée par la reproduction de ses schémas traditionnels dans les dispositifs des « Keur Serigne Touba ». La mise en place des « keur Serigne Touba » intègre l'essence de la daara à savoir l'éducation de l'âme du disciple qui s'opère sous d'autres formes.

Compte-rendu de situation d'observation, juin 2010

Ma vie est plus apaisée depuis que mes enfants fréquentent keur Serigne Touba. Ils trouvent une occupation chez des gens calmes et paisibles. Ils ne fréquentent plus certains jeunes peu recommandables. Avec les mourides, ils trouvent à manger, à boire et apprennent beaucoup de choses sur leur marabout. Les week-ends si j'ai le temps, je viens avec eux assister aux chants. Ils aiment bien Babacar (le diawrigne) qui est très accueillant. Comme nous avons, mon mari et moi, des amis sénégalais, nous comptons aller au Sénégal pour le Magal. On peut dire que le Keur Serigne Touba contribue à l'éducation de nos enfants car les mourides ont des valeurs que je partage. J'ai une famille très métissée et très ouverte aux autres cultures.

*Une dame rencontrée à Taverny (Paris)
lors d'un séminaire sur le projet éducatif de Bamba*

Document n°14 : Compte-rendu de situation d'observation 20 juin 2010

3-1) « Keur Serigne Touba », aboutissement d'un voyage réussi et dispositifs de consolidation des daaras et dahiras

Dans la diaspora mouride, les « keur Serigne Touba » constituent des lieux de référence par excellence. Les mourides les considèrent comme des espaces d'accueil et la concrétisation d'un voyage abouti. C'est également une forme de récréation de nouveaux espaces où se tissent et consolident des liens sociaux et spirituels. Nous pouvons les considérer comme des cadres de substitution faisant office de cercles familiaux qui garantissent aux migrants un

équilibre entre la vie professionnelle, religieuse et privée. L'initiation et l'enseignement religieux des enfants des disciples de la diaspora se font dans les « Keur Serigne Touba ». Les mourides de Turin vont même au-delà du cadre éducatif des enfants. Des personnes sont désignées pour aider certains adultes à parfaire leurs connaissances sur certains ouvrages de la *charia* et du *taçawwuf* afin d'être en phase avec les enseignements et recommandations de Cheikh Ahmadou Bamba.

Serigne Fallou Diattara¹⁰³, responsable de la cellule pédagogique de la dahira de Turin, nous confie qu'un bon disciple mouride doit s'attacher à la recherche perpétuelle du savoir et se l'appliquer. Il rajoute que la vérité doit être toujours accompagnée de connaissances, à défaut elle n'aura pas d'effets sur la pratique des disciples. Cette vision de Diattara peut être rattachée à celle de Bamba qui conçoit ainsi la science :

Celui qui vous interdit de rechercher du savoir, son interdiction relève de l'égarement car celui qui empêche, en ce temps présent, aux gens de s'instruire, celui-là appelle à l'innovation exécrationnable car la pratique qui n'est pas inspirée par la science est entachée d'imperfections. La science et la pratique sont deux joyaux précieux qui engendrent le bonheur des Deux Mondes. Le plus noble de ses deux principes est la science, qui est une priorité, comme cela apparaît dans la sentence de l'Elu. Car celui qui agit en marge de la science, son action se présente comme une poussière en dispersion. Et celui qui a acquis la science et ne l'applique pas, celui-là est un âne chargé. (Maghaliquin-niraan) Source : www.al-hima.com

Cette recommandation de Bamba explique en partie les raisons qui amènent les disciples à donner plus de vie aux « Keur Serigne Touba » en y dispensant leurs enseignements. Elle est perçue tel un ndigueul appliqué avec fierté pour les disciples qui considèrent ces lieux comme un symbole de réussite. Ces lieux représentent pour de nombreux mourides l'articulation de la science et de l'action.

C'est dans le cadre de ces lieux également que l'on découvre, surtout lors des rencontres dominicales, la mutualisation des prérogatives des daaras et des dahiras. Nous y trouvons une articulation de la daara et de la dahira pour donner plus de consistance à la ferveur qui anime les disciples. Dans un même espace symbolique, les mourides procèdent à la transmission des

¹⁰³ Entretien non formel lors d'une séance de dahira à Turin au mois de mars 2014.

savoirs effectuée dans les daaras, mais aussi de la déclamation des khassaïdes connue sous la pratique des dahiras.

3-2) Un espace d'entre aide et de solidarité

Les « Keur Serigne Touba » assurent, dans la vie du disciple, une fonction sociale répondant aux préoccupations des mourides qui sont dans le besoin. En dehors de la pratique religieuse et de l'enseignement, ils constituent également des espaces d'accueil et d'écoute afin de répondre aux sollicitations des disciples qui rencontrent des difficultés. Pour la résolution des difficultés les mourides se tournent régulièrement vers la prière. Ils profitent la plupart du temps des passages des guides religieux pour faire état de leurs difficultés et sollicitent des prières. Dans l'imaginaire mouride, tout début de solution doit nécessairement passer par les prières. C'est ce qui explique le recours récurrent à des chefs religieux comme intercesseurs pour résoudre les difficultés.

C'est ainsi que la grande diva de la musique traditionnelle, Kiné Lame, chantait dans les années 1990 la question de la régularisation des sans-papiers sénégalais résidant en Italie. « *Serigne Modou Bousso Dieng, yaa dem ba Italie ñanal talibés yi ñou yombal séni kayite* » (Serigne Modou Bousso Dieng, c'est grâce à tes prières que les talibés d'Italie se sont faits régulariser). Cette chanson confirme non seulement la baraka que le guide spirituel répand sur les disciples migrants, mais la place également au-dessus d'une décision émanant d'une politique publique d'immigration d'un état souverain. Donc la régularisation tant chantée par les artistes et disciples mourides est le fruit d'une dense expression de la foi religieuse formulée à travers des prières imprégnées de baraka. Dans la conscience collective mouride, la mystique et la prière occupent une place importante. Les espaces de « Keur Serigne Touba » contribuent à entretenir la croyance aux prières grâce à la sacralité du lieu.

Par ailleurs, l'instauration des « keur Serigne Touba » intégrant les principes des daaras dans les villes occidentales met en exergue les rapports symboliques et économiques de la communauté. L'usage en contexte des daaras dans le milieu occidental permet aux disciples de nourrir la pratique symbolique en s'appuyant sur la dimension économique. La valeur économique est toujours rattachée à la valeur symbolique en ayant comme levier la baraka. D'où la sanctification du travail chez les mourides qu'ils considèrent comme un acte pieux. L'économie mouride est intrinsèquement liée aux symboles de la confrérie.

4) Les limites organisationnelles d'une forte communauté en pleine progression

La société mouride est une structure sociale qui semble largement dépasser le spectre religieux auquel on veut continuellement l'attacher. Ainsi elle présente, si on se réfère à l'orthodoxie de base, en son sein de nombreux paradoxes liés à la pratique religieuse, mais également à l'observation des règles de conduite. Cette étape de l'analyse s'emploie à décrire la situation de l'organisation de la confrérie autour de la ville de Touba. Cette description, loin d'être exhaustive, est marquée par la formulation d'un certain point de vue.

Les difficultés liées à la pratique ou à la conformité à l'orthodoxie sont à chercher dans le fait que l'expansion de la communauté dans tous les secteurs de la vie a largement dépassé la logique de la gestion traditionnelle dans l'administration khalifale. Les traits caractéristiques liés à la problématique de l'organisation mouride se matérialisent sous plusieurs formes et montrent l'immensité de la tâche. Compte tenu de ces difficultés une réorganisation est timidement lancée avec la nomination de représentants mourides dans les villes comme Dakar. Quelquefois, certains représentants se heurtent à la probité religieuse et compromettent la crédibilité de la confrérie. De façon générale, l'absence de structure officielle administrant toutes les actions mourides semble être la principale cause de ce problème d'organisation.

4-1) L'aspect religieux

Dans la pratique religieuse, nous remarquons de nombreux états qui ne contribuent pas à la préservation des dogmes et de l'orthodoxie qui régissent la confrérie. Nos observations dans les villes religieuses telles que Darou Mousty, Touba et Diourbel montrent que la proximité de la chefferie contribue à la banalisation des actes bannis par la doctrine mouride. Cheikh Ahmadou Bamba recommandait à ses disciples de s'adonner à la droiture et à la rectitude religieuse en consacrant leurs vies au travail et à la recherche du savoir perfection spirituelle). C'est ce qui rend toute vie paisible dans ce monde ici-bas et à l'au-delà dit-il. Cela montre que le cheikh tenait parfaitement à la notion d'organisation dans la structuration du savoir et le cadre dans lequel il se déploie. El hadji Mbacké le décrit comme suit :

Lomou massa woté chi ak nossou lako woté, lomou massa teureul chi ak nossou lako teureul. Man ngani majalis yim teureulone yep fochi dème khamni mbindam nossou sokhalone nako. Tambaléko fi mbiram tambalé moy am ndiangue. Serigne

bi mo gueunona nosse am ndiangue ak ndiangalé. Li ndiangalé lathie lep la ték dora woté. Bo beuguè daara ta ame dioumtouwaye youm lathie, dangaye wout dioumtouway ya ba paré soga tambalé. Motakh mou talif aye téré ndakh danio nékone diamono bokhamni kou beuy kham-kham ta talifalo ndiobot gui aye térés kham-kham danalène diafé. Takhawal ay Daaras. Former diangualékate yiko wara yor, takhawal it barab yiiniouko wara défé. Chi lolou latakawal mbiram, mo takhrésultats yimou am mou amko. Mou gnowone chi diamono diokhamni nit niangui done diangue wayé djékhitou diang néka toutone ti séni dieuf, lou bari chi niom. Mou eundi ndiangalé mo khamni noss nako noss gokhamni lamou beugone ta niadone diangue baniounopé amnaniouko.

Son appel est toujours basé sur l'organisation, y compris toute son œuvre. Tu peux dire que le concept d'organisation a rythmé toute son œuvre car il l'a toujours intéressé. Tout son enseignement est structuré par une organisation que requiert l'inculcation du savoir. Il a posé les premières bases de l'enseignement avec tous les nécessaires à l'accomplissement de cette tâche. C'est pour cette raison qu'il a rédigé des ouvrages et manuels destinés à l'enseignement avant de mettre en place les daaras. Il forme également les enseignants et les met dans des endroits propices. C'est de cette organisation qu'il a réussi son œuvre tout en étant dans une période où la plupart des gens ne mettaient plus en pratique leurs enseignements. Il a instauré un enseignement qu'il a lui-même organisé selon les attentes des disciples.

Les propos de Mbacké montrent à quel point le guide tenait à la survie de sa confrérie. La réussite, aujourd'hui, de ces daaras et autres institutions trouve ses fondements dans la logique organisationnelle mouride réfractaire au système déjà établi par les anciennes chefferies religieuses. Malgré cette réussite, la logique organisationnelle semble être dépassée par le développement fulgurant du mouridisme dont les ramifications échappent, quelquefois, au contrôle de l'administration centrale. Ce qui peut affecter dans une certaine mesure la pratique du culte dans les moments les plus sacrés de la vie du groupe. Pour s'en convaincre, nos observations nous conduisent à remarquer l'utilisation que les disciples font des

cimetières de la ville de Touba où chacun procède à son bon gré pour l'enterrement d'un proche parent ou d'un talibé mouride.

Le culte funèbre dans cette ville est un élément caractéristique de l'univers de la mort chez les mourides. Au niveau de l'autorité khalifale, ces derniers montrent une volonté de repenser les questions d'organisation des lieux de sépulture. Les autorités délégataires qui régulent le fonctionnement de la cité et un certain nombre dahiras réunies en des comités de pilotage commencent à penser de nouvelles alternatives pour apporter des solutions durables. L'état actuel des cimetières semble être une préoccupation pour les administrateurs de la ville de Touba.

À l'entrée des cimetières, une salle de prière funèbre est aménagée, mais à quelques exceptions près, aucune règle ne semble être respectée selon les rites musulmans. Dans la salle, les prières se font tout azimut et à toutes les heures alors qu'une organisation à la saoudienne serait un peu plus efficace et plus efficiente. Comme Touba reste la ville au Sénégal qui enregistre plus d'enterrements¹⁰⁴ par jour, il serait bien d'aménager des horaires de prières funèbres et les rites d'enterrement tout en désignant des imams et laveurs de mort rétribués soit par les familles, soit par les autorités délégataires de service. Serigne Mbacké abonde dans ce sens et émet l'idée de la mise en place d'organe qui régule le lieu :

*Ana lou mana tée niou ame organe bou yoré lolou nga khamni
nëëw bo eundi djokhlène ko paré chia. Niokoye sangue nimou
wara, tek ko fignouko wara tek, diouléko namou waré. Yawmi
ndiabot guinak mane ngathié andeu. Lolou nioune sokhla
naniouko ta mane nagnko. Légui légui diouli yi doci
comprendre daara. Do dégue kabar yi, do dégue diotaléyi, do
dégue seulmeul yi. Sokhla naniou kouniou nossal ba armèle
niou bagn ko deff aye path path, fii moye kaissou serigne diw,
kouffi mana fatou chi ndiabote gui loumou méti méti niou
soulkofa donate daniouy souli ay yakh.*

*Qu'est ce qui nous empêche d'avoir un organe qui s'occupe de
tous les corps lors des enterrements ? Il s'en occupe selon les
rites islamiques en y associant les familles des défunts. La
communauté a besoin de cela et en a les moyens de le faire.*

¹⁰⁴ Lors de nos observations à Touba, nous avons pu noter plus d'une vingtaine d'enterrements par jour. Cela explique le désir qu'a le mouride de se faire enterrer dans cette ville à sa mort.

Quelques fois, on ne comprend rien des prières effectuées lors des enterrements, on n'entend même plus les débuts et les fins des prières. On a vraiment besoin que l'on réorganise les cimetières au lieu de les segmenter au profit de quelques familles influentes qui, parfois, ne sont pas attentives de la préservation des sépultures.

Tant que cette question n'est pas résolue, il serait très compliqué de respecter comme cela se doit les rites islamiques même si Touba reste la ville par excellence où l'on désire se faire enterrer par bon nombre de mourides. Cela éviterait également les questions d'encombre et de mélange des genres dans la pratique culturelle. Une défunte et un défunt n'obéissent pas aux mêmes critères selon les dispositions de la tête ou des pieds. Et certains imams ne semblent pas se soucier de cette recommandation de l'Islam qui voudrait que l'on se décale latéralement selon que le corps est un homme ou une femme.

Après cette phase préparatoire, les conditions de l'enterrement posent un sérieux problème à plusieurs niveaux. D'abord la question de l'hygiène et des précautions à prendre est préoccupante dans le cadre de mise en terre. Depuis de nombreuses années l'on alerte sur le fait que les cimetières sont pleins et qu'on ne devrait plus y enterrer de personnes. Mais personne ne semble être préoccupé de cette situation inquiétante du fait que l'on raconte dans les récits oraux que quiconque se fait enterrer là-bas ira directement au paradis. Il semble que les risques sanitaires ne sont pas mesurés car l'aspect dévotionnel et l'aspect spirituel prennent le dessus sur beaucoup de facteurs dans la ville sainte de Touba.

Ensuite, dans les mises en terre, on assiste souvent à des superpositions de corps dues à un manque d'espace. Quand les ouvriers funèbres creusent les tombes, il est très fréquent de voir déterrer des ossements qui se retrouveront avec le corps arrivant dans une nouvelle tombe. Cela pose un sérieux problème car ces ouvriers ne mesurent pas la portée symbolique et la sacralité d'un corps enterré à Touba. Ils ne semblent pas être animés par la valeur religieuse du lieu, encore moins conscients de la valeur sentimentale ressentie à la perte d'un être proche. L'aspect financier semble être la préoccupation principale, et cela se vérifie à l'entrée des cimetières où ils se positionnent demandant aux passants s'ils ont de corps à faire enterrer moyennant quelques billets. Cela nous ramène à une situation où les sépultures ne sont plus respectées à moins que l'on fasse des petites constructions pour mettre en valeur la tombe d'un proche afin de l'épargner de cette « profanation » passive. Ces tombes « reliées par des liens invisibles comme les îles d'un archipel » (Urbain, 1989) constituent des points de

convergence lors des événements mourides où chaque disciple ressent une obligation religieuse à formuler des prières à l'endroit des morts. Cette obligation religieuse est d'autant plus forte quand il s'agit des morts de la famille du guide. À Touba, les morts nous sont « inaccessibles mais voisines » (Urbain, *L'archipel de morts*) c'est ce qui explique la façon de nommer les guides religieux décédés (*Serigne bi dafa lackhou*, c'est-à-dire le Cheikh s'est caché ou s'est retiré). C'est pourquoi chaque disciple veut y être et marque sa présence.



Document n° 15 : espace de prière funèbre à l'entrée des cimetières de Touba

Compte-rendu d'observation, décembre 2013 lors du Magal

Ce monsieur au centre de l'image en situation d'écriture est abordé à la sortie de la salle.

Il me livre ceci : *je viens inscrire mon nom sur ce mur et prier deux rakas (unité de prière) car cela me permet, au jour de la résurrection, de voir mon nom inscrit sur les murs qui bordent le paradis. Toutes les créatures qui doivent entrer au paradis verront leurs noms inscrits sur les murs. Moi je veux qu'on se souvienne du mien, c'est pourquoi je l'écris.*

Document n° 16 : compte-rendu d'observation lors du Magal de 2013

La sacralité et la baraka de ce lieu proche des points nodaux (la grande mosquée, les demeures des khalifes généraux successifs, la bibliothèque et la résidence Khadimou Rassoul) de la ville en font un espace dédié à la vénération où les litanies et les Khassaïdes sont récités à longueur de journée. La spiritualité, la baraka et la sacralité qui animent ce lieu noient la problématique de l'organisation mais également celle de l'hygiène et de la sécurité sanitaire des disciples qui le fréquentent.

Dans les pratiques populaires mourides, il est aisé de voir que la problématique de la transformation se heurte à un certain niveau à une démarche culturelle qui se délivre du culte. Les pratiques culturelles émaillées de revendications identitaires prennent de plus en plus le dessus sur le cultuel. Dans le contexte d'une telle structure socioreligieuse, comment peut-on revenir à un équilibre entre le culturel et le cultuel ?

4-2) L'efficience de la régulation des lieux de culte

Au-delà de la question des cimetières et des méthodes d'enterrement, l'efficience des lieux de culte questionne beaucoup dans le milieu mouride voire le Sénégal tout entier. Si on suit la logique de Cheikh Ahmadou Bamba selon son approche éducative toutes les petites mosquées qui peuplent les grands quartiers de la ville devraient être des daaras. Aujourd'hui, il n'est pas rare de voir planter dans un quartier plusieurs mosquées dont aucune n'est remplie au 1/3. Ahmadou Bamba dans ses enseignements préconisait, pour régler ce paradoxe, le savoir avant la pratique, c'est ce qui peut rendre efficace l'action de l'homme. Que ce soit à Touba ou dans le reste du pays, une daara où l'on forme de futurs cadres est plus utile que cinq mosquées, mais celles-ci semblent gagner la préoccupation des certains dignitaires religieux ou bienfaiteurs. La fréquence des mosquées dans l'espace religieux cache un jeu d'influence chez les mourides comme chez d'autres confréries dans un pays qui a toujours besoin d'institutions éducatives.

Construire une mosquée dans l'imaginaire musulman au Sénégal équivaut à « acheter » sa demeure au paradis en plus du prestige et de l'influence dont on bénéficie auprès de ses coreligionnaires dans le quartier ou de la ville. Cet état de fait est même l'objet d'une pièce de théâtre¹⁰⁵ satirique qui pointe certaines dérives et laisser-aller qui se passent dans les

¹⁰⁵ La pièce en question s'appelle les cinq vieillards dans le vent. Le personnage principal est « Baye Ily » qui est un diminutif d'imam. C'est une sorte de chronique satirique où l'on y passe en revue toutes les dérives des dignitaires religieux au nom de l'islam.

mosquées qui sont censées être des lieux où l'on rencontre Dieu selon leurs dires. Cela revient à se poser la question de savoir si les mosquées, de façon générale, remplissent bien leurs rôles dans le paysage religieux sénégalais. Certaines d'entre elles portent un préjudice à l'islam. Celles qui sont fermées sont victimes de manque de pratiques et de querelles de leadership. Dans sa politique d'expansion, Ahmadou Bamba mettait toujours en place une daara avant de songer à mettre une mosquée dans les villages qu'il fondait.

Bamba avait compris l'importance de la rationalisation l'espace religieux. C'est ce qui lui permettait de placer dans chaque village un délégataire de service issu de son école et qui mettait en pratique sa politique religieuse et sociale. Cela éviterait l'instrumentalisation de la communauté (que l'on vit aujourd'hui) et les trafics d'influences que certains disciples, sans scrupule, utilisent à leurs comptes. La communauté y gagnerait également plus de transparence et d'efficacité dans l'organisation des daaras surtout modernes. Les disciples qui souhaitent intégrer les daaras seront mieux pris en compte avec un enseignement et une éducation mieux rationalisés. Par conséquent la pratique religieuse sera mieux maîtrisée et mieux comprise, ce qui épargnerait à la communauté certaines dérives.

4-3) L'aspect social

Quelques institutions inhérentes à la vie sociale de la confrérie recèlent un certain nombre de difficultés liées à l'intelligibilité du message religieux, mais également à l'approche managériale de la communauté de façon générale. D'abord les dahiras que nous avons pu analyser présentent des cas qui méritent de repenser le concept de fondation. Nul ne doute que les dahiras présentent un intérêt majeur pour la communauté et la perpétuation de ses valeurs, mais ce sont les modes de gestion et les politiques mises en place qui les fragilisent. Les plus grandes dahiras que nous connaissons dans le pays et dans la diaspora qui font des actions remarquables finissent par se scinder en deux. C'est le cas de *Hiztut-Tarqiyya* qui s'est transformée en deux entités depuis des années. Ce qui amène à s'interroger sur le mode de fondation des dahiras. L'idée part d'une seule personne qui a ses bonnes intentions ou d'un groupe d'individus qui partagent la même vision de la confrérie pour mettre en place une dahira. Quelque temps après d'autres personnes intègrent la structure et font valoir leurs idées, ce qui aboutit pour la plupart des cas à des séparations ou de malversations.

Selon certains disciples interrogés, la communauté gagnerait davantage à disposer des outils et des instruments de contrôle qui régulent la mise en place et la gestion des dahiras. Les leaders des dahiras doivent répondre, également à des critères bien définis et à un programme

établi par l'administration khalifale. Cela permet de calmer les intentions, les ardeurs et les trafics d'influence.

Ce que nous constatons, surtout depuis l'essor de l'immigration, c'est que n'importe quel talibé, pourvu qu'il ait de l'argent, peut mettre en place une dahira au nom de la communauté. Certaines d'entre elles sont gérées avec une telle opacité que parler de l'argent ou de la transparence devient tabou à tel point que celui qui s'aventurerait à une telle entreprise se verrait traiter comme un mouride non pieux. Parfois nous visitons des villes où il y a trois à quatre dahiras alors qu'une seule suffirait à faire tout le travail des autres. Comme ils sont d'un même idéal religieux, appartenant à une même communauté, pourquoi le besoin de se diviser en plusieurs entités alors que la Khidma reste la même. Ils restent les mêmes talibés dans la même communauté avec un seul khalife, donc ils pouvaient, sans conteste, réussir facilement leur mission sans tomber dans les dissensions internes.

Dans un autre registre, l'organisation des événements religieux est un facteur essentiel pour la vie du groupe, mais elle met à nu les difficultés liées à la compréhension des messages religieux adressés aux disciples. Le Magal en constitue un exemple parfait. Les rencontres périodiques dans la communauté sont d'une extrême utilité, mais souvent les organisateurs butent sur les modes opératoires de la diffusion des messages et des symboles. Nous soutenons que dans les Magals très peu de gens écoutent les sermons ou tirent des enseignements de ce qui a été dit lors de l'allocution du khalife.

Lors du dernier grand Magal de Touba, nous avons rencontré une personne invitée par un ami mouride à venir passer le Magal avec lui. Celle-ci était très bien traitée, logée, nourrie, comme le préconise la tradition mouride, par son ami. Au bout de quelques jours, on lui demande de se préparer pour retourner à Dakar car le Magal est fini. Interloquée, elle demande où est le Magal ? Que se passe-t-il ? Elle a raison de poser cette question qui, d'ailleurs, est révélatrice de la vision déformée que beaucoup de mourides ont de l'essence et la portée du Magal.

Le déplacement d'une ville à une autre est sans doute motivé par autre chose qu'un festin même si cela fait partie des éléments recommandés pour l'événement. À chaque édition, les mourides essaient de tirer davantage des enseignements de Bamba, sur la situation du monde, auxquels tous les disciples s'identifieraient. De ces rencontres, nous espérons voir émerger des discours et des recommandations qui traduisent une vision claire d'une société en perpétuel mouvement. Cette expansion de la société mouride produit la problématique des représentants du khalife général.

Certains dignitaires mourides semblent être incommodés par la probité religieuse de quelques disciples qui s'érigent en représentants du khalife. Le système de représentation des mourides dans certaines villes ou administrations souffre d'un déficit de crédibilité sur le plan religieux. Pour rappel, le mouridisme est une organisation religieuse, donc ses représentants doivent faire preuve d'une certaine rigueur islamique qui voudrait que la personne désignée soit en mesure de répondre aux préoccupations spirituelles de ses condisciples. Les trois points qui sont incontournables pour un homme religieux sont la *charia*, le *tassawouf* et le *fikheu* : il est très rare de les retrouver chez un représentant du khalife dans les grandes villes. Qui-est-ce qui empêche la communauté de mieux penser le système de représentation en instaurant des commissions avec, en son sein, des *oulémas* qui s'occuperaient de la désignation de ses représentants ou ambassadeurs?

Le développement fulgurant des grandes villes mourides telles que Touba et Darou Mousty occasionne un relâchement de certaines valeurs qui, jadis, caractérisaient la rigueur mouride. L'organisation spatiale des villes montre des signes inquiétants quant à la préservation de l'identité religieuse de cette communauté. La façon dont les publicités (banques et groupes industriels) envahissent l'espace urbain entraînera dans quelques années la disparition totale de tous les marqueurs religieux si on n'y prend pas garde. L'espace urbain, surtout religieux, a besoin d'être normé et régulé pour que le message publicitaire ne vienne pas périlcliter la sacralité des lieux de culte.

Quand on entre dans ces villes tous les éléments qui font référence à la sacralité ou à la spiritualité de ces cités ont complètement disparu au profit de pancartes publicitaires qui *surfent* sur le poids de la religion en détournant le message à leur profit. Nous rencontrons souvent de nombreuses entreprises qui utilisent, pour happer une clientèle mouride, des éléments déictiques de la confrérie à leur compte. Ce qui est dommageable à la confrérie, c'est que la publicité non normée arrive à phagocyter et empêcher la circulation convenable des « êtres culturels » qui garantissent le dynamisme religieux des espaces urbains. Dans le système d'affichage, seule la dahira *Hizbut-Tarqiyya* essaie tant bien que mal de se conformer aux prescriptions religieuses en mettant en avant un message publicitaire qui plonge le talibé dans la diachronie de la doctrine mouride.

Ce panneau publicitaire ci-dessous ne renferme que des références religieuses en particulier mourides. Dès l'entrée de la ville, on voit de loin l'image du guide en gros plan. Il montre qu'il s'agit d'un événement exclusivement dédié aux mourides. Cette idée est renforcée d'abord par la présence de la mosquée au premier plan. Ensuite le nom de *Hizbut-Tarqiyyah*

décliné en Français et en Arabe. Et enfin une autre écriture en gros caractères nous renvoyant aux khassaïdes de Bamba, mais également à son projet de société fondé sur le principe religieux.



Document n° 17: panneau publicitaire lors du Magal de 2013

L'affichage et le message publicitaire devraient refléter le sens des événements célébrés dans ces villes à l'image du festival d'Avignon où dès l'entrée de la ville on déduit automatiquement qu'il s'agit ici du théâtre. L'affichage donne à la ville d'Avignon une autre âme pendant la durée du festival. On découvre une « micro-société qui se constitue en Avignon pendant un mois de festival » (Léonard et Vantaggioli, 1989), où le spectateur prend l'allure d'un pèlerin. Au-delà de l'univers des signes et de la symbolique du festival, les comédiens et le monde artistique entrent en contact avec un public reconstitué à travers des représentations, des débats et des cafés-théâtres. Les rues de la ville subissent une mise en scène où chaque compagnie théâtrale apporte sa touche personnelle. La ville se transforme et devient un théâtre à ciel ouvert auquel il est difficile de se soustraire. On sort du théâtre formel (l'espace où les compagnies jouent) pour rentrer dans un théâtre non formel (la pratique de la rue) où la signalétique institutionnelle est articulée à l'affichage.

Le spectateur, guidé par une curiosité, se trouve moins sectaire et s'ouvre à ce que la ville lui offre en termes de spectacles. Mais l'on peut s'interroger également sur la relation que développe le spectateur entre le festival In et le festival Off ? Ce même questionnement peut s'appliquer au Magal quant aux cérémonies religieuses qui se déroulent dans les maisons maraboutiques où chaque pèlerin choisit celle qui correspond à ses attentes. La ville d'Avignon et ses ramifications, malgré le distinguo du In et du Off, prennent en charge le spectateur par l'offre de spectacle à partir de la rue les affichages publicitaires. Cette disposition organisationnelle de la ville pendant la période où se déroule le festival permet de mieux mesurer l'ampleur de l'événement et de sa « dimension spatiale » (Poggi, 2002).

Nous voulons juste préciser qu'il n'est pas question ici de faire dresser une équivalence entre le festival et le Magal (même s'il nous arrive de recourir à des éléments de comparaison). Ce sont deux événements qui répondent à des logiques différentes. Le festival est une réalité laïque alors que le Magal est basé sur un principe religieux. Nous ne cherchons pas à faire une assimilation des deux manifestations. Nous évitons de reproduire ce que Jean-Louis Fabiani (2007) reproche aux « anthropologues de s'emparer du monde du spectacle pour lui appliquer, quelquefois sans nuance, les grilles de lecture confortables de l'anthropologie religieuse ». L'analyse que nous menons fait référence à deux normes, d'une part un principe religieux et culturel propre au mouridisme, d'autre part un principe de communication territoriale.

En ce qui concerne Magal, dans sa forme festivalière, on assiste dans l'épicentre de la ville à un brouillage du message et à une tension entre une logique religieuse et une logique mercantile. Pour que les cités religieuses gardent leurs identités il faudrait repenser à harmoniser le profane et le sacré afin que les disciples puissent être accompagnés dans leurs cultes. Ici on ne trouve guère l'articulation de la signalétique institutionnelle et de l'affichage publicitaire. Certains panneaux de signalisation sont complètement couverts d'affiches de grandes entreprises. Contrairement au festival, la ville ne prend pas en charge dans toute sa plénitude le pèlerin. Toute l'activité religieuse est concentrée autour de la mosquée et des mausolées. Pour une bonne lisibilité de la pratique religieuse, une réorganisation de la publicité dans ces espaces urbains s'impose. À défaut, toute la communauté s'exposera à des risques de la banalisation du sacré et des figures religieuses. D'où l'étiollement d'un groupe religieux au profit d'un groupe socio-économique.

Le festival et le Magal, malgré quelques dissemblances, peuvent être vus comme le théâtre que nous considérons tel un lieu de production d'émotion, le lieu de la construction d'une relation. C'est la communion entre une action délimitée dans le temps et dans l'espace et un public fidèle. La réception dans la forme du festival et celle du Magal nous conduisent à penser que le symbole du palais des papes (avec la cour d'honneur) et celui de la mosquée fascinent beaucoup le spectateur comme le pèlerin. Les deux événements présentent des caractéristiques non négligeables pour le rayonnement d'une culture et d'une ville. « Le festival prend une place unique dans l'histoire culturelle française » (Fabiani, 2002 in Ethis). Le Magal quant à lui est l'événement le plus populaire et le plus important de l'histoire religieuse du Sénégal. En dehors de leurs deux identités, ils mobilisent un enjeu économique non négligeable.

Conclusion de la deuxième partie

Les personnalités de Mame Thierno et d'Ahmadou Bamba ont marqué le mouridisme non seulement dans leurs trajectoires personnelles mais également dans leurs spiritualités qui ont facilité le parachèvement de l'approche pédagogique du mouridisme. Ce travail donnera comme effet l'émergence des dahiras (par le concours de Cheikh Mbacké Gaïndé Fatma) qui assurent la médiation du savoir auprès des talibés.

Le développement fulgurant de la communauté mouride montre le revers de la médaille qui a comme corollaire des difficultés institutionnelles liées aux problèmes d'organisation. Ainsi les dysfonctionnements récurrents ne contribuent pas à la stabilisation et à la structuration de la communauté qui évolue sans cesse.

Dans une autre perspective, le mouridisme montre dans sa globalité une forte et dynamique communauté qui, au-delà des institutions, véhicule à travers ses adeptes une identité culturelle revendiquée et affirmée. Les traditions sont plus que jamais valorisées, elles forment avec le renouvellement générationnel un nouvel élan qui confère à certaines pratiques une valeur à la fois traditionnelle et historique.

L'approche communicationnelle semble être tournée autour des éléments religieux qui constituent des vecteurs de rassemblement comme le Magal. Celui-ci constitue le point nodal ou de convergence sur lequel se greffe toute la communication des autres institutions religieuses. Les dahiras axent toutes leurs programmations autour du Magal qui reste l'événement majeur de la communauté. C'est à partir de cette instance que la foi se ravive dans le fondement des valeurs islamiques, mais également le renouvellement de certains dogmes qui constituent l'essence même de la confrérie à savoir le djebalu et le hadiya.

L'écriture mouride au-delà de sa dualité arabo-wolof commence à se déployer vers de nouveaux supports ou dispositifs numériques qui obéissent à d'autres formes de médiations. Par conséquent, l'oralité acquiert une autre dimension qu'offrent les nouveaux espaces de médiation surtout dans le déplacement des contenus et le changement des statuts des textes.

Dans la troisième partie, il est question de technologies au profit d'une culture traditionnelle qui offrent de nouveaux espaces de déploiement des textes sacrés précédés par un passage d'une communauté locale à un échange électronique. Ce qui renforce les modes de participations lors du Magal.

Troisième partie : une technologie nouvelle au profit d'une culture traditionnelle

Cette troisième partie comporte dans son ensemble trois chapitres qui décrivent et balisent une bonne part du travail empirique. Elle balaie une partie de l'observation de terrain concernant l'usage d'une technologie qui a comme arrière-plan une culture traditionnelle en mouvement. Cette partie se décline sous la forme d'une analyse de résultats ventilés en trois chapitres.

D'abord, dans le premier chapitre, nous posons un regard sur les relations de la communauté avec les technologies de l'information et de la communication, la façon dont s'est construite cette relation autour d'une utilisation successive de différents supports de communication.

Ensuite, le second chapitre cherche à cerner les objets culturels à travers les écrans comme nouveau dispositif de médiation. La circulation et la transmission des textes à travers les médias informatisés occasionnent de nouveaux rapports entre le disciple et sa communauté mais également avec l'outil technique.

Enfin, le troisième chapitre cherche à mesurer l'impact et l'influence du Magal à travers les liens communautaires (physiques et/ou virtuels) qu'il structure. À travers la diaspora mouride, le Magal constitue l'occasion de mesurer une pratique médiatique qui vient renforcer la pratique traditionnelle en perpétuel mouvement tout en essayant de se conformer au principe originel.

Chapitre 6 : De la communauté locale à l'échange électronique

Ce chapitre s'emploie à mettre en évidence le processus de la construction historique des différents supports médiatiques que la communauté a usités. Cela passe par le besoin d'adapter chaque outil à son époque pour être le plus proche possible des disciples. C'est ce qui explique la mise en place de médias mourides qui travaillent sur une réflexivité cherchant à valoriser le message religieux. Cette réflexivité des médias mourides se matérialise à travers les modes d'appropriation et de participation lors de la célébration d'événements religieux comme le Magal. L'utilisation de technologies numériques contribue à propager à une large échelle le message religieux et à raviver la foi des disciples.

1) La construction historique des supports médiatiques et la consolidation des dispositifs de communication

Depuis sa naissance, le mouridisme a toujours cherché à maîtriser le cadre dans lequel évoluent ses composantes en termes de communication et d'échange d'informations. Très tôt les mourides ont compris les enjeux que comporte la capacité à se faire comprendre en s'appuyant sur des formes et pratiques de communication diverses selon les époques et les situations géographiques (référence à la période coloniale). Aux débuts de la confrérie, les dignitaires mourides se servaient des chevaux comme moyen de transport pour acheminer les courriers. C'est ce qui permettait d'assurer la communication entre le pouvoir colonial et le Cheikh qui faisait l'objet de contrôle par l'administration. La lettre à « *Borom Ndar* » amenée par Mame Thierno Birahim en est l'exemple le plus célèbre. Ce moyen de communication permettait également aux chefs de la communauté d'assurer les échanges d'informations et de cadeaux avec les autres dignitaires religieux du pays.

En dehors de ce mode de communication équestre, le « bouche à oreille » fonctionne à merveille dans les villages, dans les marchés et sur les places publiques. Dans la tradition orale sénégalaise, la coutume voudrait que les griots soient érigés en annonceurs en faisant le tour des quartiers pour faire passer les informations à l'aide d'un tambour ou une corne de bœuf. C'est une émanation de la société Ceddo. Cette pratique qui ne correspond pas à la vision du Cheikh et ressemble plus à la pratique païenne ne trouve pas agrément au sein des mourides. Une autre formule, « *le Madiiale* » apparentée à celle-ci, répondant plus à la philosophie mouride, fait mouche dans les zones rurales. Nous considérons cette pratique comme une stratégie de communication et une médiation à outrance visant à avoir un accès facile aux personnes réticentes ou méconnaissant simplement le sens du mouridisme. Pendant la période de l'après-récolte où une frange de la population est plus disposée à recevoir les prêches et à donner au retour des offrandes à ceux qui font la demande, « *le Madiiale* » offrait chez les mourides un rempart contre l'oisiveté et les exactions des chefs guerriers non encore convertis.

Cette stratégie de communication avait un double objectif. D'abord, elle permettait aux mourides de se rapprocher des autres sénégalais en valorisant l'image de la confrérie. Le *madiiale* était assuré par les premiers disciples du Cheikh à l'image de Cheikh Ibra Fall. Cela correspond à notre époque à la prospection ou au porte-à-porte. Ces disciples qui ressemblaient à des troubadours participaient à la consolidation et à l'ancrage des pratiques

mourides au sein de la société sénégalaise. Pour consolider cette vision politique, le Cheikh désignait des représentants résidant dans chaque village où de nouveaux disciples allaient procéder à leur pacte d'allégeance.

Ensuite, la conversion de nouveaux paysans permettait d'assurer à la confrérie naissante une aide substantielle. Cette culture du partage et de générosité se matérialisant sous forme de « *Hadiya* » (don) est à l'origine du fondement de la puissance économique mouride. C'est cette puissance économique qui fait en grande partie sa force de communication et de persuasion.

Une fois le cadre territorial défini avec la création de nouveaux villages satellites, la communication est régie et réglée par les muezzins qui sont érigés en porteurs de voix pour les causes liées à la vie de la confrérie. Dans les faubourgs de l'époque comme Darou-Mousty, il était fréquent de voir ces gens utiliser des dispositifs composés pour les besoins d'une communication intra-urbaine, à savoir une calèche, une batterie de voiture récupérée, des hauts parleurs, un ampli et un microphone pour publier les faire-part funéraires et les actions de bienfaisance liées à la communauté.

Cette intensité religieuse du village occasionne des pratiques de « bricolage » qui servent d'écho et de relais aux devoirs spirituels des disciples. À Darou-Mousty, cette pratique est toujours de mise car elle reste selon certains enquêtés une tradition qui rappelle une période remplie de « spiritualité et de communion¹⁰⁶ ».

Eu égard à cette pratique communicationnelle qui paraît un peu insolite, les mourides commencent à marquer leur présence sur l'étendue du pays avec l'arrivée de la radiodiffusion nationale installée par le pouvoir colonial. Dotés d'un grand sens de l'organisation et d'une assise financière, les mourides disposent d'un grand temps d'antenne pour passer leurs messages religieux, vulgariser leur philosophie et leur doctrine. Nouvel outil de médiation et de communication, la radio offre aux mourides un support inespéré pour étendre leur influence à travers la Sénégalie.

Tous les événements religieux, surtout mourides, sont transmis en direct. La communauté profitait de cette tribune pour travailler son image avec des conférenciers ou médiateurs attitrés pour parler au nom des chefs religieux. Il n'est pas rare d'entendre tous les jeudis et

¹⁰⁶ L'enquête fait référence aux travaux champêtres du mercredi (Tolou Alarba) que tous les villageois réalisent au profit du guide religieux qui à son tour reverse les recettes de la production agricole aux disciples les plus en difficulté.

les vendredi soir la radio nationale transmette en direct les chants nocturnes ou Magals des familles religieuses. La radio finit par intégrer tous les ménages de la société sénégalaise, même les plus modestes. La pratique radiophonique de la société transforme l'outil de communication en objet usuel du quotidien en articulant l'espace familial et l'espace public. Il était habituel de voir les transistors collés à l'oreille des auditeurs sur la place publique ou au stade lors des matches de football. Ou tout simplement quand le khalife général des mourides fait une déclaration relative à une œuvre de bienfaisance.

Malgré une pratique radiophonique bien ancrée dans la société sénégalaise, les mourides essaient de conjurer le vide de la télévision qui n'était pas encore arrivée. La photographie a été aussi largement utilisée dans les espaces familiaux et les lieux de regroupement religieux. La photographie religieuse est très présente dans la dynamique culturelle et artistique. Chez les mourides, elle constitue un élément identificateur d'une lignée maraboutique et d'appartenance à un groupe religieux. Elle traduit dans l'espace urbain une expression artistique qui véhicule en filigrane une passion religieuse vouée à son guide.

C'est une autre forme de délimitation du territoire pour montrer l'attachement d'un village ou d'une ville à un chef religieux. C'est l'exemple de la ville de Mbour¹⁰⁷ qui ne cache plus sa déférence au défunt khalife général des mourides, Serigne Saliou Mbacké, en reproduisant ses photographies sur les murs des grandes avenues¹⁰⁸. Toutes ces images religieuses se déploient dans les espaces culturels et symboliques en synthétisant la seule photographie qui a inspiré l'imagerie mouride dans sa globalité. C'est la photographie Cheikh Ahmadou Bamba.

C'est une photo prise par l'administration coloniale qui a subi plusieurs interprétations et déclinaisons picturales. Les mourides utilisent le double caractère de la photographie comme technique, elle permet la reproduction, mais aussi la retouche et la recontextualisation. Cette image devient l'être et le paraître du disciple mouride en le suivant dans son quotidien. Les espaces de vie sont remplis de l'imagerie religieuse qui devient un dispositif de médiation assurant le renouvellement perpétuel du pacte d'allégeance du disciple vis-à-vis de son guide, mais également d'intensifier la densité spirituelle du cadre familial. Il est de coutume dans la communauté mouride que chaque disciple dispose, dans son espace privé (chambre à coucher ou salon), d'une photographie de son guide spirituel. Grâce à ce phénomène, on arrive même à déceler l'appartenance confrérique de certains chefs d'entreprise par la présence prononcée

¹⁰⁷ Mbour est une ville très touristique situant sur la petite côte qui abrite la station balnéaire la plus prisée des touristes.

¹⁰⁸ Voir photographie ci-dessous.

d'images ou de vocables référant à leur guide ou à leur communauté. Les transports en commun restent l'exemple le plus frappant.



Document n° 18 : photographie d'une maison en construction prise à Mbour le 1^{er} août 2010 sur la route nationale

Après une longue période de la photographie, le livre imprimé fait son apparition¹⁰⁹ avec l'arrivée des jeunes intellectuels qui étaient partis faire des études en Arabie saoudite, au Caire et en Europe. De nombreux ouvrages du Cheikh vont être traduits en français et en anglais par ces jeunes intellectuels. C'est là que commence la période de la vulgarisation scientifique de l'œuvre et des enseignements du Cheikh.

Cependant cette période présente des limites. Des carences sont à noter en ce qui concerne l'édition des ouvrages publiés par les disciples mourides. La dimension auctoriale et la question des droits d'auteur restent un sérieux problème. Dans certains ouvrages, de nombreux propos sont attribués au guide alors que la communauté ne dispose, pour le moment, d'aucun instrument de contrôle. En effet, dans la reproduction ou la reprographie des

¹⁰⁹ Contrairement à l'Europe où le livre imprimé apparaît bien avant la photographie, dans un univers dominé par la peinture et le vitrail, les mourides se contentent des premières photographies prises par les autorités coloniales. Cela du simple fait qu'elle est une confrérie récente (née à la fin du XIX^e siècle) qui n'a pas encore une production littéraire. Mais aussi ses intellectuels ne se mettaient pas encore à produire pour la communauté.

khassaïdes par les imprimeries locales on note ces écarts avec des phrases ou morceaux de textes d'ordre métaphysique prêtés à tort au Cheikh.

Cette période de publication interne ne dure pas longtemps, elle est vite remplacée par les publications de chercheurs étrangers comme Christian Coulon, Philippe Couty, Paul Pélissier ou Paul Marty. Même si les contenus font toujours l'objet de polémiques, on peut néanmoins reconnaître la rigueur scientifique, la démarche empirique et le cadre normatif de l'édition.

Après la parenthèse livresque, les mourides commencent à marquer leur présence à la télévision nationale dans les années 1970 surtout lors de la couverture en direct du grand Magal¹¹⁰ dans la ville sainte de Touba. Ce Magal pris comme un vecteur de communication a fini par prendre une dimension internationale grâce aux médias et à la mobilité des disciples.

La transnationalisation de la confrérie mouride nous montre comment une culture religieuse se diffuse, et par là même occasion, se transforme sans cesse, en lien perpétuel avec le centre de l'autorité religieuse : la ville sainte de Touba et ses villages satellites au Sénégal.

L'événement est devenu majeur dans la vie religieuse de la confrérie grâce à Serigne Falilou Mbacké (2^{ème} khalife) qui demande désormais aux mourides de venir célébrer l'événement à Touba. Le grand Magal de Touba, principal pèlerinage mouride, est pour tout chercheur intéressé par cette communauté un véritable objet de réflexion permettant d'analyser les transformations de ce mouvement religieux contemporain. Il permet de comprendre ce que les *talibés* (disciples) mourides investissent et recomposent, matériellement et symboliquement, dans leurs pratiques religieuses et dans les rituels qu'ils mettent en œuvre. Le Magal a marqué la télévision dans ces années-là car il constitue, avec le Maouloud, (célébration de la naissance du prophète Mohamed psl) un des événements majeurs qui drainent des foules.

L'évolution socio-économique de cette confrérie religieuse s'accompagne d'un maillage médiatique du territoire national. L'ouverture et la transnationalisation de la confrérie ont permis, depuis les années 2000, la reconfiguration du paysage médiatique sénégalais. La naissance de nouvelles chaînes de télévision occasionne une nouvelle offre médiatique adaptée à la mobilité diasporique et à la pratique religieuse. C'est le cas de la chaîne

¹¹⁰ Le Magal est le plus grand événement des mourides commémorant le départ en exil du fondateur le samedi 10 août 1895, correspondant à la date du 18 Safar 1313 du calendrier lunaire musulman.

« Touba¹¹¹-médias » dont le nom très évocateur, marque sans équivoque une démarche nouvelle aidée en cela par l'accès de l'outil Internet par le grand public dans les années 1990.

Les mourides, à travers l'émergence de nouvelles chaînes de télé hertziennes et satellitaires, cherchent à se positionner pour mieux adapter leurs pratiques culturelles et religieuses à ces médias. Les technologies de l'information et de la communication ont donné une nouvelle dimension aux pratiques culturelles et culturelles mourides à tel point « qu'il est difficile de distinguer le travail du culte » (Robert, 2010, p. 199).

Dans quelle mesure les chaînes de télévision et les plateformes numériques des sites Web contribuent-elles à la propagation du message religieux mouride ?

Une analyse de la chaîne « Touba-médias » et des sites Internet nous permettra de mieux saisir l'orientation identitaire¹¹² de la confrérie au Sénégal et dans sa diaspora.

1-1) «Touba-média¹¹³», quel modèle de communication ?

Selon Serigne Mansour Tall (2002, p. 233), la télévision existe au Sénégal depuis 1972, elle constitue un outil de communication fort en milieu rural sénégalais. Le succès des médias audiovisuels est lié à leur utilisation communautaire aisée¹¹⁴ et aux informations faciles à décoder pour tous les acteurs. Contrairement à la radio, les images contribuent à la compréhension du discours « *télé mom dangay guiss di dëg, ken dou diawalë*¹¹⁵ » me confie un enquêté.

¹¹¹ Touba est la capitale religieuse des mourides du Sénégal. C'est là qu'est enterré Cheikh Ahmadou Bamba, le fondateur de la confrérie.

¹¹² Le Sénégal est un pays composé de 95% de musulmans répartis en plusieurs confréries religieuses. Chaque confrérie dispose de ses propres références et marques identitaires. C'est ainsi que la question de marque et d'influence identitaire a été soulignée pour évoquer l'importance de cette confrérie mouride auprès de la population sénégalaise. Nous avons remarqué, lors de nos enquêtes, un vocabulaire spécifique aux mourides qui traduit le comportement que doit adopter le disciple vis-à-vis de ses coreligionnaires mais aussi de son guide religieux.

¹¹³ J'ai choisi de travailler sur ce média car c'est une chaîne de télévision thématique dédiée à la communauté mouride. Contrairement aux autres chaînes du pays, elle n'est pas publique encore moins créée par des professionnels de la communication. C'est juste l'œuvre des disciples mourides qui cherchent à faire passer leur message religieux et mettre en valeur le patrimoine mouride.

¹¹⁴ L'information est collectée, diffusée par et pour les disciples mourides.

¹¹⁵ « À la télé, on a l'image et le son, on voit celui qui parle, on ne peut pas faire de confusion ».

Chez les mourides, Touba-média constitue un support moderne et respectable¹¹⁶ répondant aux aspirations des disciples. La chaîne émet un discours qui facilite le rapprochement des disciples diasporiques et contribue à la circulation de l'œuvre littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba. La chaîne contribue à l'intensification des « relations à distance » entre les disciples expatriés et les autres condisciples restés au pays. Il n'est pas rare de voir des émissions sur les conditions de vie des disciples diasporiques ou les itinéraires des dignitaires mourides dans les métropoles occidentales. C'est le cas de Serigne Mame Mor Mbacké qui organise chaque année une tournée en Europe et en Amérique.

Le média essaye de baliser un univers discursif rayonnant autour de trois strates épousant les contours de la migration mouride. Il s'agit du pays d'origine, les zones de transit et les pays d'accueil. Chaque discours semble être adapté à la réalité de la réception. Ce qui est inimaginable dans les chaînes généralistes. Par exemple quand la chaîne s'adresse aux mourides résidant au Gabon, elle livre souvent un discours qui essaye de leur faire comprendre que leur séjour est une réplique car le fondateur a déjà été déporté dans ce pays par les colons. Et de leur séjour, il ne peut résulter que de la baraka du fait que leur Cheikh a déjà été gardé en détention dans ce pays. Ces niveaux de discours sont décelés à travers des conférences thématiques organisées par la chaîne avec une vulgarisation poussée pour expliquer les raisons de ce séjour carcéral.

D'abord, au sein du pays d'origine le discours tourne autour de la séduction puis de la captation de nouveaux disciples. On suppose que le message est adressé aux non mourides afin de susciter l'intérêt et la curiosité des profanes. Lors des événements religieux, il est fréquent de voir des conversions ou pactes d'allégeance transmis en direct sur la chaîne ou dans les Web Tv. Nous prenons l'exemple des Thiantacounes dirigés par le guide Cheikh Béthio Thioune. En dehors de ce discours qui s'apparente à la publicité, la chaîne tient bien sa cible en faisant des allers et retours entre l'ancrage dans les valeurs traditionnelles avec les différents piliers du mouridisme (travail (don inclus), prière et spiritualité) et les exigences technologiques auxquelles les disciples doivent répondre. Ils semblent comprendre le message du fondateur repris par Abdoul Aziz Mbacké qui se résume ainsi:

« Si jamais la marche du temps évolue dans un sens qui ne s'oppose nullement à vos valeurs et principes religieux, il

¹¹⁶C'est la première chaîne d'une confrérie religieuse avec les mêmes moyens que les autres chaînes privées généralistes. Financée par les disciples mourides, son action s'articule autour des questions relatives à la religion.

vous faudra également évoluer en ce sens. Autrement, vous risquerez d'être dépassé par ce temps, qui passera alors par-dessus vos valeurs et principes». (Mbacké, 2010, p. 300)

Ce passage montre l'extraversion des mourides et leur ouverture au monde moderne. La théorie de l'appropriation des médias est légitimée par les écrits du fondateur qui pousse ses disciples vers toutes les formes de savoir. Malgré leur culture rurale, les mourides ont une capacité d'adaptation au changement et au contexte religieux, économique, politique. Confrontée au colonialisme dès ses débuts, la communauté met en place des moyens de survie pour être en phase avec son temps de peur « d'être dépassée » et dominée par une autre culture.

Ensuite, nous appelons zones de transit les pays africains où les expatriés mourides résident entre deux et cinq ans avant de gagner l'Europe ou l'Amérique. Dans cette zone, le média dispose d'une forte audience chez les expatriés. C'est le cas de « mourid-tv¹¹⁷ » où le média reprend et magnifie le discours des chefs religieux itinérants qui est souvent axé sur le travail comme une application d'un principe divin. Beaucoup de marqueurs¹¹⁸ sémio discursifs ont été utilisés pour reconforter ces disciples.

Enfin, le troisième niveau du discours médiatique s'oriente vers la diaspora avec des spots publicitaires dénotant un appel à contribution (carte *Barkélou*¹¹⁹).

¹¹⁷ Web tv : Dans l'émission « Diar-Diaris Serigne Touba », les itinéraires du fondateur.

¹¹⁸ Ces marqueurs peuvent être compris comme les productions littéraires du fondateur ainsi que les actes posés dans ces lieux pendant sa déportation.

¹¹⁹ Ce sont des cartes que le disciple achète en guise de contribution à une œuvre collective. Il faut noter que les réalisations des mourides sont essentiellement basées sur la contribution financière des disciples volontaires.



Document n° 19 : exemple de carte *barkélou*. Source: www.seneweb.com
(29 décembre 2012)

La carte *Barkélou* est un moyen de matérialiser son appartenance à la communauté. Mais au-delà, elle traduit l'acceptation de se soumettre aux ordres venus de l'administration khalifale qui administre les *ndigueuls*. Cette culture bureaucratique vient renforcer une obligation spirituelle et sociale. Cette carte joue dans ce cas précis le rôle de média qui est essentielle dans la communication, mais dans les rapports entre formes sociales et formes médiatiques.

Ici la réussite des disciples dans les pays d'accueil en Europe ou en Amérique n'est pas conçue comme le fruit d'un investissement personnel, mais vue comme une action collective imputée à la *baraka*¹²⁰ qu'on ne peut obtenir qu'en faisant partie d'une communauté. Le discours de la chaîne est bien stratifié et se conforme toujours aux situations spatio-temporelles de ses disciples à qui elle cherche à ressembler. Dans cet univers diasporique, la question du voyage est souvent évoquée d'une part pour glorifier les actions des disciples et d'autre part pour rendre hommage à leur guide qui a été déporté par l'administration coloniale. Cette culture nomade que la chaîne justifie et légitime est la réplique d'un « Ndiguël », une recommandation divine, qui fait partie de l'essence même de la doctrine mouride que chaque khalife réitère en apportant sa touche personnelle.

Ces trois niveaux montrent à quel point Touba-média veut se positionner comme une chaîne qui ressemble aux disciples. Pour cela nous empruntons les propos de Mansour Tall (2002),

¹²⁰ Chez les mourides, la *baraka* est considérée comme une réussite du disciple grâce aux prières mystiques de son guide religieux qui veille sur lui.

pour articuler et animer cet espace réticulaire. La chaîne a assuré la circulation de l'information entre les différents pôles du système. Les disciples hors contexte ont besoin de communication de la même manière que tous les acteurs évoluant en réseau dans un contexte d'allongement des distances et de mobilité.

« Touba-média » présente un genre nouveau¹²¹ pour faire la télévision autrement avec un discours que chaque mouride s'approprie. Ce modèle repose sur la coproduction des contenus à partir du patrimoine littéraire qu'on essaye d'adapter à tous les supports médiatiques. Ce patrimoine est l'ensemble de l'œuvre littéraire du fondateur que tous les disciples magnifient et perpétuent à travers l'éducation, l'enseignement et les déclamations. Les médias, notamment la télé numérique, contribuent à porter plus haut l'œuvre littéraire du Cheikh en se fondant sur la médiation et la vulgarisation scientifique.

¹²¹ La chaîne axe toute sa communication visuelle autour des symboles du mouridisme. Le logo type est moulé avec le minaret de la grande mosquée de Touba, l'image du fondateur déifiée sur un fond vert.

2) La réflexivité dans l'espace audiovisuel

Les mourides ont très tôt compris l'impact des médias comme la radio et/ou la télévision. Dans les années 1980, des chroniqueurs et des animateurs mourides travaillaient à la seule radio nationale qui existait encore au pays. C'est l'occasion pour ceux-ci de faire l'éloge¹²² et vanter les mérites de la confrérie. C'est le cas du célèbre journaliste Abdoulaye Lame qui affichait toujours son appartenance à la confrérie à travers ses émissions. L'impact médiatique sur ces populations engendre un enjeu symbolique et financier faisant l'objet de lutte pour la libéralisation du secteur de l'audiovisuel. Il faut préciser qu'avant les années 2000 le Sénégal ne disposait que d'une seule chaîne de télévision, la RTS « le média d'Etat ». Cette période coïncidait avec ce qu'on peut nommer le temps du téléspectateur contraint¹²³. Cela correspond à la mise en valeur de l'action politique gouvernementale à travers les inaugurations de routes, de forages, mais également le communiqué du comité directeur des partis au pouvoir qui se sont succédés. La radio nationale joue aussi le rôle de relais dans les zones où la télévision ne pouvait pas être captée. Cette situation¹²⁴ est analogue à la façon dont Umberto Eco (1983 : 141) décrivait la Paléo-Télévision¹²⁵ en Italie : « Autrefois il y avait la Paléo-Télévision, faite à Rome ou à Milan, pour tous les spectateurs ; elle parlait d'inaugurations présidées par des ministres et s'assurait que le public n'apprît que des choses innocentes, quitte à dire des mensonges. » Ces médias occupent une place de choix dans le quotidien des sénégalais et prennent souvent un rôle d'éducateur et d'instructeur¹²⁶.

D'une manière générale, le média est tellement mythifié dans les foyers sénégalais qu'il impose son discours aux téléspectateurs comme une vérité absolue. On a souvent l'habitude d'entendre lors de discussions non formelles certains interlocuteurs nous dire que « *c'est vrai*,

¹²² C'est l'exemple du « Saalimto », un jingle pour la tranche des avis et communiqués qui enregistre le plus fort taux d'audience à l'époque. Ce jingle chanté à la radio est extrait des poèmes ou Khassâides composés par le fondateur de la confrérie.

¹²³ Cette période peut bien correspondre à une situation de téléspectateur contraint car le pays ne disposait que d'une seule chaîne de télévision. Le téléspectateur n'avait pas la possibilité d'accéder à une autre chaîne. Pendant cette période, seule l'élite pouvait prétendre aux chaînes internationales, via les antennes paraboliques, du fait d'un coût hors de portée de plus de la moitié de la population.

¹²⁴ Ici, Nous faisons référence au couplage entre la télévision et la radio nationales. Cette dernière fait office de relais dans les zones où la télé ne peut pas être captée par la population.

¹²⁵ La Paléo télévision correspond au Sénégal à l'époque où il n'y avait qu'une seule chaîne alors que la Néo télévision correspond à l'arrivée massive des télé privées où chaque média essaie de ressembler à son public.

¹²⁶ C'est le cas des émissions : Citizen match, En classe, Illa Touba...

je l'ai vu à la télé ». La télé est considérée comme prescripteur de vérités absolues. La compréhension de la force persuasive de la télévision par les mourides a instauré une relation de séduction qui se joue entre le sacré et le profane. Les mourides pouvaient s'appuyer sur la force de la télévision pour étendre leur influence dans les autres régions du pays. De son côté, la télévision s'appuie sur le religieux pour consolider son audience voire fidéliser les téléspectateurs lors des Magals et des Maoulouds¹²⁷.

Dans les années 2000, le paysage audiovisuel sénégalais a connu un changement notoire grâce à la libéralisation des médias. À ce jour, on a recensé une dizaine¹²⁸ de chaînes et autant de radios. Cette évolution des médias a permis une reconsidération du téléspectateur à travers les émissions interactives comme la grande dictée à la RTS ou le concours de récital de coran à Touba-médias. Le téléspectateur n'est plus contraint, il devient un partenaire choyé et courtisé. Grâce à cette offre médiatique, les téléspectateurs s'orientent vers les médias dans lesquels ils se reconnaissent. Ce niveau de lecture et d'appropriation¹²⁹ qu'ont certaines couches¹³⁰ de la population nous permet d'évoquer ce que Christian Delporte (2003 : 7) défendait dans la revue *Le temps des Médias* :

« Qui, de nos jours, peut prétendre échapper à l'influence des médias ? À moins de vivre sur une île déserte, coupé du monde, l'homme contemporain est assailli par un flot continu d'informations, portées par l'imprimé ou l'image, les signaux électriques ou les supports sonores. Le monde médiatisé qui est le nôtre est le fruit d'une accumulation complexe de manières de s'exprimer, de transmettre, de se

¹²⁷ Le Magal et le Maouloud (ou Mawlid) sont deux événements religieux les plus célébrés au Sénégal par les confréries. L'un commémore le départ en exile de cheikh Ahmadou Bamba en 1895, l'autre célèbre la naissance du prophète Mohamed (psl).

¹²⁸ Parmi ces télés, deux sont de l'Etat. Rts et Sn2. Walftv, 2Stv, Tfm, Rdv, Canal-info, Afrika7, Touba-média, Lamp Fall Tv et Hizbut Tarqiya Tv (sera lancée bientôt) sont des médias privés.

¹²⁹ Nous faisons référence aux différents médias appartenant aux disciples mourides. C'est le cas de « Touba médias », « Lamp Fall Tv », « murid T » et d'autres radios comme « Lamp Fall FM ». Ce sont des médias thématiques qui témoignent un désir de réorganisation de la communication mouride. Ils visent à promouvoir le message religieux du fondateur qui est une sorte de revivification des préceptes de l'Islam.

¹³⁰ Nous faisons référence à la confrérie mouride qui constitue une partie de la population sénégalaise. Il faut préciser qu'il existe d'autres confréries réclamant d'autres branches religieuses. Il s'agit de la « Tijanya » venant de Cheikh Ahmed Tijane Chérif, de la « Khadria » venant de Cheikh Abdal Khadre Jeylani etc.

comprendre. Le domaine des médias est aujourd'hui si touffu qu'on a peine à en délimiter les frontières.»

Les mourides semblent comprendre l'importance des médias en se positionnant sur la mise en place de chaînes de télévision et de radios communautaires qui reflètent leur image solidaire et leur idéal religieux. L'importance qu'ils accordent aux médias ne se limite pas à ceux de leur propre communauté ; les autres chaînes généralistes aussi posent un autre regard et proposent un discours folklorique¹³¹ qui suscite de multiples réactions au sein des disciples prônant l'orthodoxie du fondateur. Ces visées, parfois contradictoires, laissent croire une cohabitation de pensées médiatiques dans les pratiques de communication des sénégalais.

Le discours émanant de ces chaînes à travers des clips vidéo ou des spots publicitaires est perçu comme une revanche culturelle du mouridisme sur les valeurs occidentales qui ont « littéralement submergé » les espaces de vie quotidienne. Ce nouveau discours des médias généralistes avec comme éléments de légitimation des stars, des chefs d'entreprise et des hommes politiques influents, laisse apparaître un phénomène de « mouridisation » de la société sénégalaise. C'est pour dire que le vocable mouride devient, dans la société sénégalaise, un élément de marketing que nous trouvons presque dans toutes les activités lucratives.

Il est rare qu'un chanteur sorte un album sans qu'il comporte une chanson ou une personnalité faisant référence au mouridisme. Ce phénomène qui n'a pas épargné le milieu de la photographie s'installe de façon exponentielle dans le quotidien et les pratiques de cultes des sénégalais. Dans les administrations, la vie religieuse a fortement influencé les pratiques médiatiques. Le déploiement des moyens médiatiques sur un événement religieux est à l'image de la baraka du guide célébré. Le Magal peut être cité en exemple. C'est ce que semble dire Abdou Aziz Mbacké (2010 : 135) :

« Cette mouridisation de la société, qui n'a pratiquement épargné aucun domaine, est allée jusqu'à influencer les

¹³¹C'est cette façon profane que les artistes et stars utilisent l'image du mouridisme à travers des clips vidéo des événements ou des publicités pour vendre leurs produits. Ce regard porté sur cette confrérie est à l'opposé de l'orthodoxie de son fondateur qui incarnait une spiritualité. Les mourides considèrent le folklore comme l'ensemble des discours que constituent les pratiques culturelles tendant à détourner ou dénaturer l'essence du mouridisme. C'est pourquoi ils essaient de départir du mouridisme tout ce qui touche ou ressemble à du spectacle.

autres communautés religieuses du pays, dont certains schémas et réflexes furent fortement bouleversés, quelques fois malgré elles, aussi bien au niveau des élites que de la base, par cette nouvelle vague irrésistible ».

Ce discours folklorique répandu à la plus grande échelle est contrebalancé voire prohibé par un autre discours « soi-disant » authentique réclamant la légitimité de parler au nom du mouridisme. Les médias mourides entendent faire, désormais, leur propre médiation. Ils sont perçus comme une sorte de Néo-Télévision. Dans les émissions de télé comme « *wakhi makgni*¹³² », le présentateur parle de condisciple mouride et non de téléspectateur. Dans cet univers, nous remarquons une réflexivité du discours où le concepteur, tout en parlant des autres, parle de lui-même à travers le prisme de la Khidma¹³³. À travers ces chaînes l'on note une co-construction du discours médiatique qui va réaliser un maillage de l'univers mouride entre le local et le global. L'articulation entre le local et le global dans l'univers mouride est assurée par les textes sacrés du guide qui constituent pour chaque émission réalisée une source de référence¹³⁴. À ces derniers textes viennent se superposer les métadiscours des disciples qui renforcent le message en le rendant plus accessible. Le discours se construit autour de deux médias complémentaires à savoir les Web Tv de sites Internet mourides et la chaîne satellitaire « Touba-média ». Ces nouveaux dispositifs numériques contribuent à l'intensification des relations à distance grâce à l'engouement du Magal.

¹³² Signifie paroles de sages. L'émission passait à la chaîne « Touba-médias »

¹³³ La Khidma consiste à travailler au service de la communauté. Les retombés doivent être bénéfiques pour tous les membres de la communauté. Elle peut se décliner sous plusieurs formes.

¹³⁴ Les Khassâides et leurs contextes d'écriture sont systématiquement cités dans les émissions de télé.

3) Le déploiement des dispositifs numériques dans l'espace culturel : modes d'appropriation actuelle du Magal

« Si Touba, la capitale des mourides, était une symphonie le Magal en serait la gamme majeure » Tidiane Diop, 2007.

Dans cette section, nous entendons par « espace culturel » un espace qui est à la fois matériel et virtuel où circulent des contenus informationnels. C'est ainsi qu'il peut se matérialiser sous la forme d'espace physique à partir duquel se déploient les dispositifs de médiation liés à la commémoration du Magal. Mais, il peut, bien entendu, s'agir aussi d'un espace numérique ou virtuel où la notion de limites et de frontières est éludée. L'espace peut, donc, être à la fois concret à travers un lieu délimité et circonscrit comme la ville où se déroule l'événement et abstrait à travers les réseaux numériques dépourvus de « contraintes sémiotisées » car il s'agit d'un espace réel mais médiatisé par des écritures.

3-1) La communauté virtuelle ou l'usage d'Internet comme cadre d'échange lors du Magal

« Dans le monde global qui se construit aujourd'hui, accéder aux lignes et réseaux, c'est accéder aux idées et accéder aux idées, c'est accéder aux pouvoirs. Les NTIC qui progressent au Sénégal ouvrent les perspectives, élargissent les horizons, éveillent les consciences, donnent de nouvelles opportunités de relations plus fortes et faisant fi de la distance. Si elles donnent potentiellement la faculté de se libérer de son corps, de sa race, de sa nationalité, de sa personnalité et de communiquer comme les purs esprits, les Mourides eux se les approprient de manière singulière en les instrumentalisant dans leur fonctionnement et dans la promotion de leur message religieux... » (Guèye, 2001).

Cheikh Guèye nous laisse entendre ici que le réseau Internet est un outil intéressant de la circulation de l'information et de la liberté d'expression. Le réseau Internet a même dépassé

les attentes de ses inventeurs et a été très souvent détourné de l'objectif pour lequel il a été conçu afin de servir à d'autres fins. La toile est vue comme une tribune d'expression où toutes les sensibilités se retrouvent et se reconnaissent. Ces orientations différentes font de l'outil Internet un instrument efficace de mondialisation. En effet, le Web ne peut pas ou ne doit pas se définir sur un concept de territorialité. C'est un outil de communication transnational dont la particularité réside dans le fait qu'il échappe à certains contrôles contrairement à la télévision, à la photographie et à la radio, même si nous reconnaissons qu'il y a un espace-temps pour chaque média. Au-delà des communautés réelles, des communautés virtuelles se forment dans le net et s'approprient l'outil, comme s'il leur était destiné, pour se mettre en évidence. La communauté dans sa globalité, pour ne pas dire la diaspora mouride, semble avoir compris très tôt l'utilité de cet outil et s'y est impliquée dès ses premiers balbutiements au Sénégal. Le succès que l'outil a eu auprès de ces gens et l'intérêt qu'il suscite, expliquent l'extraversion des mourides. Ainsi cette extraversion a occasionné une nouvelle donne chez les mourides car leur utilisation du net est un peu analogue à la figure du rhizome que décrit Deleuze, (1980) « on entre par n'importe quel côté ». Pour nous, une analogie peut être dégagée entre Internet et le rhizome, « chaque point se connecte avec n'importe quel autre, il est composé de directions mobiles, sans dehors ni fin, seulement un milieu... ». Chez les mourides, du moins ceux qui s'activent pour le rayonnement de la communauté, l'Internet est perçu comme un élément de soulagement pour s'affranchir de certaines tâches jadis dévolues à un certain nombre de dignitaires. Cela peut être vérifié, lors du grand Magal de Touba, par le développement des sites Web à l'étranger qui rivalisent sur les nombreuses générosités rendues à la communauté par la proposition de différents services.

Chez les mourides, l'outil Internet a intensifié et rendu possible le processus de globalisation par le biais du développement de sa communication. Nos enquêtes nous montrent que de nouveaux liens entre les fidèles, qui ne se connaissaient pas ou qui vivaient dans des pays différents, se sont tissés lors de la transmission en direct du Magal. Nos travaux de terrain nous révèlent également qu'à partir d'une plateforme numérique des milliers de fidèles d'horizons divers se rejoignent pour s'informer sur un thème donné ou recevoir le ndiguël (un ordre venu du Khalife) de l'administration centrale basée à Touba. En effet, une nouvelle forme de pratique culturelle et culturelle est née avec le nouvel usage des technologies par la communauté mouride. Nous retrouvons ici l'idée de « pensée-réseaux », évoquée précédemment par Serge Proulx (2003). Nous pensons qu'il serait intéressant de s'interroger

sur les possibilités de transformations sociales dans la nature des pratiques par l'usage de cette nouvelle technologie.

En étudiant les différents forums que fréquentent les disciples mourides en période de Magal, on observe une actualisation de ce concept de « pensée-réseaux ». En effet, ces forums sont des réseaux sociaux de condisciples appartenant à un même référent religieux, des amis de même Dahira¹³⁵ ou simplement des inconnus qui cherchent des informations relatives aux sites qui traitent les actualités liées à l'événement. Nos observations nous renseignent sur le fait que l'appropriation de l'outil Internet s'opère à des niveaux différents. Ceux qui n'ont pas un niveau de formation suffisant sont moins à l'aise que à ceux qui ont un bon niveau.

Il s'y ajoute les inégalités liées aux sexes et aux classes d'âge. Toutefois, les forums mourides et les pages personnelles contribuent au renforcement des liens sociaux et affranchissent le disciple de l'isolement. Patrice Flichy (2001) défend l'idée selon laquelle Internet offre la promesse d'un nouvel espace social, global et antihierarchique, dans lequel n'importe qui peut, à partir de n'importe quel lieu, dire sans crainte, au restant de l'humanité ce à quoi il croit. Nous pensons que la question de la hiérarchie mérite d'être reconsidérée.

Le forum mouride peut être conçu comme un dispositif de représentation et de projection des modes de vie du groupe, des relations privilégiées entre certains de ses membres. Dans ces forums, on constate une certaine modestie qui s'articule autour d'une structure sociale formée par les différents intervenants. Cette modestie est analogue au dépouillement total que le fondateur enseignait à ses disciples de la première heure. Nous nous rendons compte d'un phénomène d'autodiscipline développé par certains internautes, surtout ceux qui utilisent le site Web de la daara *Hizbut-Tarqiyya*. L'autodiscipline pratiquée dans le réseau virtuel mouride traduit la philosophie de vie de ce sous-groupe. Pour eux les conditions qu'il faut remplir pour devenir mouride sont analogues aux conditions pour devenir un internaute mouride dans son forum. Il faut donc respecter les règles de savoir-vivre, adopter une certaine forme langagière vis-à-vis de la hiérarchie d'une part, et des condisciples virtuels d'autre part. Les espaces réappropriés lors du Magal deviennent des espaces culturels et cultuels remplissant la même valeur symbolique que ceux se trouvant à Touba. C'est le déplacement de certains objets d'un espace symbolique vers un autre espace symbolique.

¹³⁵ Traditionnellement, c'est un mouvement qui réunit un ensemble de disciples se référant à un même chef religieux. Mais la tendance est en train de changer surtout avec ceux de l'étranger.

3-2) La technologie au service de la foi

De plus en plus d'événements religieux retransmis via des canaux numériques nous conduisent à réfléchir davantage sur la foi vécue à travers les nouvelles technologies. De nombreux « ziar¹³⁶ » et Magals sont transmis en direct via les sites Internet des différents dahiras mourides à travers le monde. Cette manière de faire rend d'immenses services aux disciples qui sont des adeptes de ce nouvel outil de communication. Pour le mouride, le fait de suivre un « ziar » ou un Magal en direct de Touba constitue un moment de communion et fait disparaître les contraintes de temps et de l'espace. Cette parenthèse virtuelle, si on peut s'exprimer ainsi, ôte au média Internet l'effet d'étiquetage dans le monde de l'écrit. Le visionnage des événements en direct ou l'utilisation d'une Webcam enlève au clavier sa fonction d'écriture et uniformise les disciples sans pour autant qu'on ait besoin de savoir qui maîtrise l'outil informatique et qui ne le maîtrise pas.

Ces moments que l'on peut qualifier de rituels constituent chaque fois pour le disciple mouride une sorte d'échappatoire pour se plonger dans une autre ambiance. La ferveur qu'ils vivent en direct à travers les sites Internet, qui transmettent les événements religieux depuis Touba, les embarque dans un univers virtuel qui semble octroyer un énorme pouvoir à leur Cheikh. Lors de nos travaux de terrain, un inconditionnel talibé impute à leur Cheikh le succès de l'Internet par le simple fait qu'il peut suivre les différentes manifestations en direct du grand Magal de Touba : « *Serigne touba amoul morom kéneu lâ*¹³⁷ » C'est-à-dire « le marabout de Touba n'a pas d'égal, il est unique ». Cette phrase a été prononcée au moment où cette personne était dans ce qu'on appelle le « AALE ». Elle était dans l'extase, hors de lui-même, ne se contrôlait plus à cause de la force des chants spirituels.

Cette situation qu'on peut qualifier de hors contexte est rendue possible grâce à l'efficacité de l'informatique et de l'Internet. L'outil ou le dispositif technique assure la connexion des « deux mondes » et s'efface en même temps. Ce qui fait que l'utilisateur se transforme parfois en un seul élément virtuel en disparaissant de façon provisoire de sa vie réelle.

¹³⁶ Le ziar peut être compris comme la visite du disciple à son guide spirituel.

¹³⁷ Entretien réalisé le 14 février 2009 lors du Magal de Touba célébré à Montréal, Canada.

4) La couverture de l'événement par les sites Internet

En dehors de l'engouement qu'il y a eu autour de la radio, de la télévision, de la photographie et les nouveaux supports de communication à travers les smartphones, la communauté s'approprie pleinement les technologies de l'information notamment l'outil Internet. Celui-ci présente un cadre où l'on peut trouver la signification d'une identité culturelle et religieuse. L'usage des médias informatisés par ce groupe socioreligieux s'accompagne d'une volonté de maîtriser une pratique visant à légitimer une démarche en perpétuelle innovation technologique. Cette perpétuelle mutation technologique se manifeste à travers la prise en charge des sites Web qui deviennent les moyens de communication les plus usités pour les mourides. Notre corpus d'analyse de sites (plus de soixante sites et blogs) en est un parfait exemple.

La succession des moyens de communication mouride a largement contribué à l'influence de la confrérie tant par son déploiement territorial que par sa puissance économique. L'outil Internet à travers lequel foisonnent la télé, la radio et la photographie offre une nouvelle donne aux mourides qui transforment le message religieux en une pratique culturelle et cultuelle. Le dire et le penser deviennent action. Grâce à Internet, les mourides arrivent à créer de nouveaux espaces vitaux pour la circulation des objets culturels et la pérennisation de leur patrimoine religieux (khassaïdes). Le site www.htcom.sn essaye de circonscrire avec densité tous les éléments constitutifs qui fondent et perpétuent l'essence mouride tel que l'entendent les Hisbuts¹³⁸ lors de la période du Magal. Cet événement laisse paraître à travers les sites une pratique très dense des managements des symboles de la confrérie. La couverture médiatique des sites se focalise sur la communication mystique ou « invisible » que les disciples attribuent au guide. C'est lors du Magal que les médias, en particulier les sites, passent en revue les différents miracles¹³⁹ que le Cheikh aurait¹⁴⁰ accomplis. De nouveaux dispositifs de

¹³⁸ C'est la Dahira qui a mis en place ce site qui décline leur orientation au sein de la communauté.

¹³⁹ Il y a une certaine manipulation sur la question des miracles. Ce qui requiert une certaine prudence de notre part. Il y a un article dans communication & langages sur ces phénomènes interprétés comme miraculeux (Bondaz, n° 174). Étant un témoin des faits, cette histoire est montée de toutes pièces par une chanteuse qui est allée se recueillir au mausolée de Serigne Fallou Mbacké (un des fils de Ahmadou Bamba) lors du Magal que la communauté célèbre à sa mémoire. La chanteuse du lieu de culte et annonce que l'homme religieux est apparu sur son iphone. Comme cette période coïncide à la sortie de son album, la presse ne manque pas de relayer l'information en trouvant des liens entre ce « miracle ». Euphorique, elle décide d'organiser une conférence de presse à laquelle elle présente cette fois-ci la photo miraculeuse sous un autre téléphone (un Samsung galaxy). Ce que la presse ne manque de considérer comme une manipulation.

médiation sont mis en place. Tous les Khassaïdes¹⁴¹ écrits par le guide et qui font allusion au Magal font l'objet de sublimation à travers les porteurs de tradition qui ne tarissent pas d'éloges et d'interprétations.

Les Khassaïdes trouvent une autre forme de circulation et de transmission à travers les nouveaux dispositifs numériques mis en place par les organisations de fidèles dans les plateformes Web. Malgré l'abondance des discours, chaque site essaie tant bien que mal de marquer sa différence via sa ligne éditoriale. Nous trouvons beaucoup de sites médiateurs chez les mourides. Il y a aussi de nombreux « emprunts faits » dans les sites mourides. Dans ces sites, on est à la présence de la « citation invisible » (Davallon, 2003). On note une forte présence de textes citants et de textes cités dans les emprunts. C'est qui explique la présence d'un même texte à travers de nombreux sites. Cette redondance de l'information reprise d'un site à l'autre est une constante dans les sites mourides, car ils sont tous nourris des textes sacrés du fondateur. Nous rejoignons Aïm et Jeanneret (2007) à l'idée selon laquelle Internet fonctionne comme un outil de mobilisation {...}, c'est un média du lieu commun disséminé dans des espaces multiples. À titre d'exemple, nous choisissons le site www.magal-touba.org.

Ce site est celui du comité d'organisation du Magal chargé de la gestion de l'événement sous toutes ses formes. Il est scindé en plusieurs commissions qui représentent toutes les sensibilités des lignages maraboutiques. Ce qui laisse sous-entendre une volonté de cogestion et d'intéressement de toutes les familles religieuses de Touba. Le site se déploie avec une interface visuelle à travers des vidéos qui glorifient les œuvres du Guide. Le Magal est représenté sous toutes ses formes. On remarque une légitimation de l'événement à travers des extraits du Coran pour donner au Magal sa place dans le calendrier musulman du Sénégal voire toute la Umma¹⁴² islamique : « À chaque peuple de la communauté musulmane, nous avons offert une occasion de fête pour témoigner leur gratitude. Mais qu'ils ne contrarient pas ce qui est ordonné. Appelle les plutôt vers ton maître car tu es sur la voie droite. » Coran : Sourate 22, verset 67.

¹⁴⁰ Nous utilisons ce mode grammatical du simple fait que nous ne sommes pas en mesure d'expliquer et de prouver scientifiquement ces miracles. Cependant, la connaissance de l'œuvre du Cheikh et de sa posture au sein de la société nous conforte à la croyance et la célébration de ces miracles.

¹⁴¹ L'œuvre littéraire du Cheikh.

¹⁴² La communauté islamique.

Les mourides s'appliquent ce verset du coran et procèdent à une bonne mise en relief dans les sites Internet¹⁴³. La profusion de textes vulgarisateurs à travers le site montre une volonté manifeste des co-énonciateurs que « le Magal cache une réalité toute profonde, mystique qui procède d'un pacte originel contracté entre Cheikh Ahmadou Bamba et son créateur ». De nombreux Hadith attribués au prophète Mohamed (psl) viennent renforcer la densité communicative qui vient appuyer la promesse des Khassaïdes sur les bienfaits que la Magal procure aux disciples qui le célèbrent. Il n'est pas rare de voir dans certains sites des propos attribués au guide dont il est difficile d'authentifier du simple fait de la non maîtrise de toute l'œuvre du Cheikh.

La question de l'authentification se posait déjà dans le milieu mouride, mais l'accès à Internet a contribué à rendre la tâche plus difficile. Les nombreux documents, fichiers audio et vidéos consultés montrent que les sites mourides ne font pas exception par rapport aux autres groupes religieux. Le « doute méthodique » sur certains des contenus n'est pas permis. La foi ne fait pas l'objet de questionnement. Ne consultent et ne partagent ces sites que ceux qui prennent le Magal comme référence commémorative. À travers les forums, les contenus proposés ne font pas l'objet de questionnement mais plutôt d'autoglorification du sacrifice que le guide a concédé pour les futurs disciples. Une authentification et une méthode de discernement de l'œuvre du guide par rapport aux autres œuvres augmenteraient la désirabilité de ces sites non seulement pour les mourides mais également pour les non mourides.

Au-delà de la valeur commémorative de l'événement, certains sites sortent franchement du cadre communicatif pour s'orienter vers une certaine utopie en essayant de dresser le mouride modèle à travers la pratique du Magal qu'ils qualifient en ces termes :

...le Magal propose invariablement un spectacle à la fois onirique et réel. Cette masse humaine compacte venue de toutes contrées, soudée dans une même émotion, traduit au-delà de sa réalité apparente, l'idée de communion universelle, d'unité, de négation de son identité particulière pour l'exaltation commune de la grandeur divine, seule maîtresse de l'univers. Ainsi, l'évènement exprime le message inactuel (parce qu'éternel) de Bamba : une invite à l'action transformatrice et régénératrice adressée à tout musulman, particulièrement au mouride. C'est une tension vers

¹⁴³ Voir le site www.magal-touba.org et de www.jazbu.com.

l'Homme universel, lavé de toutes les vices (mensonge, haine, amour du prestige, égoïsme, orgueil...) qui salissent l'âme charnelle. Le mouride (l'aspirant au voisinage de Dieu) devient ainsi révélation et message divins en se dépouillant de son individualité contingente et périssable, pour se poser comme une référence pour l'humanité toute entière. www.jazbu.com.

Cet idéal mouride très fortement représenté dans le Web traduit la dynamique religieuse de ce groupe qui se manifeste dans la transmission des traditions et dans la pratique du culte. Le site diffuse en direct les événements religieux qui rythment la vie de la communauté comme la prière de l' « Aïd Al Adha » au sein de la grande mosquée qui constitue l'emblème de la confrérie.

D'une façon générale, les sites couvrant l'actualité du Magal jouissent d'une accessibilité qu'attestent les différentes interfaces ou les « pages écrans » que nous avons étudiées. Le co-énonciateur est pris en compte dès la « page écran » du site qui lance une vidéo référant au Magal dès la connexion. Souvent l'interface concentre une masse d'informations très dense à tel point que les disciples visitent rarement les autres rubriques. Pendant cette période, on enregistre un pic de visionnage des vidéos et d'écoute de fichiers audio car c'est à ce moment que tous les spécialistes mourides et porteurs de traditions travaillent pour, soit mettre en lumière les figures intermédiaires, soit revenir sur le fondement islamique du Magal. Le contenu d'informations est à portée de main du disciple quel que soit son niveau intellectuel ou d'alphabétisation. L'accessibilité est une valeur ajoutée pour les concepteurs de ces sites, car c'est le gage du contact permanent avec les condisciples. « Un site accessible est, plus que tout autre, centré sur ses utilisateurs » (Van Lancker, 2008, p 16).

L'utilisation de la vidéo dans les sites est accompagnée d'une activité de commentaires très dense sur les forums qui commentent les événements en direct. Cette activité de transmission en direct est très suivie dans le site www.htcom.sn avec les prestations de Khassaïdes de la dakhira. Ce genre de pratique devient une réplique virtuelle des Keur Serigne Touba car on assiste à une transposition du culte de réel vers le virtuel. On fait exactement dans le Web ce qu'on fait dans ces centres. La transposition du culte vécu en direct vers un culte sémiotisé par un dispositif de représentation. Ce qui donne à la diaspora la sensation de vivre le Magal dans les mêmes conditions que les disciples résidant au Sénégal. La glorification, la vante des mérites et les exploits du guide trouvent les mêmes échos dans les forums à chaque fois que les khassaïdes sont psalmodiés. C'est également le lieu d'échange des amabilités et des « sagesses mourides », ce qui rend courtois le dialogue entre disciples. Ces échanges sont

teintés par la symbolique du Magal qui voit les disciples rivaliser de bonnes actions, qu'elles soient réelles ou virtuelles. La transposition peut également induire des changements au sein de la communauté.

On peut dire que dans ces sites, l'utilitaire est privilégié au détriment de l'esthétique. C'est le cas des interfaces sonores ou virtuelles très fréquentes. L'acte de communication est souvent ancré dans une pratique culturelle et culturelle qui rend dense la solennité de l'événement.

Chapitre 7 : Le statut des textes sacrés à travers les médias informatisés

L'arrivée de l'Internet au Sénégal dans les années 1990 a permis à la communauté mouride de trouver une solution alternative pour réajuster sa communication en vue d'être en phase avec ses disciples, caractérisés par une mobilité et un contact facile sans précédent. Grâce à Internet, le paysage audiovisuel sénégalais opère en douceur un changement avec une nouvelle offre de sites Web qui servent de relais aux grandes chaînes hertziennes dont l'accès n'était pas à la portée de tous. Ce contexte présage, pour les mourides qui sont des professionnels de la communication religieuse, une réaffirmation de leur identité et une nécessité accrue de captiver et de fidéliser leur public. Conscients de l'importance des nouveaux médias, les mourides investissent de façon remarquable les nouvelles technologies en les réadaptant à leur propre discours religieux.

C'est une communauté qui a su s'adapter à tous les moyens de communication de son époque sans pour autant se détourner de l'essence de sa doctrine. Internet, tel que se l'approprient les mourides, montre qu'il demeure un outil par excellence de communication et d'expression identitaire.

1) L'usage de l'Internet par la communauté mouride

L'évolution des TICs a conduit les mourides à adapter leurs discours aux nouveaux supports pour mieux toucher les disciples. Les Web Tv présentent de nombreux avantages à faible coût. Elles regroupent les médias que les mourides utilisent constamment à savoir le livre, la télé, la radio, la photographie et le téléphone¹⁴⁴. Cette opportunité se traduit par la ruée des mourides sur Internet. Nous avons répertorié un corpus d'une soixantaine de sites dédiés au mouridisme. Le recoupement de ce corpus avec celui réalisé sur les autres médias nous permet d'avoir une certaine perception de la vision que les mourides ont sur les usages de ces technologies.

Les technologies de l'information et de la communication ont permis aux mourides de reconsidérer leur façon de transmettre et de circuler les savoirs. L'adoption des plateformes numériques permet le partage des savoirs et des pratiques. Les plateformes abritent des Web

¹⁴⁴ Nous faisons allusion ici aux mourides de la diaspora car ces technologies réduisent considérablement les coûts de communication vers les pays d'origine. Nous avons remarqué que la diaspora, de façon générale, utilise les logiciels ou applications de téléphonie tels que « Skype », « Viber » ou « Tango » du fait de l'application d'une surtaxe sur les appels entrants au Sénégal.

Tv qui renseignent sur les khassaïdes du fondateur sous plusieurs formes : orale (son), écrite (texte), vidéo (traduction et explication des versets).

La plupart des sites dédiés aux mourides présentent un discours médiateur destiné à mieux expliquer le contenu des textes sacrés. Ce discours médiateur consiste à expliciter les textes et faits (traditions) du fondateur à des disciples en simplifiant la compréhension. Il révèle une passion que les fidèles vouent à ces textes. Il prend plusieurs formes. Il présente régulièrement un langage visuel à travers les vidéos diffusées dans les Web Tv des sites, mais aussi sous une forme écrite ou oralisée. C'est ce qui explique l'émergence d'une littérature spécifique aux mourides à travers les sites médiateurs. Ce sont des sites qui sont conçus par et pour des mourides, ils renvoient aussi à d'autres sites parlants de la même thématique. Nous constatons de plus en plus des textes cinétiques, c'est-à-dire en mouvement, très affirmés dans les sites surtout ceux qui axent leur ligne éditoriale à la vulgarisation des khassaïdes.

L'écriture visuelle telle que les sites la présentent fait état d'un discours médiatique qui tourne autour des événements culturels et cultuels. La mise en place par la dahira *Hizbut-Tarqiyya* d'une exposition sur l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba et transmise en direct sur le site Internet lors du grand Magal est un exemple éloquent (www.lesgrandesexpositions2011.com¹⁴⁵). L'exposition telle quelle est transmise sur Internet semble présenter dans un premier temps les mourides comme une force religieuse pour attirer les grâces de la population sénégalaise. Cela se matérialise par une forte fréquentation de leaders d'opinion dans les stands.

En second lieu, elle place l'œuvre du Cheikh au prisme de la valorisation de l'humain par le travail et en fait un acte d'adoration. Le travail est conçu ici comme un acte pieux. Ce discours est souvent assimilé à l'image du fondateur comme étant son acte de foi. Il tourne autour de la mise en évidence des unités d'exposition calées sur les écrits et les enseignements du Cheikh qui constituaient ses principales préoccupations. L'exposition s'appuie sur les symboles pour donner une légitimité à son discours, c'est ce que semble confirmer le commissaire de l'exposition, Atou Diagne, qui apprécie, en ces termes, la visite de l'autorité suprême du mouridisme :

¹⁴⁵ L'exposition a été consultée le 23 janvier 2011 au site Internet créé à cet effet.

www.lesgrandesexpositions2011.com.

« Cette visite hautement symbolique traduit un lancement officiel des Grandes Expositions sur le Mouridisme, qui pour rappel sont organisées en collaboration avec le Comité d'Organisation du Magal de Touba et traitent du thème fondamental de l'Hagiographie du Mouridisme. »¹⁴⁶

Le troisième volet de l'analyse est orienté vers un travail médiatique et de positionnement sur l'international. L'accent est porté sur la communication avec la mise en place d'un auditorium qui abrite les chercheurs, les étudiants et la presse. Cela laisse voir la dimension scientifique que le responsable veut attribuer à cette exposition. Le dispositif mis en place montre que la cible principale n'est pas la population autochtone, mais plutôt un public, d'abord, « diasporique », puis étranger. C'est ce qui explique le positionnement du maître d'œuvre sur le choix des langues comme l'Arabe, le Français, l'Anglais pour donner une visibilité au mouridisme à travers les médias étrangers. L'audace de cette exposition virtuelle est « sans commune mesure », selon le commissaire de l'exposition sur le site, www.lesgrandesexpositions2011.com. Cette manifestation se veut « comme analogie l'exposition universelle de 1851 », mais aussi la portée médiatique de la « coupe du monde ». Donc c'est un média doublé d'un support de communication, et « sa portée est incommensurable » selon Atou Diagne (2011). Ce choix de l'exposition virtuelle est fait pour faire passer leurs idées et se positionner dans la bataille des contenus. La passion religieuse semble influencer les propos du responsable de la dahira.

¹⁴⁶ Source consultable sur le site www.htcom.sn.

2) Pour une analyse sémiotique des sites Internet dédiés au mouridisme (le cas des textes de médiation)

Même de façon inaboutie, la quasi-totalité des sites mourides s'oriente de plus en vers la médiation, surtout celle des savoirs. Cela semble être une préoccupation non seulement des porteurs de traditions mais aussi de ceux qui administrent ces plateformes numériques.

La question de la médiation occupe désormais une place centrale dans les dispositifs de communication des mourides. Comprise très tôt par la communauté, la médiation est déclinée sous plusieurs formes (plateformes numérique, des administrateurs de site et la doctrine à faire connaître) pour rendre accessible le patrimoine littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba. Nous convenons que les principes et valeurs qui guident et motivent cette médiation restent les mêmes, alors que les dispositifs et les acteurs semblent parfois arborer des chemins différents. C'est le cas de la médiation du savoir qu'on a l'habitude de voir dans les daaras¹⁴⁷ villageoises où le *Dieuwrigne* assurait la charge éducative aux enfants qui n'ont pas encore eu l'âge de travailler.

Ce concept a été développé par le feu khalife Serigne Saliou à Khelcom, un territoire structuré en quinze Daaras et chacune d'elle est assurée par un *Dieuwrigne* qui travaille sur les dispositifs et les contenus. Cette pratique est en train d'être transposée sur les plateformes web où le disciple trouve exactement le même contenu et le même savoir que l'autre fidèle trouvait dans les structures traditionnelles.

L'arrivée d'Internet et du numérique a beaucoup révolutionné les rapports qui existaient entre les disciples et les œuvres littéraires de leur référent spirituel, Khadimou Rassoul. L'écriture et les Khassaïdes ont pris une autre dimension et instaurent de nouvelles formes matérielles et techniques dans le système symbolique de ce qu'on peut appeler le *Murid saadikh*. L'Internet offre désormais aux disciples la possibilité d'opérer des choix (textes, images, vidéos et sons) pour accéder aux contenus. Nous sommes donc en présence de deux catégories de textes ou discours. Les Khassaïdes comme textes sacrés constituent un discours à part émanant du fondateur. Il y a également les méta textes, c'est-à-dire, les autres discours produits sur les Khassaïdes et le mouridisme d'une façon générale pour rendre intelligible le message des textes précédents.

¹⁴⁷ La Daara, dans sa version originale, était un dispositif conçu sous forme de village où l'on enseignait et éduquait les jeunes talibés mourides. Elle était composée que de garçons.

Le discours véhiculé par les Khassaïdes est une forme d'organisation du langage, de l'écriture et de la pensée mouride. C'est un mode d'existence médiatique des mourides et de leur identité culturelle. L'écriture alphabétique considérée comme une transcription de la parole, (Vandendorpe, 1999), dispose dans l'espace visuel des sites médiateurs une représentation de la pensée de Cheikh Ahmadou Bamba. Prenons comme exemple le site www.daarayweb.org. La médiation tourne autour de cette œuvre déjà sacralisée dont la forme de circulation des écrits commence à migrer vers d'autres supports techniques. Ce qui donne une adaptabilité des contenus aux nouveaux dispositifs qui facilitent davantage l'usage et la portabilité.

Les dispositifs numériques et interactifs comme Internet offrent une nouvelle dynamique et présentent le texte sacré sous une autre forme médiatique. Contrairement à la médiation des Daaras villageoises, le dispositif technique qu'offre le site Internet combine un espace alphabétique et une démarche idéologique de l'orientation mouride. C'est le cas du site www.daaraykamil.com qui présente le contenu sous son format original (voir extrait en caractère arabe) et donne vie aux textes sacrés en invitant le talibé à amorcer une interaction. De là, on assiste à un glissement des acteurs car le médiateur du savoir des Daaras s'est vu remplacer par le dispositif technique qui a facilité l'accès aux textes. À la base, ces textes n'étaient accessibles qu'aux disciples qui ont reçu une formation littéraire en arabe dans les Daaras, ce qui posait un sérieux obstacle à la circulation et à la transmission au sein de la communauté. La communication et les innovations technologiques ont occasionné une nouvelle posture qui présente les contraintes linguistiques de jadis comme de nouveaux atouts pour échanger dans d'autres langues en dehors de l'Arabe.

Le discours des Khassaïdes que le dispositif libère est assimilé à la figure du Cheikh qui se matérialise sur les sites www.htcom.sn et www.majalis.org. Le texte est souvent accompagné et agrémenté par d'autres éléments comme le para texte. La figure iconique présente sur tous les sites Web et l'emblème de la mosquée constituent les éléments de validation des contenus et des savoirs sur la toile. La présence des Khassaïdes doublée de l'image du Cheikh présente une figure dominante dans la pratique religieuse des mourides. Cette écriture est présente dans la pensée mouride et présente une situation analogique à l'« AMMA », une figure dominante de la vie religieuse des Dogons que Geneviève Calame-Griaule (2009) traite dans son ouvrage « ethnologie et langage ». La déclamation de ces textes dans les Web Tv est toujours précédée de « formules propitiatoires » qui invoquent la grâce et la rétribution en faveur de l'acte qui allait être posé. Cela peut se résumer ainsi : *Barké Serigne Touba*, au nom du Cheikh de Touba.



Document n° 20 : texte extrait du khassaïde Matlabul-fawzayni (la quête du bonheur des deux mondes)

Le texte, grâce au dispositif, permet aux disciples de régler la question de la transmission. En plus de sa version originale, les textes sont désormais déclinés en plusieurs langues ce qui règle la question de la différence culturelle et linguistique. L’outil Internet a occasionné chez les mourides de la surabondance textuelle où les écrits qui y sont véhiculés dépassent largement la capacité d’appropriation du disciple internaute. On peut dire que la technologie est investie (dans le cas mouride) d’une valeur magique et imaginaire. Ce qui ne remet pas en cause la relation particulière de soumission et d’initiation qui fonde le parcours du talibé. Car l’accès aux objets médiatiques ne suffit pas à faire du mouride un talibé accompli.

La médiation de cet outil est tellement forte que les énonciateurs de contenus s’éclipsent à son profit, ce qui parfois transforme l’outil Internet à un espace de recueillement, de partage et de dialogue autour des valeurs et principes communs. Questionner l’usage que font les professionnels mourides de l’informatique de l’espace virtuel et les pratiques sociales médiatisées par l’ordinateur peut encore raviver le débat autour de la question de la médiation dans cet espace symbolique pour cette communauté religieuse.

3) La présence des figures tutélaires dans les sites mourides

Nous appelons ici « guide religieux secondaire » l'ensemble des descendants du fondateur de la confrérie mais également les Cheikhs issus d'autres familles que celle des Mbacké¹⁴⁸. Le Cheikh est différent du prénom générique qu'on peut trouver maintenant dans de nombreux pays africains, il s'agit là d'une personne délégataire d'un pouvoir spirituel et qui est habilitée, grâce à ses connaissances mystiques et religieuses, par son guide religieux à avoir des talibés ou disciples. C'est qui explique le fait que certains Cheikhs ne portent pas le nom de la famille Mbacké. Nous pouvons en citer Cheikh Moussa Kâ et Cheikh Mouhamadou Lamine Diop Dagana dont personne ne conteste sa légitimité. Il y a aussi Cheikh Béthio Thioune, un ancien administrateur civil, que ses talibés appellent le Cheikh des temps modernes par le simple fait qu'il est le seul à avoir eu le grade Cheikh¹⁴⁹ après la disparition du fondateur de la confrérie.

Le site www.santati.net lui est spécialement dédié pour ses pratiques et ses œuvres en faveur de la communauté mouride. Il a orienté toutes ses pratiques culturelles et cultuelles autour de son feu guide Serigne Saliou. La ligne éditoriale du site en est une parfaite illustration, toute l'imagerie tourne autour de lui et de son maître spirituel qu'il qualifie même d'éternel. Il a développé ou revivifié chez les mourides une nouvelle pratique culturelle qu'on nomme le Thiante¹⁵⁰. Cette pratique n'est pas sans faire contestation, car certaines branches de l'orthodoxie mouride comme les petits-fils du fondateur par exemple récusent la forme festive que cela prend.

La présence et la mise en scène de sa photographie ainsi que les vidéos participent à ce que nous pouvons appeler une opération de légitimation à l'endroit des jeunes intellectuels mourides qu'il qualifie lui-même de « crème » du mouridisme. Ce site marabout traduit, avec l'appui de la photographie, une forme de concurrence doublée d'un fort accent de prosélytisme pour contrer les attaques de ceux qui contestent la légitimité du Cheikh. Les

¹⁴⁸ C'est le nom de famille de Cheikh Ahmadou Bamba, il est très apprécié et respecté grâce au mérite et au travail du fondateur.

¹⁴⁹ Ce grade de Cheikh lui est accordé, selon ses disciples, par le feu Serigne Saliou Mbacké, 5^e khalife général des mourides

¹⁵⁰ Ils le définissent comme étant une rencontre régulière et solennelle pour remercier et rendre grâce à leur vénéré guide Serigne Saliou qui a fait de leur Cheikh ce qu'il est devenu aujourd'hui. Ces pratiquants se font appeler les Thiantacones.

talibés mourides qu'il qualifie de « crème » lui vouent un amour et une foi indéfectibles, certains à travers le site le qualifient de maître de l'univers. Ce qui semble attester ce qu'un enquêté mouride se réclamant de cette branche des Thiantacounes nous raconte.

«...le fait de voir la photo de mon Cheikh dans un site renforce mon attachement et ma foi en lui. Mais ça me rend fier et mon identité sera mieux affirmée à l'étranger sur les curieux qui veulent savoir ce que c'est le mouridisme et pourquoi cet amour porté à son fondateur. Internet nous facilite la tâche car, pour la pédagogie, on pourra allier les photographies aux explications de texte et aux enseignements de Cheikh Ahmadou Bamba qui est notre raison d'être »¹⁵¹.



Document n° 21 : bandeau extrait du site Internet www.santati.net

L'analyse de ce site nous laisse penser que l'objectif principal tourne autour d'une mise en scène du guide religieux. La médiatisation du guide prend le dessus sur les points dominants par rapport aux autres sites comme www.majalis.org qui diffusent le message et l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba. Certains guides religieux à l'image de Cheikh Béthio comprennent maintenant les enjeux et usages d'Internet et les disciples n'hésitent plus à user de ce canal pour mettre au pinacle leur image.

Les sites Internet deviennent maintenant des lieux concurrentiels des talibés au profit de leurs marabouts respectifs. C'est ainsi qu'en se référant au site Internet www.htcom.sn, Cheikh Guèye (2003) considère la création de sites comme une forme de pratique religieuse dont les auteurs espèrent la rétribution. Ces derniers précisent :

Nous avons essayé d'apporter notre modeste et insignifiante participation à l'œuvre de Khadimou Rassoul¹⁵², puisse Dieu agréer ce travail, et le rendre

¹⁵¹ Cheikh Fall, disciple mouride interviewé à Marseille lors de la célébration du Magal par les dahiras du sud de la France, le 24 février 2008.

¹⁵² Serviteur du prophète (psl)

profitable à toutes personnes désireuses d'avoir un infime aperçu du mouridisme.

Source : www.santati.net.

Revenant au même site, www.santati.net, le bandeau ci-dessus nous laisse penser que l'image du guide est au centre de la communication. L'image affirme et revendique une double appartenance étayée de part et d'autre par la figure de droite et celle de gauche. D'abord, la figure de gauche montrant Cheikh Béthio apposé, avec un sourire béat et revanchard, sa joue sur la cuisse de Serigne Saliou témoigne de l'affection qu'il lui porte et le manifeste à ses talibés. C'est ce que semble dire le texte en gros caractères au centre de l'image, (*SANTATI Serigne Saliou : rendre encore grâce à Serigne Saliou*).

Cela résume le contenu du site axé pour l'essentiel sur les photos et les vidéos réaffirmant les Thiants à l'endroit de Saliou. Le texte intermédiaire, *Wakeur Cheikh Béthio Thioune*, pouvant signifier la famille de Cheikh Béthio, montre une volonté d'asseoir leur légitimité et leur force au sein de la communauté mouride. Le texte fait apparaître peu de choses sur les valeurs du mouridisme ni même sur la diffusion et la circulation de l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba contrairement à d'autres sites comme www.daaraykamil.com.

Ensuite, l'image située à l'extrême droite du bandeau livre un discours différent de celui que véhicule celle de gauche voire opposé à ce dernier. Cette photo est une reprographie de celle du fondateur étudiée plus haut. Elle surmonte la grande mosquée de Touba, l'emblème des mourides. Cette photo accompagnée d'un attribut symboliquement fort transcende les sous-groupes et les sentiments d'appartenance comme nous le montre l'image de gauche. Elle montre et réitère ce que dicte l'orthodoxie musulmane sur la relation directe avec le créateur sans chercher refuge auprès d'aucune créature. On y voit la matérialisation de la signification du mot mouride, c'est-à-dire l'aspirant et ce à quoi il aspire. La personne renvoie au terme *murid saadikh* (le mouride parfait), et la mosquée prône le lieu par excellence de la rencontre avec Dieu dans l'imaginaire musulman. C'est ainsi que Cheikh Ahmadou Bamba invite toujours ses talibés à ne chercher protection qu'auprès de Dieu. Et en parlant de Dieu, il livre ses mots en caractères bleus du bandeau, « il m'a raccordé à un flux éternel, mon âme est purifiée, mon esprit immaculé »

Nous avons, donc à l'intérieur d'un même document la coprésence de deux discours qui semble dire la même chose mais en réalité que tout oppose. Le fondateur, dans le texte qui lui est attribué, fait allégeance à Dieu et lui est reconnaissant des grâces que celui-ci lui a accordées. En revanche, le guide des Thiantacounes, quant à lui, centre son discours sur celui

qui lui a promu Cheikh à savoir Serigne Saliou qu'il assimile mystiquement à Dieu. Ce qui laisse transparaître deux visions, celle de l'orthodoxie fidèle aux recommandations de Cheikh Ahmadou Bamba et celle relative à une pratique populaire (la dimension sociale du Thiante) qui occupe l'espace visuel du site.

Au travers de tous ces sites, nous pouvons dire qu'ils sont pour la plupart des sites médiateurs même si parfois la question de la concurrence y est fortement présente. La médiation de savoir est présente dans presque tous les sites mourides. Elle engage un acte un dispositif capable de mettre en exergue l'œuvre du fondateur par des administrateurs de sites animés par les valeurs et principes qui fondent la doctrine de la communauté.

4) Une culture de l'écrit qui subit une mutation

À ses balbutiements, l'enseignement et l'éducation mouride se faisaient à travers l'acte et la parole. La science livresque était réservée à un cercle très fermé d'érudits qui gardait jalousement ce savoir pour une classe sociale privilégiée. La grande majorité de la population n'avait pas accès à l'écriture et ne pouvait pas bénéficier d'une formation livresque. C'est ce qui explique chez les mourides, surtout Cheikh Ahmadou Bamba, l'importance de l'éducation de l'âme que l'on appelle la *Tarbiya* qu'on pratique dans les daaras. Avec la création des daaras, les mourides visent à combler le vide en éduquant par l'acte et la parole.

Dans ce même contexte, Cheikh Ahmadou Bamba s'est lancé dans une démarche d'écriture en vue de doter ses disciples d'une production scientifique qui assurera les bases du fondement théorique de la communauté. Il s'est inspiré des ouvrages classiques des philosophes et théologiens musulmans pour l'appliquer à la réalité locale. C'est à partir de là que les dignitaires mourides commencent à s'ouvrir d'avantage à l'écriture qui commence d'abord par la production d'hagiographies et de biographies. C'est le cas de Serigne Lamine Diop Dagana avec « Irvamou Nadimm » et de Serigne Bassirou Mbacké avec « Minanou Bakhil Khadim ».

La production littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba associée à celle de ses premiers disciples constitue une base solide sur laquelle s'identifient les talibés mourides. Cette production regroupe l'ensemble des textes sacrés qui constituent pour la communauté un patrimoine littéraire important. Ces textes sont transmis de génération en génération et circulent entre les différents dispositifs de médiation que les mourides ont su construire. Ils deviennent des objets culturels qui symbolisent le partage et auxquels s'identifient les membres de la communauté. Ces textes sont bien imprégnés dans la société sénégalaise et commencent à investir les médias informatisés pour de nouveaux supports où la circulation et la transmission prendront d'autres dimensions.

4-1) Le texte comme élément de discours identitaire et de partage dans le Web

Le mouridisme est issu d'une société ancrée dans l'oralité. Même si cette tradition orale est encore présente dans certaines strates de la société sénégalaise, il faut reconnaître que l'écriture a influencé et façonné le rapport des mourides à la religion puis à leurs pratiques culturelles. Cette métamorphose a entraîné l'émergence d'une nouvelle élite littéraire de la trempe de Serigne Bassirou ou Mame Cheikh Anta¹⁵³.

Les précisions qui vont servir à notre analyse, comme le dit Roland Barthes en analysant le texte de la lutte de Jacob avec l'ange (Barthes, 1985¹⁵⁴), sont pour nous l'occasion de repréciser que cette recherche déjà entamée pourrait faire l'objet de travaux futurs du fait de la complexité du sujet et de la grandeur du corpus. Ce travail nécessitera sans doute une réactualisation permanente du simple fait de la constante mutation de la société mouride et les technologies de l'information et de la communication auxquelles nous l'associons.

Les changements de support ont facilité la mutation du texte vers de nouveaux dispositifs techniques de réception. Les sites médiateurs et les Web Tv du mouridisme développent de nouvelles plateformes avec des actants à des niveaux bien différents. Dans la plateforme du site www.daarayweb.com ou celle de www.majalis.org, on assiste à une situation d'énonciation qui mobilise un énoncé, un énonciateur et un énonciataire. Autrement dit, la situation d'énonciation se matérialise à travers des textes proposés par des administrateurs de site à destination des disciples mourides.

Les textes présentés ici ressemblent à un discours médiateur car souvent c'est une approche visant à présenter les Khassaïdes sous une forme plus intelligible au travers d'autres langues comme le Français et l'Anglais. D'autres textes tournent autour de la vulgarisation des principes et valeurs mourides et font souvent référence à la nouvelle vague intellectuelle de la diaspora mouride. Il y a des moments où il s'avère un peu difficile de faire la part des choses entre les textes militants et les textes médiateurs. Le discours idéologique est très présent dans le site *majalis*, cependant il arrive régulièrement de noter des sujets ou thématiques qui sortent carrément de la problématique mouride.

¹⁵³ Ce sont des scientifiques mourides que le fondateur lui-même a formé à la science religieuse et à la littérature arabe d'expression wolof.

¹⁵⁴ Formulation empruntée à Barthes quand il évoque l'analyse du texte de la lutte de Jacob avec l'ange.

La surabondance textuelle inhérente au mouridisme est à l'image de la volonté des talibés soucieux de mettre en lumière leur identité¹⁵⁵. La forte présence du discours militant¹⁵⁶ ou médiateur dans les sites fait cohabiter deux éléments fondamentaux qui entrent en jeu dans la relation entre les talibés. On peut appeler ceux-là des acteurs (qui rendent la médiation possible) avec des niveaux de compétence différents. Ce sont d'abord les énonciateurs qui sont les administrateurs des sites s'occupant du choix discursif des contenus. Ils assurent la collecte de l'information, le tri et la diffusion en veillant sur l'authenticité, la transmission et la pérennité de la communication dans les médias informatisés. Ils sont, pour les technologies numériques, ce que les porteurs de traditions étaient pour les daaras dans les zones rurales aux premières heures du mouridisme.

Les énonciataires ou co-énonciateurs, à qui les discours et les contenus sont destinés, viennent se connecter et établissent une relation de connivence en donnant une validité et une légitimité au discours. Le rapport asymétrique entre énonciateur et énonciataire est en train d'être atténué dans les sites grâce à la présence de plus en plus marquée des co-énonciateurs qui proposent eux aussi des contenus. L'usage de ces textes laisse apparaître un discours ciblant une catégorie d'internautes tendant de plus en plus vers des plateformes participatives avec un large choix de textes sacrés comme profanes. Lors d'une enquête¹⁵⁷ de terrain, nous avons pu constater que ces textes sont souvent consultés par une tranche de la population mouride dont la moyenne d'âge est de 26 ans, alors que les textes sacrés sont pour la plupart du temps consultés par les disciples dont la moyenne d'âge est environ 45 ans.

La distinction de ces deux publics s'explique par la formation et l'orientation du projet professionnel. Les premiers, plus à l'aise avec les médias informatisés, ont subi à la fois une formation de l'école coranique et l'école occidentale. Leur venue en France s'inscrit dans une logique de poursuites d'études. Alors que les seconds ont suivi une éducation coranique dans

¹⁵⁵ L'identité mouride se résume autour de son être et de son comportement vis-à-vis de ses coreligionnaires. L'être du mouride c'est la maîtrise par cœur des textes du fondateur. Le comportement pour les disciples consiste à un « faire ensemble » c'est-à-dire la déclamation collective des khassaïdes (poèmes du fondateur) qui sont institutionnalisées à travers les dahiras (association de regroupement mouride).

¹⁵⁶ Discours qu'émet le disciple mouride en faveur de sa communauté, il peut, quelques fois, ressembler à du prosélytisme. C'est un discours que certains cherchent à embellir voire prêter au guide des faits qui ne lui appartiennent pas. Cela est aussi noté dans sa production littéraire.

¹⁵⁷ Enquêtes de fréquentation des sites réalisées lors du Magal des villes du sud de la France à Grenoble le 23 janvier 2011.

les Daaras et ne parlent pas correctement le Français avec un usage laborieux des médias informatisés. Ils utilisent fréquemment les fichiers vidéo et audio.

Les usagers des méta textes (textes produits sur les khassaïdes) sont essentiellement des étudiants, cela peut s'expliquer d'une part par le fait que la majorité maîtrise le Français et d'autre part l'accessibilité et l'usabilité des textes dans les sites. Certains d'entre eux avancent qu'ils s'intéressent essentiellement à ce discours pour se faire une idée des principes du mouridisme, mais également pour s'approprier le patrimoine religieux laissé par le fondateur. Ils utilisent de manière constante l'outil Internet avec une connexion de plusieurs heures par jour. Les 2/3 de cette tranche de population sont étudiants et vivent en France. Ils fréquentent régulièrement ces sites pour garder un lien avec la communauté pour de nouveaux espaces sociaux. Quelquefois la sociabilité et la revendication identitaire priment sur l'acte religieux.

Les deux actants à savoir l'énonciateur (acteur initiateur) qui émet les contenus discursifs et l'énonciataire (qui passe de l'acteur de l'appropriation à celui d'initiateur par la coproduction de contenus), c'est-à-dire usager-lecteur et contributeur sont entrés en relation par l'intermédiaire de l'outil informatique ou de l'ordinateur (mis en place par les acteurs sociaux à savoir les éditeurs de sites) qui joue un rôle de médiateur. La médiation de cet outil est tellement forte que l'énonciateur s'éclipse à son profit, ce qui parfois accorde à l'outil Internet un formidable pouvoir d'instaurer une culture numérique au sein de cette communauté jadis orale. La matérialité de l'outil et les possibilités qu'il offre place l'internaute mouride dans une autre dimension qui l'affranchirait de certaines rigueurs dont il fallait passer pour accéder aux contenus et aux savoirs.

Le regard qu'on peut poser sur cette dynamique d'appropriation de la communauté est que les plateformes Web tendent de plus en plus vers des dispositifs participatifs. Les contributions d'articles commencent à submerger les sites Web, ce qui étouffe la portée des textes sacrés. Souvent l'image ou la présence des administrateurs de sites relèguent au second plan la figure tutélaire des dignitaires religieux pour qui ils font référence. Ce qui brouille quelques fois les messages qu'ils essayent de faire passer. Dans une perspective de rendre le message mouride plus intelligible et plus perceptibles, certains disciples émettent l'idée de mettre sur pied une instance officielle du numérique représentant tous les mourides pour corriger les incompréhensions et les incohérences des discours émanant des autres composantes de la confrérie.

4-2) La valeur du texte à l'écran

L'univers de la communication électronique chez les mourides est un univers de la surabondance textuelle où les écrits que véhicule le média dépassent largement la capacité d'appropriation des lecteurs. La prolifération des textes inhérents au mouridisme est à l'image de la volonté des disciples soucieux de mettre en lumière leur identité. La présentation des textes peut être comprise à plusieurs niveaux.

Certains textes rédigés en Arabe (textes-mères) sont ceux du fondateur, rendus accessibles grâce à un travail de recherche, d'archivage et de numérisation de bénévoles. L'autre niveau de lecture est celui des méta textes qui parlent de ceux du fondateur mais aussi du mouridisme et de ses principes. Cette démarche est analogue à ce que Cécile Tardy (2007) appelle « une pratique d'écriture disciplinée » en traitant la question de la fabrication d'une méta écriture pour PowerPoint.

Par ailleurs, la rencontre du texte et le dispositif technique présente un nouvel espace symbolique que le mouride s'approprie pour donner à « l'Unimédia » (Jeanneret, 1999), une dimension presque sacralisée. Le texte versifié en caractère arabe confère à l'écran d'ordinateur une autre dimension. Dans les années 1990 il était fréquent de voir chez les chefs religieux, surtout à Touba, un ordinateur installé sur un lit et non sur un bureau. En effet, cette façon de faire est sans doute une pratique de substitution des livres saints que les guides religieux avaient l'habitude de poser sur leur lit. Le changement de support matériel des textes sacrés allant du « scriptural » au « logiciel » confère au micro-ordinateur « ...une surface unique, mais toujours renouvelée, sur laquelle s'inscrivent des signes matérialisant la présence d'autres messages » (Jeanneret, 2007).

Le média informatisé offre au disciple mouride la possibilité d'articuler des pratiques culturelles et cultuelles jadis dissociées à travers d'autres médias comme le livre (avec les déclamations de Khassaïdes¹⁵⁸), la télé ou la radio. L'écran n'ôte pas au texte sa matérialité même si le format change, l'écriture s'est muée en images et en sons. La déclinaison du texte sous une autre forme matérielle conduit le mouride à se réapproprier le dispositif technique. Ce qui conduit à mieux penser et à mieux redéfinir le concept de la médiation surtout à travers les médias informatisés.

¹⁵⁸ Poèmes de Cheikh Ahmadou Bamba, fondateur du mouridisme.

Dans la perspective de médiation il y a deux types d'acteurs qui entrent en jeu avec des niveaux de compétence différents. Les premiers que l'on nommera ici les « acteurs initiateurs », sont les administrateurs des sites s'occupant des contenus scientifiques et pédagogiques. Ils assurent la collecte de l'information, le tri et la diffusion en veillant sur l'authenticité et la pérennité de la communication. Les seconds, « acteurs de l'appropriation », sont ceux qui viennent se connecter pour s'informer des dernières nouvelles développées lors des activités de la confrérie. Les usages se font à des degrés différents.

Il faut cependant noter qu'il y a une sous-couche issue de cette tranche de la population émanant de la diaspora qui utilise l'écran et se passe bien des textes. Ce groupe ne sachant ni écrire, ni lire si ce n'est que l'Arabe, contourne la pratique d'Internet par ce que nous appelons « la stratégie du faire-faire ». Ils accèdent à l'outil par l'aide d'un tiers qui assure la mise en relation de l'outil et son utilisateur. Cette couche de disciples voit son activité tourner essentiellement autour des contenus audiovisuels que ce soit les sons des khassaïdes¹⁵⁹ ou les vidéos des manifestations culturelles de la confrérie. Dans ce cas, l'activité de lecture est remplacée par l'activité visionnage car le disciple ne cherche à maîtriser que les icônes relatives à l'image et au son. Une analyse des pratiques a permis de mettre en évidence les interactions en cours pour mieux cerner l'impact de ce nouvel outil médiateur.

En définitive, les mourides prennent très au sérieux les nouvelles opportunités et l'aspect novateur qu'apporte Internet aux différents dispositifs de communication mis en place. C'est le cas de la deuxième édition des grandes expositions virtuelles¹⁶⁰ qui tracent l'histoire de la communauté mouride à travers la toile. La numérisation des contenus et les nouvelles applications interactives, au travers les différents sites que nous avons étudiés, montre que la communauté est plus que jamais déterminée à concentrer son effort à l'endroit des disciples.

¹⁵⁹ Textes chantés par les disciples écrits par le fondateur de la confrérie. Ils sont déclinés en trois thématiques : le droit musulman, la poésie à l'endroit du prophète Mohamed (PSL) et la littérature arabe.

¹⁶⁰ Exposition virtuelle réalisée par la daara *Hizbut Tarqiyyah* qui retrace l'histoire du mouridisme et l'œuvre de son fondateur.

Chapitre 8 : Le Magal, un évènement mondialisé à travers une pratique médiatique de la confrérie

Si le Magal est devenu ce qu'il est aujourd'hui, les mourides le doivent à Serigne Falilou Mbacké, deuxième Khalife général des mourides. Il est qualifié par les mourides de visionnaire et faiseur de miracle du fait de la baraka dont il jouissait. Serigne Falilou est une personnalité religieuse qui a marqué l'imaginaire et la conscience collective des mourides. Ses paroles sont remplies d'enseignements à tel enseigne qu'elles deviennent chez les mourides des sortes de dictons ou de sagesses pour la pratique de la vie quotidienne. Homme de science doté d'une grande érudition, Serigne Falilou était très écouté, ses projections et ses analyses se révélaient juste bien que ses sorties soient rares. Il avait le verbe sec, le regard figé et une démarche appuyée. Ses ordres étaient vite exécutés par les disciples mourides. C'est ainsi qu'on peut lui devoir la paternité du Magal qui symbolise la puissance et le développement socioreligieuse de la confrérie.

À ses origines, le Magal était célébré de façon individuelle où la symbolique se limitait au cadre familial. Pour marquer l'empreinte mouride dans le paysage religieux sénégalais, Serigne Falilou, par le biais d'un « Ndigueul », recommande aux fidèles mourides de se retrouver à Touba chaque année au « 18 Safar¹⁶¹ » pour célébrer le Magal ensemble. C'est le point de départ du grand Magal de Touba qui accueille des disciples venant de toute part.

L'évènement a dépassé depuis longtemps le cadre religieux pour lequel il a été initié pour englober de façon tentaculaire la dimension sociale et économique. Le déploiement croissant du Magal dans les nouveaux médias induit une nouvelle prise en compte de l'évènement, mais également une réadaptation de son contenu culturel et scientifique aux technologies de l'information et de la communication. Les didacticiels que nous avons l'habitude de recevoir à Touba dans les concessions maraboutiques se retrouvent désormais sur les sites mourides à la portée de tous les disciples. Les médias informatisés jouent un rôle crucial dans le développement du Magal en prolongeant certaines pratiques et cultes que des porteurs de tradition avaient l'habitude d'opérer. C'est le cas des « Kurels », conférences et récitations de coran transmis en direct des sites Internet.

¹⁶¹ Date de la célébration du Magal selon le calendrier musulman.

1) L'essence et la portée du Magal à travers le Web

Le Magal, tel qu'il est présenté à travers les sites Web, ne souffre d'aucun complexe sur sa valeur symbolique, religieuse mais aussi scientifique. La couverture Web laisse apparaître un fort lien du Magal avec la pratique de la « Sunna¹⁶² » et du coran pour justifier son ancrage religieux dans la pratique islamique. Il devient donc, à travers les médias informatisés, un acte d'adoration par procuration du fait de la transposition du rituel et de la pratique culturelle. Les sites proposent soit en texte, soit en vidéo ou audio ce que, jadis, les disciples allaient écouter souvent dans les grandes artères de la ville sainte de Touba pendant la semaine du Magal. Ce qui induit une reconsidération de la temporalité mouride dans le cadre de la pratique religieuse. Ce texte, extrait du site www.jazbu.com, essaie d'établir le fondement de la pratique du Magal :

Le 18 Safar est une date du calendrier musulman dont le sens, la représentation et le contenu, travaillent l'esprit de plus d'un, au sein de la communauté des mourides. En effet, ce jour singulier en son genre marque le début d'un calvaire, d'une sommation d'épreuves, de preuves et de douleurs consciemment désirées et patiemment supportées. Un signal d'une trentaine d'années d'exil, d'emprisonnement, de surveillance, de privation, de solitude, de persécutions, etc., le 18 Safar est aussi et surtout un moment de gratitude et de reconnaissance au Seigneur des univers qui, par Sa Grâce, a accompli l'œuvre du serviteur du Prophète (P.S.L.). La particularité du Magal est, contrairement à ce que connaissait l'opinion, qu'il célèbre, non pas la fin des épreuves et le triomphe du Cheikh, mais le début des fatalités et des atrocités face à un adversaire avide de sentiments et de compassions. Cheikh Ahmadou Bamba a justement choisi ce jour pour rendre grâce à Dieu avec cette conviction éclairée : « Le motif de mon départ en exil est la volonté que Dieu a eue d'élever mon rang jusqu'àuprès de Lui, de faire de moi l'intercesseur des miens et le serviteur du Prophète (P.S.L.) ». De ce fait, le Magal cache une réalité toute profonde, mystique qui procède d'un pacte originel contracté entre Cheikh Ahmadou Bamba et son Créateur. Ce moment exceptionnel de la temporalité mouride marque ainsi l'acceptation de la loi divine dans toute sa rigueur, sans remords, ni

¹⁶² C'est une tradition prophétique (actes et paroles du prophète Mohamed (psl)).

remontrances. Cet instant festif certes doit surtout être compris comme une fête de glorification, une prière participative et consciente du mouride, voire du musulman tout court, au chant de louange qui lie l'homme à Dieu. À partir de là, et par-delà les festivités, la valeur symbolique du Magal réside dans le fait que cet événement consacre le seuil d'une ascèse, d'une quête gnostique qui aboutit pour Cheikhal Khadim à l'acquisition d'une place sublime parmi la garde rapprochée du Prophète Muhammad (P.S.L.) et dans le royaume céleste de Dieu. C'est aussi le témoignage d'une foi ferme unifiant les races, les conditions et les aspirations sociales et sociétales, de même que les nationalités, dans toutes leurs disparités géographiques, historiques, ethniques et culturelles. Aussi, le Magal constitue une parfaite démonstration de la force mouride entretenue par le viatique du « Ndigueul », cet ordre émanant de l'autorité suprême, dont l'observance ne souffre d'aucune suspicion. Ce faisant, le Magal propose invariablement un spectacle à la fois onirique et réel. Cette masse humaine compacte venue de toutes contrées, soudée dans une même émotion, traduit au-delà de sa réalité apparente, l'idée de communion universelle, d'unité, de négation de son identité particulière pour l'exaltation commune de la grandeur divine, seul maître de l'univers. Ainsi, l'évènement exprime le message inactuel (parce qu'éternel) de Bamba : une invite à l'action transformatrice et régénératrice adressée à tout musulman, particulièrement au mouride. C'est une tension vers l'Homme universel, lavé de tous les vices (mensonge, haine, amour du prestige, égoïsme, orgueil, ...) qui salissent l'âme charnelle. Le mouride (l'aspirant au voisinage de Dieu) devient ainsi révélation et message divins en se dépouillant de son individualité contingente et périssable, pour se poser comme une référence pour l'humanité toute entière. Source : www.jazbu.com.

Ce qu'on peut retenir de ce texte est qu'on assiste à un changement progressif de comportement du disciple qui passe d'un stade de son itinéraire pieux à un autre. Le talibé, à travers le média informatisé, passe du statut de pèlerin ponctuel au statut de pèlerin permanent. Le contenu dense et relatif à sa confrérie qu'on lui donnait le temps d'un Magal se mue en contenu structurel dont il peut disposer à tout moment grâce au dispositif technique de

la plateforme Web. Le concept d'universalité que certains talibés évoquent (même s'il faut le développer davantage) commence à prendre forme dans certaines dahiras de la diaspora. Le média Web aide à gommer la distance, augmente le potentiel d'accès et place le disciple diasporique au même niveau que les toubiens en termes d'opérativité du culte. C'est le « ici et maintenant de l'information » (Jeanneret¹⁶³) que le mouride vit. Cependant l'opérativité du culte à travers le média informatisé enlève à la pratique toute sa sacralité pour la rendre profane, car le dispositif devient un objet banal du fait de son usabilité quotidienne. Ce qu'on peut qualifier de chronotope médiatique¹⁶⁴ car la pratique du site se fait de façon permanente avec une relation spatio-temporelle qui contribue à la désacralisation du culte.

Au-delà, on assiste à une certaine utopie de la communication mouride à travers les messages dogmatiques que certains disciples tentent d'imposer dans les médias. La chute du texte donne l'impression d'un discours militant ou engagé où le disciple se pose comme un modèle de référence exempt de tout reproche. Le message religieux tel qu'on le fait circuler à travers les médias informatisés place le Magal comme un idéal religieux où le talibé doit se perfectionner en permanence pour accéder aux grâces du Cheikh. D'où le nom de l'aspirant, celui qui tend vers son seigneur. C'est qui traduit un certain aspect de la communication que nous appelons « invisible » que les disciples tentent d'installer entre leur guide et le prophète Mohamed (psl), puis Dieu.

Le Magal est perçu ici par Cheikh Ahmadou Bamba comme une récompense du labeur enduré pour son adoration à son seigneur à travers l'acceptation des supplices que lui infligeaient ses adversaires durant toutes ces années d'exil. Il le traduit par ces propos cités plus haut « *Le motif de mon départ en exil est la volonté que Dieu a eue d'élever mon rang jusqu'au près de Lui, de faire de moi l'intercesseur des miens et le serviteur du Prophète (P.S.L.)* ». Le dialogue invisible est fortement mis en évidence dans les sites Web pour montrer la dimension sacrée que le Magal représente aux yeux de la Umma islamique. Les khassaïdes qui confirment ce dialogue à l'endroit du prophète sont très fortement exploités dans les sites, c'est le cas de *Nourou darayni*, de *Taysiroul Assir*, de *Moukhamadatoul Khidmat*, de *Assirou mahal Abrari* etc. ces titres d'ouvrage portent les noms de sites Internet ou de dahiras qui travaillent à la vulgarisation des écrits du Cheikh à travers les plateformes Web. Ce khassida, *Assirou mahal abrari* (je cheminai en compagnie de vertueux gens de Badr) est encore un dogme magnifié par les disciples qui placent leur Cheikh juste au-dessous du rang des

¹⁶³ Yves Jeanneret « Critique de la trivialité. Les médiations de la communication, enjeu de pouvoir » à paraître.

¹⁶⁴ Expression empruntée à Yves Jeanneret.

prophètes. C'est la station spirituelle qu'occupent les compagnons du prophète c'est-à-dire les *gens de Badr*.

Il faut noter que le Cheikh n'a pas vécu la même époque que les *gens de Badr*, mais cette assertion ne souffre d'aucune remise cause de la part des talibés car la dimension spirituelle, la vie de soufi et la rectitude du Cheikh suffisent pour le considérer comme un saint au même titre que ceux qui étaient aux côtés de Mohamed (psl). C'est ce compagnonnage et la disponibilité pour le khidmatou Rassoul (au service du Rassoul) qui fondent l'essence même du Magal, car agréer le prophète c'est agréer entre autre Dieu. C'est pourquoi les mourides tentent d'étendre la pratique du Magal à travers les médias informatisés qui déclinent sur plusieurs modes de participations dans la diaspora.

2) Les modes de participation par le lien du Magal

L'observation de la pratique médiatique du Magal à travers les sites mourides nous livre un comportement fort intéressant du disciple qui vit à distance les moments denses de la vie spirituelle de sa communauté. Dans les plateformes Web, les talibés mourides rivalisent d'ingéniosité et d'innovation pour un plus large partage de la pratique du Magal. Les modes de participation se déclinent de plusieurs manières et chacun essaie de tenir aux talibés, durant la semaine de l'évènement, un discours faisant l'éloge de la baraka du Cheikh.

2-1) La question des forums de partage

Lors de la consultation des forums liés à la célébration du Magal, nous avons vu émerger un discours reflétant l'hétérogénéité de la société sénégalaise, depuis le mouride le plus passionné jusqu'au sénégalais le plus réfractaire aux guides religieux. Lors de la période du Magal, on note une surabondance d'articles et de reportages de tout genre à travers tous les supports de diffusion. Le forum et les réseaux sont les lieux par excellence des contributions les plus passionnées sur les grâces du Magal, mais également des critiques les plus acerbes à l'endroit de la communauté et de sa pratique religieuse. Et ce qui s'y passe est que ces billets (*posts*) ne reposent pas souvent sur une objectivité.

La discussion sur le thème du Magal révèle à quel point les talibés mourides accordent de l'importance à leur guide à travers le nombre d'appels pour la récitation du coran ou des khassaïdes à sa mémoire. Les éloges et les exploits du Cheikh ne manquent pas d'être mis en exergue pour démontrer la particularité de cette figure emblématique de la vie politique, culturelle et religieuse au Sénégal.

En dehors de l'aspect religieux, l'échange dans les forums et réseaux sociaux participe au renforcement des liens sociaux et fraternels qui ont comme soubassement le Magal qui cristallise toutes les attentions. Ce qui amène certains disciples sur les forums et réseaux sociaux, c'est le souci de conjurer le vide et d'être en communion directe avec Touba le temps du Magal. Cela se fait à travers une pratique commune réunissant des gens qui partagent le même idéal religieux. Le fait d'être animé par le même idéal religieux peut conduire à nouer des relations extra religieuses occasionnées par l'évènement.

En étudiant les différents forums que fréquentent les disciples mourides lors de la période du Magal, on se rend compte de l'apparition de la notion ou de l'idée de « pensée-réseaux ». En effet, ces forums sont des réseaux de circulations de la pensée mouride où les acteurs

(catégorie sémiotique) sont les condisciples appartenant à un même référent religieux, des amis de la même dahira ou simplement des inconnus cherchant à entrer dans la sphère communautaire. L'observation de terrain montre qu'en dehors des degrés d'appropriation à la mesure du disciple, les forums et les pages personnelles liés au Magal contribuent au renforcement des liens sociaux et tirent le disciple de l'isolement.

Lors des échanges sur le forum, on s'aperçoit que la configuration peut prendre une autre allure. Les relations entre les talibés résultent de leurs rencontres et de leurs échanges dans le forum au fil du temps, mais aussi d'une réaction par rapport à un fait inhabituel (le Magal). Ainsi on peut qualifier le forum comme un espace public de discussion par écrit doté de mémoire, puisque tous les messages sont lisibles par tous pendant une durée déterminée c'est-à-dire la période pendant laquelle le Magal est célébré. C'est le lieu de communion du groupe (les disciples diasporiques), le mode de visualisation des relations privilégiées entre certains de ses membres. Dans ces forums, on constate une certaine modestie qui s'articule autour d'une structure sociale formée par les différents intervenants. Cette modestie doublée d'une courtoisie dans le forum est une stratégie pour l'élargissement de la communauté réelle.

Une relation occasionnée par le Magal peut donc bien commencer dans un univers virtuel et se terminer dans un contexte réel. Il arrive souvent, sous le prétexte du Magal, que des disciples nouent même des relations très poussées alors qu'ils ne se sont jamais vus dans la réalité. L'esprit du Magal sert aussi à cela. C'est le cas de Serigne Saliou Mbow qui pense que les forums créent de nouveaux amis et participent à la propagation de l'enseignement de Cheikh Ahmadou Bamba :

... il m'arrive d'utiliser la messagerie instantanée (forum) sur Internet avec des gens qui me l'ont fait découvrir. Au début je n'en savais rien, et il y'avait un condisciple qui maîtrise les outils Internet. Une fois il m'a demandé une photo et m'a dit que c'est pour un site de rencontre que j'ai créé pour toi et certains qui ont besoin de connaissances sur Serigne Touba. Puisque toi Serigne Touba t'a donné un certain bagage, tu pourras communiquer avec eux. Comme ça, il faut propager l'enseignement de Serigne Touba. Et c'est comme ça que j'ai eu accès à l'Internet, du coup ça m'a fasciné. Je ne connaissais rien sur l'ordinateur, je n'avais aucune formation, mais à travers ça j'ai commencé à bien manier l'outil informatique. Et ensuite j'ai vu qu'il y a d'autres qui me parlaient et d'autres

qui donnaient mon adresse e-mail à d'autres pour qu'ils me posent des questions. Et je me suis fait des amis à travers le monde avec des gens que je n'ai pas encore vus. D'autres m'envoient des messages pour rendre grâce à Allah d'avoir partagé avec moi certaines connaissances. Donc, sur ce point-là, je vois que c'est un outil quand même qui peut participer à la propagation de l'enseignement de Serigne Touba...¹⁶⁵.

Dans ce cadre d'échange, les disciples dressent une certaine forme de relation par rapport au sujet qui suscite leurs réactions. Les échanges dans le forum sont d'abord d'ordre informationnel surtout pour les recommandations du Khalife général et les bienfaits à accomplir pour la célébration de l'événement. Ensuite arrivent les sujets techniques d'ordre théologique sur un certain nombre d'ouvrages mourides, puis les critiques et les rappels des règles. Ces échanges peuvent, quelquefois, présenter des caractères spécifiques, car les relations entre locuteurs ne s'exécutent pas de la même manière. Pendant que certains contributeurs réagissent sur un texte en postant un autre texte citant, d'autres proposent des vidéos reportage ou des photographies de guides religieux. C'est le cas du site généraliste www.seneweb.com.

Le premier locuteur obéit à un mécanisme que nous qualifions de dual, c'est-à-dire des questions et des réponses qui ne sont pas forcément en rapport direct avec les activités du Magal. Le second locuteur dégage une forme de conversation horizontale qui sollicite les compétences culturelles des disciples sur le sens et la portée de l'événement célébré. Le dernier locuteur, pour donner du crédit à certains condisciples, réagit sur un message en faisant une sorte d'autocritique (volontaire et pas tout le temps) pour rappeler à l'ordre ceux qui ne respectent pas les règles de l'échange. Il y a une autre forme à tendance verticale où chaque nouveau message surenchérit sur le précédent. Cela concerne souvent les éloges envers le fondateur de la communauté.

Dans les modes de participations au Magal à travers les forums mourides, une communauté virtuelle s'est donc dessinée et elle dépasse même les cadres symboliques des frontières. Il s'agit plutôt d'une communauté qui s'articule autour d'un espace délocalisé qui, au demeurant, continue d'exister en tant qu'entité sensée et productrice de symboles identitaires. Cette communauté virtuelle a introduit un nouveau sens dans la communication et de

¹⁶⁵Voir entretien avec Serigne Saliou Mbow.

l'imaginaire mouride. Elle met en perspective une conception plus claire en termes de médiation religieuse et moins prosélyte par rapport aux structures des dahiras et des Daaras.

2-2) Les reportages à travers les chaînes de télévision, les radios et les journaux

Le Magal est de loin le premier événement au Sénégal qui fédère des millions de personnes toutes origines confondues. Une telle ampleur et un tel gain en termes de retombées publicitaires ne laisseront pas indifférents les médias sénégalais voire africains. Chaque institution médiatique à travers son patron essaie de mettre au goût du jour son appartenance, son amitié ou ses quelconques liens familiaux à la famille de Cheikh Ahmadou Bamba.

Cette attirance des médias pour cet événement se traduit par le nombre de reportages et d'articles que les médias nationaux et étrangers ont eu à produire pendant les quelques jours du Magal. Nous prenons en guide d'exemple le reportage réalisé par la radio France internationale sur l'exil de Cheikh Ahmadou Bamba au Gabon.

Dans l'émission « Mémoire d'un continent » sur radio France internationale (RFI), Elikia M'boloko célèbre non pas un pays, ni une communauté, encore moins une personne, mais un continent voire l'humanité tout entière. Les valeurs que l'animateur énumère, que Cheikh Ahmadou Bamba défendait et qui lui ont valu sa déportation au Gabon, ne sont rien d'autre que celles d'une humanité. Elles sont basées sur la tolérance, la solidarité, la vérité et le travail.

Ce reportage de RFI est une sorte de porte d'entrée pour les médias nationaux qui en ont repris des extraits pour se lancer au vrai sens du terme dans la ferveur du Magal. C'est l'occasion pour eux de nous faire revivre l'historique du Magal avec des courts extraits des précédents khalifes. C'est également le moment pour eux de revisiter l'orthodoxie mouride en organisant des tables rondes, des séminaires, des colloques et symposiums retransmis en direct. Chaque organe implante une antenne locale dans la ville sainte afin d'être au point au niveau technique.

On assiste à une concurrence déguisée car chaque média cherche à avoir l'exclusivité d'un conférencier qui parle sur ses plateaux que du Magal et de Cheikh Ahmadou Bamba. C'est le cas de la RTS avec Modou Mamoune Amar, le cas de la TFM avec Mor Thiam, le cas de la SEN TV avec Iran Ndao.

Ce qui est intéressant à voir dans ces reportages et plateaux de télévisions, ce sont les stratégies d'interactions qui se dessinent entre les animateurs des émissions et les disciples qui appellent pour contribuer aux contenus informationnels. Dans ce genre d'émissions, le débat porte souvent sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba. Souvent ce mode de participation est dédié aux disciples qui n'ont pas la possibilité de se rendre au lieu de la célébration du Magal. Il est différent de celui des forums car, ici, les locuteurs sont dans un cadre de dialogue direct où les compétences sur le sujet traité sont inégales. Ici le conférencier ou l'invité du plateau de télévision est censé détenir un savoir certifié et se voit attribuer un statut qui lui confère la légitimité de parler au nom du média.

C'est lors de ces émissions en direct aussi que se délivrent des sortes de cours magistraux sur les raisons et la légitimité qui prévalent à la célébration du Magal. Quelquefois le discours injonctif est très utilisé à tel point qu'on sent que le téléspectateur est obligé de croire sur parole ce que le média lui dicte. Dans ce contexte, l'offre télévisuelle voire médiatique n'est pas diversifiée. Tous les médias diffusent à peu près les mêmes programmes inhérents à l'événement religieux.

Le Magal est vécu sous plusieurs formes (magnifié par les disciples et par les non disciples), il n'est plus un événement qu'on célèbre dans une ville avec une catégorie de personnes données. Il devient un fort moment culturel et religieux qui se vit à travers tout ce que l'humain dispose comme outil et de performance. Et pour cela, peu importe le lieu, c'est la pratique qui compte.

3) Le Magal de la diaspora vécu sous l'angle des technologies de l'information et de la communication : l'usage en contexte de l'outil Internet

Ce XXI^e siècle est sans doute un siècle où religion¹⁶⁶et communication prennent une part importante dans le quotidien des peuples, toutes confessions confondues. Conscients que l'on ne peut pas se passer, désormais, de ces technologies, les mourides ont su adapter leurs pratiques culturelles grâce à Internet et au numérique. L'appropriation des technologies par les disciples diasporiques témoigne d'une capacité d'adaptation aux nouveaux médias. Ainsi, ils s'accommodent du contexte dans lequel ils évoluent et s'adaptent à lui. La communauté a su se construire une place importante hors du Sénégal par le biais de ses disciples qui exportent les valeurs et les pratiques religieuses du mouridisme. L'outil Internet y a joué un rôle intéressant pour la médiation, la diffusion, la transmission et la circulation de la culture mouride. Les mourides utilisent les médias de manière singulière en les instrumentalisant dans leur fonctionnement et dans la promotion de leur message religieux, avance Amadou Top.

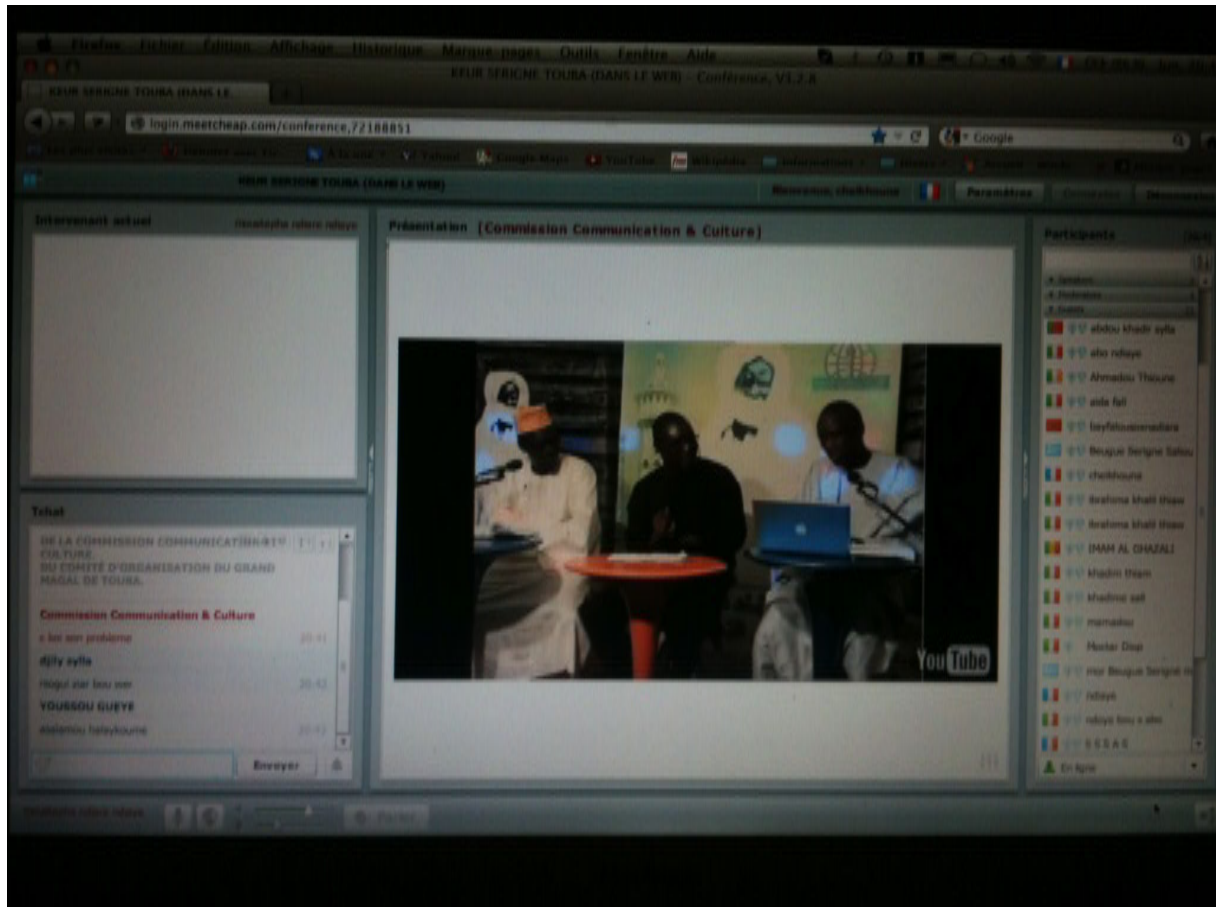
« La photographie, la radio, la télévision, le téléphone et Internet transportent les symboles par le son et l'image partout dans le monde et permettent de construire et de diffuser parmi eux-mêmes et d'autres les codes d'une identité socioreligieuse qui s'est débarrassée de ses complexes et qui revendique sa reconnaissance... » (Top, 2005).

Les mourides semblent comprendre très tôt les enjeux que renferment les technologies de l'information et de la communication, d'où le rôle décisif que joue Internet dans l'expression de l'identité culturelle mouride à travers le Magal dans la diaspora. Ils semblent détourner les technologies de l'information et de la communication notamment Internet de leur fonction initiale. L'appropriation de ces technologies entraîne de nouveaux dispositifs d'accès dont l'analyse se caractérise par un intérêt porté aux « arts de faire », pour reprendre de Certeau (1990), des usagers de ces technologies. Cette volonté et cette nécessité de communiquer résultent d'un manque qui se décline sous plusieurs formes. Ainsi, Jacques Perriault (1989) a constaté qu'une communication voit le jour pour combler un manque : mort, handicap, éloignement. En cela, les mourides se réapproprient l'outil Internet pour la création, la

¹⁶⁶ Nous ne faisons pas seulement référence aux croyants, mais toute personne préoccupée par les questions qui émanent des luttes religieuses.

consolidation de liens sociaux et la conservation de l'image de leur guide spirituel. Cela constitue une sorte de conjuration des méfaits du temps, de l'espace et de l'effritement des liens sociaux.

Le comité d'organisation du Magal de Touba est un exemple éloquent de l'usage de technologies au service de la manifestation. Le site Internet décline une version numérique ou virtuelle du dispositif des keurs Serigne Touba que les dahiras de la diaspora organisaient de façon hebdomadaire dans les villes occidentales.



Document n° 22 : exemple de la plateforme virtuelle de keur Serigne Touba

Cette page est un exemple manifeste du rôle crucial que jouent désormais les technologies dans le positionnement idéologique des mourides et surtout de ceux de la diaspora. Cette plateforme a pour objectif de fédérer le maximum de personnes possible même au-delà des sphères mourides. C'est une réplique, sur le Web, des rencontres hebdomadaires qu'organisaient les dahiras urbaines. Pour la commission communication et culture, cette plateforme permet de rassembler les disciples qui ne se seraient pas rendus dans les séances de dahiras à cause des contraintes spatio-temporelles.

L'avantage de cette démarche n'est pas seulement de conjurer les contraintes spatio-temporelles, mais elle occasionne le renouvellement des pratiques sous d'autres formes mieux adaptées aux exigences du contexte. Cette démarche inspirée des forums vient renforcer l'esprit de fraternité et de convivialité des disciples soucieux d'échanger sur la vie et l'œuvre de leur guide.

La matérialisation de cet outil dans le cadre de la célébration du Magal se fait en trois parties, qui, réunies, donnent un dispositif de médiation. D'abord, à gauche une colonne scindée en deux enregistre les noms des médiateurs (en haut) et les posts des participants (en bas). Ensuite, au milieu, c'est la colonne où se débat le thème du jour avec différents intervenants. Enfin, la dernière colonne de droite enregistre les internautes connectés à la plateforme et qui suivent les échanges.

Concernant les médiateurs, certains se chargeront de modérer le débat que les disciples sont en train de suivre. Ce sont eux qui s'occupent du dépouillement des questions et des remarques adressées aux conférenciers. D'autres s'occupent de l'organisation des récitals de coran et de khassaïdes qu'ils préconisent en guise de Hadiya à l'endroit du Cheikh et de sa famille. Cela consiste à quantifier le nombre d'exemplaires du coran et de poèmes récités à chaque séance dans l'espoir de toucher à la baraka du guide.

Dans la deuxième colonne du milieu, un trio de conférenciers s'active. En arrière plan, les images redondantes de Cheikh Ahmadou Bamba et de sa mosquée qui rappellent en permanence l'événement du Magal qui tient en haleine les disciples accrochés à la plateforme. Ici la sobriété du dispositif est contrebalancée par l'intérêt et la vivacité du sujet débattu. Cela s'explique par la présence de trois locuteurs qui se relayeront pour prendre la parole. La simplicité du dispositif permet aux internautes de l'oublier et de s'imprégner directement au débat. Cet effacement accentue l'émotion du disciple qui se traduit par des billets donnant l'impression d'un renouvellement de pacte d'allégeance. C'est le cas d'un billet d'un internaute référencé en Espagne qui marque le renouvellement de son appartenance à la communauté mouride en le matérialisant sur ces termes : *Mbacké yaye souniou tay ak euleuk*. Comprenez Mbacké (Cheikh Ahmadou Bamba) nous comptons sur vous dans ce monde ici-bas et dans l'au-delà.

Dans la troisième et dernière colonne, s'agglutinent les internautes qui suivent ce débat et y participent. Comme on le remarque sur la photographie, ils sont issus de pays différents. Ce

qui est un atout non négligeable pour un tel événement, car dans les séances de keur Serigne Touba traditionnelles cela aurait été impossible à réaliser. Les keur Serigne Touba traditionnelles ne peuvent rassembler que les disciples habitants dans une même ville. Cette colonne avec l'apparition des drapeaux de pays montre à quel point les plateformes numériques trouvent de l'écho chez les disciples de la diaspora surtout lors la célébration du Magal où les pics de fréquentation atteignent des niveaux record.

Cette plateforme lancée à l'occasion du Magal vise à toucher un nombre important de disciples ne pouvant se rendre à Touba pour la célébration. Elle cherche également à suppléer les traditionnelles keur Serigne Touba sur certaines de ses limites quant à l'accomplissement de la pratique médiatique d'un événement hors contexte. Cet exemple de plateforme est l'un des nombreux exemples de capacités de survie et de réadaptation des mourides à des situations spatiotemporelles hors contexte. Cette démarche des disciples mourides semble correspondre à l'idée que se faisait Maurice Halbwachs sur les sociétés dans son ouvrage « Morphologie sociale » :

« Il n'est pas de société qui ne dessine sa place dans le milieu spatial, et qui n'ait à la fois une étendue et un support matériel. C'est que toute activité collective suppose une adéquation du groupe à des conditions physiques qu'il est bien obligé de se représenter à sa manière. » (Halbwachs, 1970)

Le Magal a donc contribué à mettre en avant une pratique médiatique qui vient renforcer une pratique traditionnelle en déplaçant quelques symboles. Et ce déplacement de symboles peut être assimilé à un mouvement qui n'est pas une reproduction à l'identique de ce qui existe déjà. C'est plutôt une réaffirmation de la fidélité à une culture et à une identité donnée. Ce qui est une orientation vers l'avenir qui se trouve dans la vraie fidélité à la communauté mouride.

Conclusion de la troisième partie

La communauté mouride, héritière d'une tradition locale parvient à se faire une identité forte à travers un paysage audiovisuel acquis à sa cause. Une culture traditionnelle en mouvement s'appuyant sur une technologie permet à la communauté de mettre en lumière son identité à travers une pratique médiatique de la religion. La mise en place d'institutions médiatiques aboutit au renforcement des dispositifs de médiation.

Les modes d'appropriation et de participation à travers les espaces médiatiques renforcent l'identité culturelle des mourides en perpétuel mouvement. Le Magal, un événement important dans la vie du mouride, symbolise lui seul une foi assouvie à partir d'une technologie. Les sites Internet dédiés à la communauté contribuent à la consolidation de l'alliage entre une pratique religieuse ancrée dans une tradition et une pratique médiatique appuyant sur un échange électronique.

L'échange électronique à travers les médias informatisés a occasionné le changement de statut des textes qui induit, à son tour, un autre rapport entre le disciple et son objet sacré, lui-même, mu en objet culturel. L'Internet dans sa globalité a contribué aux changements de rapports entre les disciples et les modes de participation aux pratiques religieuses. On assiste à un déplacement du discours et des symboles d'un espace (traditionnel) vers un autre (médiatique).

L'uniformisation de la pratique du Magal et la mise en exergue de son essence sont en grande partie occasionnées par l'usage des technologies de l'information et de la communication. Donc l'usage d'outil technologique par les disciples diasporiques participe à la consolidation de liens sociaux tissés à partir des modes de participation que la célébration du Magal aura occasionnée.

Conclusion générale

L'étude portant sur le mouridisme a permis de saisir et de comprendre les mécanismes des pratiques religieuses, traditionnelles, culturelles et médiatiques à travers des espaces et des contextes divers. De l'étude de ce groupe socioreligieux se dégagent de nombreux questionnements à l'image de sa complexité qui fonde sa richesse aussi bien spirituelle qu'empirique. La confrérie, à ses débuts, a su faire preuve d'une capacité d'adaptation dans les zones les plus hostiles à sa progression, mais elle a également fait montre d'une ouverture intéressante (en termes d'analyse) tout en conservant ses principes de bases. Ce qui lui confère un caractère particulier dans l'univers confrérique du Sénégal et de l'Afrique de manière générale. Cette particularité réside à la fois dans la fidélité de ses principes islamiques et dans le perpétuel mouvement d'ouverture vers d'autres cultures et d'autres espaces.

Cette conclusion se déclinera en trois niveaux. D'abord, elle suit le sillage des différentes parties du mémoire en une synthèse générale. Elle essaie de tirer l'essentiel de la pratique des traditions culturelles et culturelles, mais aussi des médias informatisés. Ensuite, elle expose la mise en valeur de la thèse et les moments forts de la recherche. Enfin, se dégagent de nouvelles perspectives de recherche qui feront l'objet de questionnement sur les traditions mourides à travers les transpositions médiatiques. C'est une question de l'évolution des traditions.

Dans la première partie de la thèse, nous cherchons à poser, dans les deux premiers chapitres, le cadre théorique et la démarche méthodologique qui englobe le développement de la problématique et des concepts mobilisés tout au long de l'étude. Puis nous cherchons à soumettre une tradition religieuse et locale dans un contexte de recherche occidentale pour saisir les dynamiques d'appropriation de nouveaux outils de médiation accolés à la pratique médiatique des mourides.

Dans le premier chapitre, la mise en place d'un cadre théorique permet de mettre en évidence les travaux scientifiques consacrés au mouridisme de façon globale mais aussi de mesurer à quel point il est difficile de mobiliser une bibliographie fournie et authentifiée.

C'est ainsi la façon de mettre en lumière la démarche du fondateur balisant les contours de sa confrérie qui se transforme de plus en plus en communauté. Cette notion de communauté s'est matérialisée davantage dans la deuxième et troisième partie du mémoire.

Dans ce chapitre, les concepts sont mobilisés non pas pour dessiner une étude diachronique ou une monographie de la confrérie mais afin de procéder à une démarche permettant de traverser les différentes phases d'évolution du mouvement. Ainsi une recherche sur le mouridisme permet de cerner son ancrage identitaire à travers ses pratiques de la tradition et ses pratiques médiatiques qui laissent voir une bonne articulation entre l'ouverture au monde et la fidélité à sa doctrine.

Dans le deuxième chapitre, nous posons une méthodologie de recherche qui constituerait tout au long de l'étude notre outil pour évaluer la pertinence des sources et des terrains choisis. C'est aussi une manière de réaliser mes propres outils de travail avec les matériaux rassemblés lors de mes observations de terrain.

Le Magal constitue le principal vecteur qui intéresse aussi bien les fidèles que les guides religieux pour rappeler les enseignements de Cheikh Ahmadou Bamba et la doctrine mouride. C'est ce qui explique la récurrence de la question relative à cet événement étudié sous plusieurs angles et traité à plusieurs niveaux du mémoire. En tant que tradition fabriquée ou bricolée, le Magal a permis à notre étude de mettre à nu d'importantes facettes de la confrérie. Cela s'explique par la mise en exergue des différentes variantes de la confrérie comme la dahira « Hizbut Tarqiyyah », mais aussi de saisir comment cette société est structurée et fonctionne avec ses normes et ses codes.

Cette démarche de recherche liée au Magal a permis de passer en revue les blocages et les difficultés rencontrés pendant la phase de recueil de données. C'est un moment incontournable de la recherche car il a permis un ajustement et une adaptabilité pour saisir autrement notre objet de recherche. Également, c'est un moment qui a occasionné la mise en place d'outils de travail pour mieux prendre en charge les questions délicates liées aux relations entre les disciples et leurs guides spirituels.

Par ailleurs, la constitution du corpus de travail est essentiellement axée autour des sources traditionnelles de la confrérie. Cette démarche traduit, d'abord, l'originalité du sujet abordé sous une approche communicationnelle avec une interdisciplinarité qui le caractérise. Elle

explique, ensuite, le manque de documents bibliographiques fournis pour l'étude. Ce que nous avons vite compensé avec les sources orales qui constituent la mémoire vive de la communauté.

Les sites Internet dédiés au mouridisme ont permis de fonder une analyse tournée autour des médias informatisés qui intègrent désormais la pratique mouride jusque dans les zones rurales. Le suivi de la communauté en ligne a permis de mettre en avant les pratiques médiatiques à travers les Web Tv qui viennent suppléer les chaînes de télévision. Cette néo-télévision mouride renforce les modes de participation et rend accessibles les ressources littéraires. Cette forme de télévision a rendu davantage visibles les pratiques de tradition qui nourrissent et vivifient la confrérie.

Dans le troisième chapitre, nous analysons la tradition religieuse du mouridisme dans le contexte occidental pour ne pas la confiner dans un contexte local qui la priverait de son caractère médiatique (car véhiculée à travers des sites médiateurs).

La pratique de la tradition, par les mourides, peut s'entendre dans une certaine mesure comme un mode d'existence qui repose sur l'apaisement et la pacification de la société dans laquelle ils vivent. Ce sont ces valeurs traditionnelles qu'on inculque aux disciples mourides qui venaient d'intégrer les structures des daaras rurales.

L'observation de la tradition par les mourides se décline sous plusieurs formes qui reflètent les moments de vie du disciple. La tradition s'adapte aux supports comme aux milieux pour rendre la pratique plus aisée. C'est ce qui rend possible le renouvellement des symboles dans la sphère religieuse des mourides. Ce renouvellement de symboles est un gage d'ouverture qui n'entame en rien les principes religieux de la communauté. Cette ouverture s'inscrit dans le sillage du renouvellement des savoirs religieux pour donner une identité forte aux disciples.

Les questions de la transmigration des mourides ont une corrélation avec l'ouverture de la tradition. Ce qui a conduit à la création de nouveaux espaces socioreligieux qui seront des lieux de pouvoir et de savoir à la consolidation de l'identité mouride.

Dans la deuxième partie, nous cherchons à mettre le point sur la façon dont certaines traditions s'ouvrent aux supports modernes. Ce qui contribue aux changements des formes et des contenus de médiation dans les structures traditionnelles. De nouveaux supports modernes sont usités pour vivre ou pratiquer une tradition qui s'opérait d'une autre façon et dans

d'autres conditions. L'approche communicationnelle nous permet de sérier les éléments constitutifs de la tradition mouride qui se déploient sur d'autres supports plus adaptés aux technologies de la communication. Les traditions héritées et fabriquées se conjuguent pour renforcer la dynamique identitaire des mourides avec l'usage des technologies modernes. Il est aussi question de l'ancrage de la tradition religieuse dans les pratiques qui restent garantes d'une bonne symbiose entre guides spirituels et disciples.

L'écriture comme l'oralité ont pris une place importante dans le culte et la culture de la communauté mouride. Tout au long de cette étude, ces deux éléments ont cohabité, même si la relation n'est pas toujours perceptible au premier regard. Ils ont été mobilisés à travers les questions de la transmission et de la circulation des khassaïdes qui connaissent plusieurs moments de vie dans les sphères culturelles comme les séances de récitation.

L'étude des khassaïdes articulée à la tradition mouride nous a permis de saisir la nuance subtile qui existe entre l'écriture et l'oralité que Goody nommait le recto et le verso d'une feuille de papier ; la façon dont les khassaïdes sont composés par le Cheikh ou ses premiers disciples et appris par les talibés peut s'apparenter à la société des Lodagaa ou à la littérature védique. Chez les mourides, les khassaïdes sont composés, mais la restitution lyrique est toujours faite oralement sans référence livresque. Dans les cellules des daaras, l'oralisation des textes renvoie à des formes de communication et de médiation qui donnent une autre valeur aux khassaïdes qui se trouvent dans un autre mode opératoire que celui pour lequel on avait l'habitude de les voir.

S'agissant de questions de la médiation, les daaras et les dahiras ont joué un rôle de premier plan. À travers nos observations de terrain, on s'aperçoit que ce sont des institutions régulatrices de la tradition mouride. Elles ont constitué également une sorte d'instance normative du corps social mouride en consolidant les différents stades d'initiation du disciple mouride établis par Ahmadou Bamba.

L'étude des structurations des daaras et des dahira nous a permis de pointer une évolution de taille à laquelle on ne prêtait pas souvent attention. Il s'agit du décroisement qui s'opère entre les deux structures qui semblent accomplir le même travail alors qu'en réalité les visées restent différentes. On a pu montrer, dans son contexte de naissance, les raisons pour lesquelles la dahira est mise en place lorsque les mourides urbains sentaient la nécessité de se retrouver autour d'une solidarité. En revanche, les daaras nées dans les zones rurales à

l'époque d'Ahmadou Bamba avaient pour vocation la préparation du disciple dans sa vie future à travers une approche pédagogique basée sur les principes de l'Islam.

Le décloisonnement a permis une mutualisation des prérogatives des deux institutions qui seront valorisées par les médias informatisés. L'étude a montré que l'utilisation des technologies nouvelles permettait de saisir dans les séances de dahira les pratiques qui revenaient aux daaras. C'est le cas de la circulation des savoirs à travers de nouveaux espaces socioreligieux.

Ces modes de médiation et de communication ont en général pour but le raffermissement de liens verticaux entre les guides spirituels et les disciples. Cela se matérialise dans tous les événements mourides par l'évocation des figures tutélaires mourides. C'est le cas d'Ahmadou Bamba et de son frère Mame Thierno Ibra Faty qu'on nomme Borom Darou. Ils sont des marqueurs d'identité religieuse et de revendication culturelle.

Les figures charismatiques de Ibra Faty et de Bamba ont marqué à jamais le mouridisme non seulement dans leurs trajectoires personnelles mais aussi dans leurs spiritualités et leurs engagements qui ont facilité le parachèvement de l'approche pédagogique du mouridisme.

Le développement de la communauté mouride ne s'est pas opéré sans rencontrer des difficultés institutionnelles liées aux problèmes culturels et traditionnels. Ainsi les problèmes récurrents ne contribuent pas à la stabilisation et à la structuration de la communauté qui évolue sans cesse. Les aspects culturels et traditionnels prennent quelquefois les dessus sur les valeurs religieuses.

De façon globale, le mouridisme montre dans sa globalité une forte et dynamique communauté qui, au-delà des institutions, véhicule à travers ses adeptes une identité culturelle revendiquée et affirmée. Les traditions sont plus que jamais valorisées sous d'autres formes adaptées à la société moderne. Le renouvellement générationnel a comme corollaire le renouvellement des pratiques à travers de nouveaux dispositifs qui s'offrent à la communauté.

L'étude a souvent montré que l'approche communicationnelle des institutions mourides tourne le plus souvent autour des éléments religieux. Ces éléments religieux, comme le Magal, constituent des vecteurs de rassemblement et ont une propension à tirer profit de l'alliage entre tradition et modernité. Le Magal constitue, donc, l'élément central sur lequel se greffe toute la médiation des autres institutions religieuses. Les dahiras axent toutes leurs

programmations autour du Magal qui reste l'événement majeur de la communauté. C'est à partir de cette instance que la foi se ravive dans le fondement des valeurs islamiques, mais également le renouvellement et la fabrication de certaines traditions qui constituent et consolident la doctrine de Bamba.

L'étude montre également que les textes mourides se déplacent vers de nouveaux supports ou dispositifs numériques qui obéissent à d'autres formes de médiations. On assiste à une mutation du texte qui cohabite désormais avec le son, l'image et la vidéo. Par conséquent, l'écriture acquiert une autre dimension qu'offrent les médias informatisés surtout dans le déplacement des contenus et le changement des statuts des khassaïdes.

Dans la troisième et dernière partie, notre analyse porte sur les questions relatives aux imbrications entre une tradition en mouvement et une technologie en progression. Les pratiques traditionnelles des mourides s'appuient très fortement sur les technologies pour être en phase avec les changements de contexte. L'échange électronique a beaucoup contribué au développement de nouvelles formes communautaires en ce qui concerne la pratique de la tradition.

L'articulation des médias informatisés avec certaines pratiques traditionnelles a permis de mesurer la construction dans le temps des supports médiatiques mourides et la consolidation des dispositifs de médiation. Le déplacement des contenus et des pratiques se fait de plus en plus au profit des plateformes numériques créant un nouveau rapport entre le disciple et son objet de tradition. Ce changement de paradigme occasionne un réajustement en amont, c'est-à-dire l'introduction dans le modèle traditionnel de base de nouveaux outils pédagogiques.

Par ailleurs, l'utilisation des médias informatisés par la communauté mouride a permis d'opérer une réflexivité dans l'espace audiovisuel. L'impact des médias est bien compris par les mourides. Ce qui explique la nécessité de détenir leurs propres institutions de communication. Les sites Internet et les chaînes de télévision mourides adoptent une démarche réflexive qui tient le disciple dans le champ lexicosémantique du mouridisme.

Cet univers mouride intensifié lors du Magal a permis la création de communauté virtuelle pour continuer à vivre les traditions sous d'autres formes. Une nouvelle forme de pratique culturelle est née avec le nouveau mode d'usage des technologies par la communauté mouride, ce qui renforce l'idée de « pensée-réseau » évoquée par Serge Proulx (2003).

Les mourides, surtout ceux qui appartiennent à la diaspora, (re)-vivent de plus en plus les événements religieux à travers les médias informatiques notamment dans les sites dédiés. Cette foi accrochée à une technologie montre la capacité d'adaptation de la pratique culturelle à son contexte. C'est aussi l'occasion de mettre en lumière la capacité du dispositif technique qui s'efface en synchronisant deux univers différents.

Les sites Internet constituent des sortes de relais assurant aux mourides un nouvel espace d'échange et d'expression d'une idée ou d'une culture. Cette partie a pu montrer l'importance de la circulation et de la transmission des objets mourides à travers les sites. Ainsi, les Khassaïdes trouvent une autre forme de circulation et de transmission à travers les nouveaux dispositifs numériques mis en place par des organisations de fidèles dans les plateformes Web. La surabondance de discours n'a pas détourné chaque site du projet de marquer tant bien que mal son originalité via sa ligne éditoriale.

Cette surabondance de discours dans les sites n'a pas empêché de donner un statut aux textes sacrés. Ces textes ont occasionné la naissance des méta textes dont le rôle est d'opérer un discours médiateur autour des textes sacrés. Les sites deviennent alors des dispositifs de médiation tendant à rendre intelligibles les textes sacrés accompagnés d'un message doctrinal.

Au-delà du statut des textes sacrés, cette partie traite aussi la question des figures tutélaires dans les lignes éditoriales des sites Internet. Il s'agit d'une opération de légitimation de certains guides par leurs disciples dans les sites. La mise en scène de la photographie ainsi que les vidéos participent également à ce que nous avons appelé une opération de séduction à l'endroit des jeunes disciples mourides. Il est apparu clairement que la mise en scène des figures tutélaires dans certains sites prend le dessus sur les valeurs et enseignements du mouridisme. Il semble évident que la compréhension des enjeux de l'Internet ou des médias informatisés a contribué à cette surmédiation des guides religieux à travers le Web afin de mieux fidéliser les disciples mourides.

Le deuxième point de cette conclusion concerne les points forts qui ont marqué cette expérience de recherche. En effet, la réalisation de cette thèse est marquée par plusieurs étapes dont la mise en valeur semble importante pour de nouvelles perspectives de recherche en sciences de l'information et de la communication.

L'objet, le processus de la recherche et la démarche entreprise ont permis de mettre en évidence l'originalité de ce travail de terrain. Le sujet abordé sous une approche des sciences

de l'information et de la communication a permis de voir et de traiter les mourides autrement avec de nouveaux outils. L'étude a permis de mettre au jour la mutation d'une confrérie religieuse en une communauté. Ainsi le diagnostic de la communauté a permis de comprendre l'introduction d'un troisième élément qui est la culture. Cette dernière vient compléter les éléments qui caractérisaient la confrérie, à savoir la pratique religieuse et la tradition. La communauté plus globalisante renferme en son sein la religion, la tradition et la culture.

L'évolution, l'ouverture et la mutation du mouridisme en communauté réelle s'appuyant sur une identité ont permis de constater de nombreux comportements dissonants vis-à-vis du message originel. La dimension culturelle est largement prise en compte, ce qui occasionne sans doute plus de visibilité et de curiosité.

Le tableau ci-dessous a permis de synthétiser et de catégoriser les entretiens réalisés au cours de la thèse. Ils sont divisés en trois groupes avec chacun la spécificité qui fait qu'on s'intéresse à lui.

	Les héritiers légitimes (descendance et parents du fondateur)	Les disciples (Ceux qui ont scellé le pacte d'allégeance avec un guide mouride)	Les héritiers secondaires (porteurs de traditions et conférenciers mourides)
La posture du groupe sur la doctrine du mouridisme.	Les fils et petits-fils de Cheikh Ahmadou Bamba se positionnent comme des disciples ordinaires. Ils mettent en avant leur statut de disciple mouride qui suit les instructions de son guide. La lignée familiale avec le fondateur n'est aucunement revendiquée.	Ce sont les disciples que je qualifie d'ordinaires. Ils réaffirment leur ancrage et leur soumission à la doctrine mouride en exécutant les ndiguëls. Ce sont eux qui assurent la médiation dans les dahiras et les daaras. Ils sont réconfortés dans leur statut par la descendance qui se réclame de la	Ils se positionnent comme les garants de la pérennité du legs mouride. Ils se réclament transmetteurs de la tradition et de l'enseignement des valeurs mourides. Ils veillent à l'orthodoxie de la doctrine.

		qualité de disciple et non d'un lien de parenté.	
--	--	--	--

Document n° 23 : tableau de synthèse de la conclusion

Au sein des trois groupes d'enquêtés, on remarque un rapprochement des deux premiers à savoir les héritiers légitimes et les disciples qui se réclament tous de la même stature spirituelle. Ils revendiquent la qualité de disciples dans le dessein de mieux effectuer leur khidma, c'est-à-dire d'œuvrer aux services de la communauté. Le troisième groupe, plus démarqué, s'érige comme garde-fou de la doctrine. Ce qui amène quelques-uns à les confondre avec les héritiers légitimes.

Dans un autre registre, la réalisation de la thèse ne pouvait pas se faire sans une force de caractère et une certaine ténacité qui ont permis de se surpasser et de toujours garder une âme de chercheur qui doit s'attendre, à tout moment, à changement de situation.

De nombreux changements de situations ont dû être pris en compte durant les enquêtes. D'abord, sur le terrain nous avons dû ajuster à de nombreuses reprises notre démarche pour être le plus efficace et le plus pragmatique possible. Cela passe par la constitution de notre corpus, mais également par la planification des entretiens réalisés dans plusieurs pays avec les efforts physiques, intellectuels et financiers qu'il fallait mobiliser.

Le changement administratif survenu dans la dernière année de la thèse a bouleversé de façon considérable mon schéma de départ. Avec l'appui de mon directeur de thèse et des membres du laboratoire culture et communication, j'ai dû faire un travail d'introspection afin de reconsidérer autrement la fin de cette recherche. Pour cela, il m'a fallu un mental fort, car l'enjeu était de se rappeler l'objectif de départ (pourquoi on s'inscrit en thèse) et une capacité à surmonter les difficultés liées à une activité professionnelle.

Le troisième point de la conclusion se présente comme des perspectives qui feront l'objet de travaux futurs. Nous allons essayer de nous orienter vers la question du statut des traditions. Dans ce contexte de transformation, de transposition et de transmutation, qu'est ce qui fait qu'une tradition change ou se conserve ? Dans quelle mesure la tradition opère une mutation au sein de la communauté ? La tradition est-elle trahie à travers sa pratique ?

À travers l'approche communication des mourides on assiste à un déplacement des pratiques traditionnelles d'un espace à un autre. Ce déplacement peut se comprendre comme une transposition d'un support vers un autre plus apte à répondre aux exigences de la société ou de la culture. Cette transposition n'est pas sans conséquence car elle engendre des mutations et une certaine métamorphose opérée par les acteurs socioreligieux. À travers cette recherche, nous avons remarqué la métamorphose de certaines traditions qui se pratiquent sous d'autres formes. C'est la déclamation des khassaïdes qui s'effectue dans des « opération de médiations appareillées » (Jeanneret, *Critique de la trivialité*). L'évolution des daaras et des dahiras a montré également une forme de décroisement des pratiques sur dans des espaces recontextualisés de la diaspora mouride.

Cependant, s'il y a un domaine qui résiste à la mutation et aux changements, c'est bien celui des textes sacrés du fondateur. Ces khassaïdes résistent aux assauts des changements de supports grâce à sa sacralité. Ils ont toujours gardé le même esprit et la même prégnance sur les mourides. Ils sont en quelque sorte érigés en dogme. Mais comme ces khassaïdes ne constituent pas un texte révélé comme le Coran, peut-on s'attendre au jour à un changement ou à une amélioration de son contenu ? Toutes ces questions liées à la pratique traditionnelle chez les mourides feront l'objet de développement dans un travail futur.

Résumé :

La communauté mouride du Sénégal et de la diaspora est un groupe socioreligieux né dans les zones rurales avec une culture traditionnelle basée sur les pratiques religieuses. La confrérie mue en communauté, à ses débuts, a su faire preuve d'une capacité d'adaptation dans les zones les plus hostiles à sa progression, mais elle a également fait montre d'une ouverture intéressante (en termes d'analyse) tout en conservant ses principes de bases. Ce qui lui confère un caractère particulier dans l'univers confrérique du Sénégal et de l'Afrique de manière générale. Cette particularité réside à la fois dans la fidélité de ses principes islamiques et dans le perpétuel mouvement d'ouverture vers d'autres cultures et d'autres espaces.

L'évolution de cette communauté l'a amené à investir de nouveaux espaces urbains avec comme corollaire, l'appropriation des médias informatisés pour appuyer certaines pratiques de la tradition. La recherche que nous proposons ici cherche à comprendre les pratiques traditionnelles, médiatiques des mourides et les métamorphoses opérées au sein de la confrérie.

D'abord, nous questionnons les différents mécanismes de la tradition mouride et les changements opérés, ensuite la circulation des textes, c'est-à-dire les changements de support de l'écriture et de la littérature mourides à travers différents espaces, enfin les transformations médiatiques occasionnées dans les modes de participation et de communication de la communauté

L'étude portant sur le mouridisme a permis de saisir et de comprendre les mécanismes des pratiques religieuses, traditionnelles, culturelles et médiatiques à travers des espaces et des contextes divers. De l'étude de ce groupe socioreligieux se dégagent de nombreux points. Il y a l'émergence d'une communauté forte, c'est-à-dire la construction de liens sociaux très particuliers dans le temps long. Ce qui aboutit à des conceptions partagées, élucidées, transmises et instituées du savoir et de la croyance. Il y a aussi l'institution des dispositifs, rituels et protocoles de communication liés à de conventions connues et garanties.

Les échanges en réseau ont occasionné des transformations médiatiques qui révèlent de la réappropriation des mourides à travers les différents dispositifs de médiation numérique. Ils symbolisent en eux l'orientation de la communauté vers de nouvelles pratiques médiatiques

garantissant un accès plus rapide aux contenus. Les transformations médiatiques ont occasionné d'autres modes de participation et suggèrent de nouveaux rapports entre le disciple et sa communauté.

Références bibliographiques :

- Amine, Samir, 1999, « De l’outil à l’usage », dans Chéneau-Loquay Annie, *Enjeux des technologies de la communication en Afrique*, Paris, Karthala.
- Babou, Cheikh Anta, 2011, *Le Jihad de l’âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya (1853-1933)*, Paris, Karthala, 344 p.
- Barats, Christine, 2013, *Manuel d’analyse du web*, Paris, Armand Colin, 259 p.
- Bardin, Laurence, 2011, *L’analyse de contenu*, 3^{ème} éditions, Paris, Presses Universitaires de France, 291 p.
- Barthes, Roland, 1957, *Mythologies*, Paris, Seuil.
- Barthes, Roland, 1985, *L’aventure sémiotique*, Paris, Seuil, 359 p.
- Barthes, Roland, 2005, *L’empire des signes*, nouvelle édition, Paris, Editions du Seuil, 153 p.
- Bava, Sophie, 2002, De la « baraka aux affaires ». La captation de ressources religieuses comme initiatrices de nouvelles routes migratoires », *VEI enjeux*, n°131, p. 48-63.
- Bava, Sophie, 2003, « De la « baraka aux affaires » : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 19- n°2, mis en ligne le 19 avril 2007. URL : <http://remi.revues.org/454>
- Bava, Sophie, 2011, Les études migration-religion en France : vers une anthropologie religieuse du mouvement, African Migrations Workshop The Contribution of African Research to Migration Theory, 16–19 November 2010, Dakar, Senegal, in *Annual Review of Anthropology*, Vol.40, 2011.
- BEN AMOR-MATHIEU, L., 2000, *Les télévisions hispaniques aux Etats-Unis, l’invention d’une communauté*, Paris, Ed CNRS, 288 p.
- Beye, Cheikhouna, 2011, « La communauté mouride du Sénégal et de la diaspora face aux défis des nouvelles technologies, le cas de l’Internet », *Le temps des Médias. Communiquer le sacré, NME*, n° 17, pp. 111-116.
- Bonardi, Christine et Roussiau, Nicolas, 1999, *Les représentations sociales*, Paris, Dunod, 124 p.

Bondaz, Julien, 2012, « Un fantôme sur Iphone. Apparition miraculeuse et imagerie mouride au temps du numérique », *Communication et Langage. Les écritures émergentes des objets communicationnels*, Paris, Necplus, n° 174, pp. 003-017.

Bouquillion, Philippe & Matthews, Jacob T, 2010, *Le Web collaboratif, mutations des industries de la culture et de la communication*, Grenoble, PUG.

Boutry, Philippe, 1995, « Tradition et écriture », *Enquête* [En ligne], 2, mis en ligne le 26 janvier 2007, consulté le 27 août 2014. URL : <http://enquete.revues.org/307>

Bouvier, Jean-Claude ; Bremondy, Henry-Paul ; Joutard, Philippe ; Mathieu, Guy & Pelen, Jean-Noël, 1980, *Tradition orale et identité culturelle. Problèmes et méthodes*, Paris, CNRS, 127 p.

Botoyiyê, Geoffroy & A, Dominique, 2010, *Le passage à l'écriture, Mutation culturelle et devenir des savoirs dans une société de l'oralité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 351 p.

Calvet, Jean-louis, 1984, *La tradition orale, que sais-je ?* Paris, PUF, 128 p.

Cabin, Philippe & Dortier, Jean-François, 2005, *Communication : Etat des savoirs*, Auxerre, sciences humaines éditions, 353 p.

Calame-Griaule, Geneviève, 2009, *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogons*, Paris, Lambert-Lucas.

Caillé, Alain, 2007, « Anthropologie du don », Paris, La découverte.

Casajus, Dominique, 2012, *L'aède et le troubadour, Essai sur la tradition orale*, Paris, CNRS Editions, 208 p.

Charton, Eric, 2001, « *Web TV, La télévision sur Internet* », Paris, Campus Press.

Chebel, Malek, 2011, *Les grandes figures de l'islam*, Paris, Editions Perrin, 231 p.

Chlyeh, Abdelhafid, 1999, *Les Gnaoua du Maroc, itinéraires initiatiques transe et possession*, Paris, La pensée sauvage, 157 p.

Copans, Jean ; Couty, Philippe & Rocheteau, Georges, 1972, *Maintenances sociales et changement économique au Sénégal. Doctrine économique et politique du travail chez les mourides*, Paris Orstom.

Courtes, Joseph, 1991, *Analyse sémiotique du discours, de l'énoncé à l'énonciation*, Paris, Hachette.

Couty, Philippe, 1969, La doctrine du travail chez les mourides du temps et organisation du travail dans un village wolof mouride (Darou Rahmane 2) Dakar, Orstom.

Davallon, Jean, 2006, Le don du patrimoine, une approche communicationnelle de la patrimonialisation, Paris, Hermès-Lavoisier, 222 p.

Dayan, Daniel & Katz, Elihu, 1996, La télévision cérémonielle, Paris, Presses Universitaires de France, 259 p.

De Certeau, Michel, 1990, L'invention du quotidien. I, arts de faire, (présenté par Luce Giard), Paris, Gallimard, 349 p.

De Kerckhove, Derrick, 1995, « La communauté des internautes », L'express, N° du 29 juin.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, 1980, « Mille Plateaux, Capitalisme et Schizophrénie 2 », Paris, Minuit.

De Prémare, Alfred-Louis, 2002, les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire, Paris, Seuil, 522 p.

Delumeau, Jean, 1992, (dir) La religion de ma mère : le rôle des femmes dans la transmission de la foi, Paris, Les Editions du cerf, 291 p.

Delporte, Christian, 2003, « INTERDITS, tabous - transgression - censures », *Le Temps des Médias*, n°1, pp. 7-8. www.cairn.info/revue-le-temps-des-medias-2003-1-page-7.html.

Consulté le 15 novembre 2011.

Diawara, Mamadou, 1985, *Les recherches en histoire orale menée par un autochtone, ou l'inconvénient d'être du cru*, in Cahiers d'études africaines, vol 25, pp, 5-19.

Dioh, Tidiane ; Guglielmi, 2007, Touba, voyage au cœur d'un islam nègre, Paris, AG atelier, 111 p.

Diop, Mamadou Lamine. 1960. « Irwa en-Nadim min Adb hubb El-Hadim », Dakar, Ifan.

Diop, Momar Coumba, 1976, Contributions à l'étude du mourisme, la relation talibé marabout, maîtrise de philosophie, Dakar, Université de Dakar.

Diop, Momar Coumba, 1980, Fonctions et activités des dahiras mourides urbaines, Lyon, PUL 2.

Diop, Momar-Coumba, 1980, La confrérie mouride : *organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Lyon : Université de Lyon II, thèse de 3^e cycle,

Diop, Momar-Coumba, 2003, Dir, « *Le Sénégal à l'heure de l'information, technologie et société* », Paris, Karthala, 388 p.

Diop, Samba Yela, 1984, Cheikh Ahmadou Bamba, fondateur de la confrérie des mourides, Paris, Ed. les heures claires.

Dozon, Jean-Pierre, 2010, « Ceci n'est pas une confrérie. Les métamorphoses de la murridiyya au Sénégal. » *Cahiers d'études africaines, Paris, éditions de l'EHESS, N° 198, pp 857-879.*

Dumont, Fernand, 1975, « La pensée religieuse d'Amadou Bamba », les Nouvelles Editions Africaines, Dakar-Abidjan. 373 p.

ECO, Umberto, 1985, *La guerre des faux*, Paris, Grasset, 274 p.

Faggion, Lucien et Verdon Laure, 2010, *Le don et le contre-don*, (dir), Aix-en-Provence, PUP, 169 p.

Ethis, Emmanuel, 2002, Avignon, le public réinventé. Le festival sous le regard des sciences sociales, (dir), Paris, la documentation française, 342 p.

Flichy, Patrice, 2001, « *L'imaginaire d'Internet* », Paris, La Découverte.

Géraud, Marie-Odile ; Leservoisier, Olivier & Pottier, Richard, 1998, *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*, Paris, Armand Colin, 320 p.

Girard, René, 2004, *Les origines de la culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 280 p.

G.R.E.N.A, 1999, *Voyageurs et Voyages*, Actes du colloque des 21, 22 et 23 mars 1997, études rassemblées et présentées par Gérard Hugues, Marseille, PUP.

Greimas, Algirdas Julien & Courtes, Joseph, 1980, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

Guèye, Cheikh, 2002, *Touba : la capitale des mourides*, Paris, Karthala, 532 p.

Guèye, Cheikh, 2003, enjeux et usages des NTIC dans les mutations urbaines : le cas de Touba, in *Le Sénégal à l'heure de l'information*, (dir) Diop, Momar-Coumba, Paris, Karthala, 388 p.

Guèye Cheikh, 2001, « Les mourides instrumentalisent les NTIC », UNRISD, Institut de Recherche des Nations Unies pour le Développement Social, Genève.

Guichard, Eric, 2001, Dir, « *Comprendre les usages d'Internet* », Paris, Editions ENS.

- Guitart, Cécile, 2007, *Tutoyer le savoir. Une économie solidaire de la société de l'information et de la connaissance*, Paris, Editions la pensée sauvage, 206 p.
- Godelier, Maurice, 1978, « Pouvoir et Langage », *Communications, Idéologies, discours, pouvoirs*, Paris, Seuil, n° 28, pp 021-029
- Godelier, Maurice, 1996, « L'énigme du don », Paris, Fayard.
- Godelier, Maurice, 2009, *Communautés, société, culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits*. Paris, CNRS éditions, 63 p.
- Goffman, Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. la présentation de soi* Paris, Les éditions de minuit, 372 p.
- Goffman, Erving, 1974, *Les rites d'interactions, vol 1*, Paris, les Ed de minuit, 230 p.
- Goody, Jack, 1994, *Entre l'oralité et l'écriture*, Vendôme, Presses Universitaires de France.
- Goody, Jack, 2007, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, traduction de Claire Maniez, Coordination par Jean-Marie Privat, Paris, La Dispute, 269 p.
- Halbwachs, Maurice, 1970, *Morphologies sociales*, Paris, Armand Colin, 190 p.
- Halbwachs, Maurice, 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 367 p.
- Halbwachs, Maurice, 1997, *La mémoire collective. Édition critique établie par Gérard Namer*, Paris, Albin Michel, 295 p.
- Hall, Edward, T, 1978, *La dimension cachée*, traduction française par Amélie Petita, Paris, les Ed du Seuil, 254 p.
- Hall, Edward T, 1979, *Au-delà de la culture* (traduction française par Marie-Hélène Hatchuel avec le concours de Florence Graëve), Paris, Editions du Seuil, 233 p.
- Hamoneau, Didier, 1998, *Vie et Enseignement du Cheikh Ahmadou Bamba, fondateur de la voie soufie Mouride*, Beyrouth, Al-Bouraq, 336 p.
- Hanot, Muriel, 2002, *Télévisions, Réalité ou réalisme ? Introduction à l'analyse sémiopragmatique des discours télévisuels*, Bruxelles, De Boeck Université.
- Henriet, Patrick, 2000, *La parole et la prière au Moyen Âge*, Bruxelles, De Boeck Université, 477 p.
- Héritier, Monique et Ropert François, 2012, *Textes mystiques, discours identitaires*, Paris, L'Harmattan, 157 p.

- Heyberger, Bernard & Madinier, Rémy, 2011, dir, L'islam des marges, mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVI-XXe siècles, Paris, Karthala, 285 p.
- Hennion, Antoine, 1993, « *La Passion musicale : Une sociologie de la médiation* », Paris, Métailié.
- INA., 2004, *Le temps de l'événement : 11 septembre 2001*, premier forum international d'été, Paris, L'Harmattan, 226 p.
- Jacob, Christian & Giard, Luce, 2001, dir, Des Alexandries I. Du livre au texte, Paris, BNF, 497 p.
- Jacob, Christian, 2001, dir, Des Alexandries II. Les métamorphoses du lecteur, Paris, BNF, 311 p.
- Jacob, Christian, 2007, dir, Lieux de savoirs : espaces et communautés, vol 1, Paris, Albin Michel, 1277 p.
- Iqbal, Mohammed, 1996, Reconstruire la pensée religieuse de l'islam, traduit de l'anglais et annoté par Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Editions du Rocher, 206 p.
- Jeanneret, Yves & Souchier, Emmanuel, 1999 « *Pour une poétique de l'écrit d'écran* », *Xoana*, n°6-7, « Le multimédia en recherche ».
- Jeanneret, Yves, 2003, Dir, « Lire, Ecrire, Récrire : *Objets, signes et pratiques des médias informatisés* », Saint-Just la Pendue, Imprimerie Chirat.
- JEANNERET, Yves, 2007, « *Y a-t-il (vraiment) des technologies de l'information ?* », Villeneuve-d'Ascq, Presses du Septentrion.
- Jeanneret, Yves, 2008, « Penser la trivialité », vol 1, la vie triviale des êtres culturels, Paris, Lavoisier.
- Jeanneret, Yves & Souchier Emmanuel, 2009, « la socio sémiotique des médias ». p. 145-150. In vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques/ sous la direction de Ablali, Driss & Ducard, Dominique. Paris : Editions honoré Champion-press universitaire de Franche-Comté.
- Jeanneret, Yves, 2011, Where is Monna Lisa ? et autres lieux de la culture, Paris, Le cavalier bleu, 175 p.
- Jeanneret, Yves, 2014, (à paraître) Critique de la trivialité. Les médiations de la communication, enjeu de pouvoir, Paris, édition non standard, 768 p.

- Kiyindou, Alain & Bautista, Rocio Amador, 2011, Dir « Nouveau espaces de partage des savoirs, dynamiques des réseaux et politiques publiques », Paris, L'Harmattan, 217 p.
- Kiyindou, Alain, 2010, TIC et développement socio-économique, enjeux et pratiques, Paris, Hermes Lavoisier, 216 p.
- Kiyindou, Alain, 2009, Les pays en développement face à la société de l'information, Paris, L'Harmattan, 267 p.
- Laporte, Jean, 2003, Les traditions religieuses en Chine et mission chrétienne, Paris, CERF, 400 p.
- Lapraz-Severino, Françoise, 1988, Relativité et communication dans les voyages de *Guilliver de Jonathan Swift*, Paris, Didier Erudition.
- Le Blay, Frédéric, 2009, (dir), Transmettre les savoirs dans le monde hellénistique et romain, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 417 p.
- Lecomte, P, 1993, *Communication, télévision et démocratie*, Lyon, PUL, 96 p.
- Legris-desportes, Christiane ; Bitoun, Catherine, 2007, « Analyse de sites Internet » in « Analyser la communication 2, comment analyser la communication dans son contexte socioculturel » (dir) Sempirini, Andréa, Paris, L'Harmattan, P.197-220.
- Lenclud, Gérard, 1987, La tradition n'est plus ce qu'elle était... Terrain N° 9.
- Léonard, Alain & Vantaggioli, Gérard, 1989, Festival Off Avignon, Paris, Editions des quatre-vents, 184 p.
- Leymarie, Isabelle, 1999, *Les griots wolofs du Sénégal*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Linon-Chipon, Sophie & Guennoc, Jean-François, 2005, Transhumances divines, Récits de voyage et religion, Paris, PUPS.
- Markale, Jean, 1985, Le druidisme, Paris, les 2ditions Payot.
- Marty, Paul, 1917, Etudes sur l'islam au Sénégal, Tome 1, Paris, Ernest Leroux.
- Marty, Paul, 1917, Etudes sur l'islam au Sénégal, vol 2, Paris, Ernest Leroux.
- Mauss, Marcel, 2007, « Essai sur le don », présenté par Florence Weber, Lonrai, Presses Universitaires de France.
- Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba, 1976, Le wirde mouride, texte arabe, transcription latine et traduction française par Sami Waysani. Dakar, Édition HILAL.

- Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba, 1976, *Le wird mouride*, transcription latine et traduction française par Sami Wayzani, Dakar, Editions Hilal, 12p.
- Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba, 1982, *Nahju Quada al haj ou la voie vers la satisfaction des besoins des disciples en matière de conduite : Tréait de morale islamique du Cheikh*. Traduction et introduction par Khadim Mbacké, Dakar, Ifan.
- Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba, 1985, « *Jaza'ou ch-Chakoûrou* » (*les dons du digne de reconnaissance*). Traduit et imprimé par le Dahira des étudiants mourides de l'Université de Dakar, Touba : IIRM,
- Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba, 1988, « *Taçawudou sikhar* » (Le viatique de la jeunesse) traduit en français par Serigne Same Mbaye. Touba : IIRM.
- Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba, 1989, « *Massalik al-jinân* » (Les itinéraires du paradis) traduit en français par Serigne Same Mbaye, Touba : IIRM.
- Mbacké, Elhadji Khadim, 1982, *Les sources pures de quelques vertus du fondateur de la voie mouride*, traduction de Fernand Dumont, Dakar, GIA.
- Mbacké, Khadim, 1998, *La tarikha des mourides*, revue Africa, N° 1, P.102-119.
- Mbacké, Abdou Aziz, 2010, *La vision politique de Cheikh Ahmadou Bamba*, Dakar, Majalis.
- Mbacké, Serigne Bassirou, 1995, *Les bienfaits d l'éternel ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba*, traduit par Khadim Mbacké, Dakar, IFAN, 439 p.
- Merad, Ali, 2001, *La tradition musulmane, que sais-je ?* Paris, PUF, 128 p.
- Michel, Franck, 2009, *Routes, Eloge de l'autonomadie. Une anthropologie du voyage, du nomadisme et de l'autonomie*, Québec, PUL.
- Michel, Jean, 1992, *Le voyage en Asie centrale et au Tibet. Anthologie des voyages occidentaux du moyen âge à la première moitié du XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont.
- Mills-Affif, E, 2004, *Filmer les immigrés, les représentations audiovisuelles de l'immigration à la télévision française 1960-1986*, Bruxelles, de Boeck, 299 p.
- Namer, Gérard, 2000, *Halbwachs et la mémoire sociale*, Paris, L'harmattan, 241 p.
- Ouattara, fatoumata, 2004, *Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie « chez soi »*, in cahiers d'études africaines, EHSSE, n° 175, pp, 635-658.

- Pélessier, Paul, 1966, *Les paysans du Sénégal, les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Saint-Yrieix-la Perche, Presse de l'imprimerie Fabrégue.
- Niel, Xavier & Roux, Dominique, 2008, *Les 100 mots de l'Internet, que sais-je ?*, Paris, Puf, 127 p.
- Perriault, Jacques, 1989, *La logique de l'usage : essai sur les machines à communiquer*, Paris, Flammarion, 253 p.
- Pezeril, Charlotte, 2008, *Islam, Mysticisme et Marginalité : les Baay Faal du Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 320 p.
- Pignier, Nicole & Drouillat, Benoît, 2004, *Penser le web design, modèles sémiotique pour les projets multimédias*, Paris, L'Harmattan.
- Pignier, Nicole & Drouillat, Benoît, 2008, *Le webdesign, sociale expérience des interfaces web*, Paris, Lavoisier, 225 p.
- Proulx, Serge, 2003, « *Internet, nouvel espace citoyen* », Paris, L'Harmattan, 249 p.
- Riccio, Bruno, 2006, « « Transmigrants » mais pas « nomades » », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 181, mis en ligne le 13 avril 2006, consulté le 11 mai 2011. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/5829>.
- Quéau Philippe, 1999, « *Identité culturelle et éthique de l'universelle* », in Chéneau-Loquay, Annie, *Enjeux des technologies de la communication en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 397-402.
- Urbain, Jean-Didier, 1989, *L'archipel des morts*, Paris, Plon, 276 p.
- Roberts, Allen, & Nooter, Mary, 2010, « La répétition pour elle-même : les arts itératifs au Sénégal », pp. 192-201 in *La fabrique des images, visions du monde et formes de la représentation*, sous la direction de Philippe Descola, Paris, Somogy, 223 p.
- Roberts, Allen & Roberts, Mary Nooter, 2008, "Mystical graffiti and the refabulation of Dakar", *Africa today*, Bloomington, vol. 54, n°2, pp.50-77
- Roberts, Allen & Roberts, Mary Nooter, 2008, "La dimension cachée de l'art Sénégalais contemporain", *présence francophone, centre d'étude des littératures d'expression française*, Sherbrooke, Québec, vol. 70, pp. 10-30.
- Roberts, Allen & Roberts, Mary Nooter, 2006, "Voir la ville invisible" *Politique africaine*, n°100, décembre, 2005-janvier, 2006, Paris, Karthala, pp. 177-197

Roberts, Allen & Roberts, Mary Nooter, 2003, *A saint in the city: Sufi arts of Urban Senegal*, Seattle, University of Washington Press/Los Angeles UCLA Fowler Museum.

Robert, Glenn Howard, 2010, *Digital Jesus, the Making of a new Christian fundamentalist Community on the Internet*, New York, New York University Press, 2013 p.

Rouquette, Sébastien, 2009, *L'analyse des sites internet, une radiographie du cybersp@ce*, Bruxelles, de Boeck, 334 p.

Sagna, Olivier, 2001, *Information and communication technology and social development in Senegal: an overview*, Geneve, UNRISD.

Salem, Gérard, 1981, *De Dakar à Paris, des diasporas d'artisans et des commerçants : Etudes sociographiques du commerce sénégalais en France*. Thèse de 3^e cycle sociologie, Paris EHSS.

Samb, Amar, 1972, *Essais sur la contribution du Sénégal à la littérature d'expression Arabe*, Dakar, Ifan.

Samba, Mamadou, 1999, *Internet en Afrique: de l'oral au virtuel en passant par l'écrit*, consulté dans *www.anais.org*.

Saouter, Catherine, 2000, *Le langage visuel*, XYZ, Montréal.

Saya, Abdelmalek, 1999, *La double absence. Des illusions de l'émigration aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.

Schiele, Bernard & Boucher, Louise, 1987, « *Une exposition peut en cacher une autre.* » in *Ciel une expo ! Approche de l'exposition scientifique*. Sous la direction de Schiele, Bernard, Paris, Ed Expo Media.

Schiele, Bernard ; Jantzen, Réal, 2003, (dir), *Les territoires de la culture scientifique*, Lyon-Montréal, Presses Universitaires de Lyon et Les presses de l'Université de Montréal, 317 p.

Schoeler, Gregory, 2002, *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*, Paris, PUF, 170 p.

Semprini, Andrea, 1996, *Analyser la communication, comment analyser images, les médias, la publicité*, Montréal, L'Harmattan, 270 p.

Sy, Cheikh Tidiane, 1965, *Traditionalisme mouride et modernisation rurale au Sénégal : Construction de l'étude des rapports entre socialisme et Islam en pays sous développés* Paris, Sorbonne, 236 p.

- Tall, Serigne Mansour, 2002, « les émigrés sénégalais et les nouvelles technologies de l'information et de la communication », pp. 223-260 in *Le Sénégal à l'heure de l'information*, sous la direction de Momar-Coumba Diop, Paris, Karthala, 390 p.
- Tardy, Cécile ; Jeanneret, Yves (sous la direction de), 2007, « L'écriture des médias informatisés : espaces de pratiques », Paris et Londres, Hermès.
- Top, Amadou, 2005, « Percée des TIC au Sénégal traduit la culture du partage », dans <http://www.osiris.sn/article2029.html>.
- Vanayre, Sylvain, 2002, *La gloire de l'aventure, Genèse d'une mystique moderne 1850-1940*, Paris, Aubier.
- Van Lancker, Luc, 2008, *Accessibilités des sites web. Mise en œuvre des directives WCAG 1.0*, St Herblain, Ed ENI, 466 p.
- Vandendorp, Christian, 2000, *Du papyrus à l'hypertexte, essai sur les mutations du texte et de la lecture*, Paris, La découverte,
- Vignaux, Georges, 2003, « Du signe au Virtuel, les nouveaux chemins de l'intelligence », Paris, Seuil.
- Wade, Abdoulaye, 1967, *Doctrines économiques du mouridisme*, in *Annales africaines*, Paris, éditions Pédone, pp 175-205.
- Wane, Almamy, 2003, *Le Sénégal entre deux naufrages ? : le Joola et l'alternance*, Paris, L'Harmattan, 138 p.
- Wauthier, Claude, 2007, *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Seuil.
- Wolton, Dominique, 1993, « Eloge du grand public : Une théorie de la télévision », Paris Flammarion, 319 p.
- Wolton, Dominique, 1999, « Internet et après ? Une théorie critique des nouveaux médias », Paris, Flammarion, 240 p.
- Zarcone, Thierry, 2009, *Le soufisme. Voie mystique de l'islam*, Paris, Gallimard, 127 p.
- Wauthier, Claude, 2007, *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Seuil, 274 p.
- Winkin, Yves, 2001, *Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain*, Paris, Seuil, 332 p.

Les sites mourides étudiés

www.acrim.org

www.alazhartouba.com

www.albichru.org

www.alwafadarou.org

www.ahloubadar.tk

www.al-himma.com

www.alkhidmat.fr

www.ansaroudinetaif.com

www.assirou.net

www.bambapartout.com

www.bayefallkhitma.org

www.cheikhibrafall.com

www.cheikhbethiothioune.net

www.daarayweb.org

www.daaraykamil.com

www.dahirakhidmat.fr

www.dahira.net

www.darou-khoudoss.com

www.htdkh.org

www.htcom.sn

www.istikhama.org

www.izboulahi.org

www.jazbu.com

www.karacom.org

www.khassaide.org

www.khassida.com
www.khidmacom.com
www.lamp-fall.com
www.magal-touba.corg
www.magalgui.com
www.majalis.org
www.miftahounnasri.com
www.mosqueetouba.org
www.mouride.com
www.mouridetv.com
http://ndawfallou.canablog.com
www.nouroudayayni.com
www.santati.net
www.serignesam.com
www.touba.com
www.touba28.org
www.toubainfo.org
www.touba-internet.com
www.toubalyon.com
www.toubamaroc.com
www.toubamouride.com
www.toubamouridisme.com
www.toubapontevico.com
www.toubatelecharger.com
www.toubataif.org (fermé)
http://touba-taverny.e-monsite.com

www.toubatoscana.com

www.wikimouridiya.com

<http://www.xilafamouridiya.org>

UNIVERSITÉ D'AVIGNON ET DES PAYS DE VAUCLUSE

ÉCOLE DOCTORALE

537 – Culture et Patrimoine

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PROGRAMME INTERNATIONAL DE DOCTORAT CONJOINT
EN MUSEOLOGIE, MEDIATION ET PATRIMOINE

Thèse de doctorat conduite en vue de l'obtention du grade de :

DOCTEUR EN SCIENCES DE L'INFORMATION ET DE LA COMMUNICATION

CHEIKHOUNA BEYE

CAHIER DES ANNEXES

Sous la direction de Messieurs des Professeurs Yves Jeanneret et de Bernard Schiele

Soutenue le 25 novembre 2014

Jury :

Monsieur YVES JEANNERET, Professeur à l'Université Paris IV – CELSA

Monsieur BERNARD SCHIELE, Professeur à l'Université du Québec à Montréal

Monsieur ALAIN KIYINDOU, Professeur à l'Université de Bordeaux 3

Madame Marie-Sylvie POLI, Professeur à l'Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse

Madame Valérie Jeanne-Perrier, Professeur à l'Université Paris IV-CELSA

Guide d'entretien

Annexe 1

Document n ° 01 : guide d'entretien

Ce guide d'entretien est conçu dans le cadre de la préparation d'une thèse portant sur la confrérie mouride du Sénégal et de la diaspora. Cette recherche s'inscrit dans le domaine des sciences de l'information et de la communication au laboratoire Culture et Communication à l'Université d'Avignon.

Ce guide d'entretien cherche à circonscrire les différents points que nous souhaitons aborder et approfondir tout au long de ce travail.

Connaissance de la culture mouride

- 1) Pouvez-vous me définir ce que c'est le mouridisme ?
- 2) Comment peut-on reconnaître un mouride des autres ?
- 3) Si vous l'êtes, comment vous décririez votre mouridité ?
- 4) Que savez-vous de cheikh Ahmadou Bamba ?
- 5) Etes-vous passé par une Daara mouride ?
- 6) D'où tirez-vous vos connaissances sur le mouridisme ?
- 7) Pouvez-vous me décrire un mouride « Sadikh » (authentique) ?
- 8) Quel doit être le comportement d'un talibé mouride ?
- 9) Quelle est selon vous la différence entre un guide religieux et un marabout ?
- 10) Quelle doit être la relation entre le talibé mouride et son Cheikh ?
- 11) Que pouvez-vous me dire de la spécificité des villages fondés par Cheikh Ahmadou Bamba ?
- 12) Que savez-vous de Mame Thierno Ibra Fati ?
- 13) Que savez-vous de Cheikh Ibra Fall ?
- 14) Que pouvez-vous me dire de Mame Cheikh Anta ?
- 15) Que pouvez-vous me dire de Serigne Mbacké Bousso ?

La médiation mouride

- 16) Que pensez-vous de la façon de communiquer des mourides ?
- 17) Quel est le rôle des dahiras dans la confrérie mouride ?

- 18) Quel est votre regard sur la scission de certaines grandes dahiras mourides ?
- 19) Quel rôle joue les Daaras dans la construction sociale du talibé mouride?
- 20) Qu'est-ce qui différencie le Daara mouride des autres Daaras ?
- 21) Comment voyez-vous les photographies des guides religieux affichées dans les villes comme Touba ?
- 22) Ces photographies vous apprennent-elles quelque chose sur le mouridisme?
- 23) Quel enseignement tirez-vous des expositions dédiées au mouridisme lors du Magal ?
- 24) Est-ce que, selon vous, les expositions aident-elles les talibés à mieux connaître le mouridisme ?
- 25) Qu'elles sont les différentes œuvres de médiation du mouridisme que vous connaissez ?
- 26) Que pouvez-vous me dire des « waraaté kat ou diwaane kat » (prêcher de rue) ?
- 27) Dans quelle mesure le mouridisme peut avoir un impact sur la vie des sénégalais ?

<p>Rapport à la tradition mouride</p>
--

- 28) Quand on parle de la tradition chez les mourides, vous penserez à quoi ?
- 29) Que représente le Magal dans la tradition mouride ?
- 30) Quel est son essence ?
- 31) Pouvez-vous nous donner quelques principes du Magal ?
- 32) Que représentent les Khassaïdes chez un mouride ?
- 33) Selon vous est ce que les Khassaïdes ont une portée symbolique ?
- 34) Que pensez-vous de la façon dont les Khassaïdes sont transmis ?
- 35) Que pensez-vous de la circulation des Khassaïdes ?
- 36) Que représente la lecture de Khassaïdes chez vous ?
- 37) Que pouvez-vous me dire des deux ouvrages du cheikh : Tassawudu Sikhaar et Tassawudu Sukhban ?
- 38) Que pensez-vous de cet extrait de texte de cheikh Ahmadou Bamba ?
"Quant au bienfait que Dieu m'a accordé, ma seule et souveraine gratitude ne le couvre plus; par conséquent, j'invite toute personne que mon bonheur personnel réjouirait de s'unir à moi dans la reconnaissance à DIEU, chaque fois que l'anniversaire de mon départ en Exil le trouve sur Terre."
- 39) Pouvez-vous me dire dans quelle œuvre du cheikh est extrait ce passage ?

40) Quel sens donnez-vous à la prosternation?

Ancrage des médias numériques dans la pratique mouride

- 41) Que pensez-vous de l'appropriation des médias numériques par la confrérie mouride ?
- 42) Que vous inspire développement des radios mourides au Sénégal?
- 43) Que pensez-vous de la nouvelle offre télévisuelle sur le mouridisme ?
- 44) Avec quels médias informez-vous sur les actualités du mouridisme ?
- 45) Pouvez-vous m'en dire quelques mots ?
- 46) Selon vous quelle est la place qu'occupe Internet dans la communication mouride?
- 47) Pouvez-vous me lister le nombre de site internet mouride que vous connaissez ?
- 48) Quel est celui qui répond le plus à vos attentes ?
- 49) Pouvez-vous nous expliquer les éléments qui retiennent votre attention ?
- 50) Que pensez-vous des «télés et radios mourides» dans le paysage audiovisuel sénégalais ?
- 51) Qu'apportent de nouveaux les Web Tv et Web radio dans la communication des mourides ?

Entretiens

Annexe 2

Document n ° 02

Enquêteur : Cheikhouna Bèye (Ch. B)

Enquêté : Serigne Khadim Niang (S.K.N)

Lieu : Montréal

Date : Février 2013

Ch. B : Bonjour, que pouvez-vous nous dire de l'approche pédagogique de Cheikh Ahmadou Bamba ?

S.K.N : *Assalou halaykoum warahmatoulah.*

Je pense que la question que vient d'aborder Serigne mourtada, je pense qu'il l'a bien détaillée et l'a posé de façon assez claire qui permet à tout un chacun d'avoir une autre approche plus pratique et plus adaptée de l'enseignement de Cheikh Ahmadou Bamba à chaque instant. L'essentiel était de différencier entre le « hilm » et le « hamal » et quand on pense que cheikh Ahmadou Bamba considère ces deux comme des bijoux ce n'est pas par hasard. À un certain point tu disais que cheikh Ahmadou Bamba recommandait le « falm » beaucoup plus que l'acte lumière de tradition uniquement scolastique.

C'est là que j'ai vu que Cheikh Ahmadou Bamba nous a déjà demandés à chaque instant d'être des réformateurs, des gens qui comprennent, qui adaptent et qui réforment à chaque instant. Et je pense que c'est ce qui nous manque effectivement ; cheikh Ahmadou Bamba nous a donné la bonne éducation, nous a donné l'exemple durant son vécu. Tous les cheikhs et les chouyoukh mourides qui se sont formés et qui sont les piliers du mouridisme actuel se sont formés dans des universités qu'il avait créées.

L'Université de Ndame, l'université de Guédé, l'université de Mame Thierno etc. Malheureusement ces universités n'ont pas continué leurs rôles, ce qui fait qu'on manque de plus en plus. Et malheureusement nous nous sommes incapable, le mouridisme actuel comme le dit cheikh Anta, de faire avancer quoi que ce soit. Il faut que ça soit un mouridisme réformé. Et cette réforme ne peut venir que de ces écoles, de ces cercles où l'on formait des

personnes qui sont en mesure d'accueillir cette sagesse qui leur permet d'aller à travers le monde et d'adapter leur connaissance à chaque peuple, à chaque région et à chaque langue.

Malheureusement nous ne sommes pas encore dans cette perspective, c'est l'aspect purement corporel et l'aspect instruction l'aspect « hilm » mais c'est l'éducation de l'esprit qui nous fait défaut. Ce qui fait aussi que nous sommes incapables de faire porter la mission de Cheikh Ahmadou Bamba à travers le monde. Je lisais ces jours-ci un livre de Cheikh Abdoul khadre Jeylani parce qu'on m'avait demandé de faire un exposé sur cheikh Abdoul khadre mbacké afin de faire une comparaison, heureusement qu'il des cheikhs et Cheikh Mourtalla, donc je serais exempté au moins de ce travail.

Donc je me suis mis à lecture de cheikh abdoul khadre Jeylani et j'ai vu que ce qui est extraordinaire c'est que la Khadrya qui doit être pour nous une référence vu l'amour qu'avait le cheikh envers cheikh abdoul khadre Jeylani. Et même on nous disait que Serigne Saliou aimait beaucoup la lecture des khassaides de cheikh abdoula khadre jeylani. On voit que c'est quelqu'un qui avec des dizaines de siècles, on aurait dit que c'est quelqu'un qui a vécu il y a cinquante ans, cent ans de cela. Et il a formé des « awliyas » à travers le monde et partout son éducation a été adaptée à travers des milliers de régions. Et jusqu'à présent il forme des grands « awliya » quand on voit cheikh kountiya et ailleurs dans le monde jusqu'en Inde il continue de former des « awliya » et pourtant tout ce qu'il a écrit ce ne sont que des Khassaïdes comme Cheikh Ahmadou Bamba rempli de cette sagesse mais les disciples ont continuellement interprété, continuellement adapté, continuellement discuté.

Malheureusement *cette forme de discussion et d'adaptation des Khassaïdes de Cheikh Ahmadou Bamba qui nous manque. Cheikh Ahmadou Bamba a été tellement et extraordinairement déifié comme Jésus a été déifié par les ses disciples. Et l'on s'est dit, on ne peut pas atteindre sa connaissance. Il est au-delà de ce que l'homme peut saisir, on ne peut que le servir par l'action corporelle. C'est tout. Et cette mentalité nous a empêchés de faire ce que nous a enseigné cheikh Saliou dernièrement.*

Effectivement, quel que soit l'individu et le meilleur des créatures est le prophète (psl), mais c'est quelqu'un qui doit être suivi, qui doit être comme un modèle et que si l'on ne peut adorer Dieu « Khakhtou khaatikhii » au moins on peut l'adorer à notre niveau « bi khiskhit khayna ». Et malheureusement ce minimum d'effort que les premiers conférenciers du mouridisme ont annihilé dans l'esprit des mourides qui fait qu'ils n'ont plus cette quête du

savoir, cette quête de la sagesse, ils l'ont complètement éliminé à tel point que les hommes de science dans le cadre du mouridisme (Same Mbaye, Moustapha Lo...) sont négligés et considérés comme quantité négligente devant les autres actions à tel point que toute cette richesse que Cheikh Ahmadou Bamba a donné au mouridisme qui sont ces milliards qui tournent autour de Touba.

Tous ces gens n'ont aucun salaire pour travailler et on gaspille des millions et des centaines de millions sur des choses qui n'ont rien à voir avec la sagesse telle que cheikh Ahmadou Bamba l'a vue. Tout son jihad il l'a fait « bil hilm wa douha ». Donc, si on néglige des éléments forcément on est dans une situation catastrophique et c'est ce qui nous arrive effectivement. Peut-être ce genre de séminaire loin de Touba et de tout peut nous permettre d'avoir cette liberté de pouvoir poser les questions crument, de pouvoir essayer de trouver des solutions dans l'espoir que Cheikh Ahmadou Bamba nous en trouva cette voie par une petite lumière. « Diasaka moulahou khayran ».

Ch. B : Je vous remercie de vos éclairages

Document n° : 03

Enquêteur : Cheikhouna Bèye (Ch.B)

Enquêté : Idrissa Bâ Kouroumah (I.B.K)

Lieu : Avignon

Date : le 03 mai 2012

Durée : 53 mn

Ch.B : Pouvez-vous me définir le mouridisme ?

I.B.K : *Je définis le mouridisme comme étant une voie établie par cheikh Ahmadou Bamba qui consiste à faire tout musulman un aspirant à un certain état de soufisme. C'est toujours une voie qui reste dans la pratique musulmane et n peut dire que c'est une aspiration de plus, le mouridisme.*

Ch.B : Comment peut-on reconnaître un mouride des autres ?

I.B.K : *Je pense que la différence que l'on peut faire du mouride aux autres membres de la population c'est le respect de la sunna du prophète comme tout autre musulman, des principes de l'islam et peut être un attachement à un guide spirituel pour essayer de transcender sa propre personne.*

Ch.B : Comment pouvez-vous décrire votre mouridité ?

I.B.K : *C'est une mouridité normale qui essaye d'être calqué sur les principes de cheikh Ahmadou Bamba.*

Ch.B : Que savez-vous de cheikh Ahmadou Bamba ?

I.B.K : *Je connais un peu l'histoire de cheikh Ahmadou Bamba à savoir ses débuts, ses enseignements sous son père. Je sais aussi qu'à un moment donné il a changé de voie spirituelle et qu'ila eu beaucoup de heurts avec l'administration coloniale qui relève plus d'une incompréhension qu'autre chose. Et qu'il a eu à faire un exil et qu'il établit sa voie. Il a laissé des écrits et des guides qui sont censés nous mettre sur la bonne voie.*

Ch.B : Est ce que vous êtes déjà passé par une daara mouride ?

I.B.K : *Non, malheureusement je ne suis pas passé par une daara mouride.*

Ch.B : D'où tirez vos connaissances sur le mouridisme ?

I.B.K : *À travers beaucoup de recherche dans la spiritualité et surtout tout ce qui est inhérent au mouridisme.*

Ch.B : Pouvez-vous me décrire ce que c'est un mouride sadikh ?

I.B.K : *Un mouride sadikh, la traduction c'est un mouride véridique. Dans mon entendement, c'est celui qui s'est mis dans la voie mouride et qui ne cherche que la perfection.*

Ch.B : Quel doit être le comportement d'un talibé mouride ?

I.B.K : *Le comportement d'un talibé mouride est celui qui doit suivre tous les préceptes de l'islam et de la sunna. Il doit se conformer aux préceptes de cheikh Ahmadou Bamba qui sont le respect dans le comportement, dans la pratique religieuse et l'amour du prophète.*

Ch.B : Quelle est, selon vous, la différence entre un guide religieux et un marabout ?

I.B.K : *Entre un guide religieux et un marabout. Bon ! je pense savoir qu'il y a plusieurs type de marabouts suivant les étapes de ta formation parce que tu as un marabout qui ne fait que t'apprendre le coran. Après tu as un autre marabout qui t'initie à la voie spirituelle. Donc je pense qu'il y a une différence entre un marabout et guide religieux. L'entendement qu'on a au Sénégal d'un marabout c'est quelqu'un qui a appris le coran alors que le guide religieux c'est quelqu'un qui te mets dans une certaine voie et qui essaye de te perfectionner spirituellement. Autant dans ta religion que spirituellement, les deux vont de pair.*

Ch.B : Quelle doit être la relation entre le talibé mouride et son cheikh ?

I.B.K : *Je pense d'après un livre de serigne touba qui s'appelle « chifaoul mominin » où il dit que la relation entre un cheikh et son talibé c'est relation déjà de confiance. C'est d'abord trouver les qualités qu'on cherche chez un guide religieux. Et je pense qu'il faut ...il y a une relation établi par un pacte d'allégeance. Et suivant ce pacte d'allégeance on s'assigne comme mission de suivre tous les préceptes de l'islam et d'être dans la voie du mouridisme et tout ce que cela peut comporter. Je pense que c'est une relation de confiance, le guide spirituel doit te tirer vers une certaine perfection que lui-même essaye d'atteindre.*

Ch.B : Que pouvez-vous me dire de la spécificité des villages fondés par cheikh Ahmadou Bamba ?

I.B.K : *Déjà je dirais la spécificité c'est par rapport aux noms donnés aux villages parce que je remarque qu'à chaque fois ce sont des noms de Dieu qu'on donne. On dit que dans la fondation de Darou Salam il était à un moment où il aspirait à la paix et du bien être d'où ce nom. Après il a nommé une partie de Touba Darou Khoudoss, c'était suivant les étapes*

spirituelles où il était qu'il donnait les noms de ces villes. Déjà au niveau des noms il y a une certaine spiritualité. Il faut dire qu'il y a une certaine organisation aussi dans les villes qu'il a créées.

Ch.B : Que savez-vous de Mame Thierno Cheikh Ibra Faty ?

I.B.K : *De Mame Thierno, je sais que c'est le frère de serigne touba, de même père. Je sais que, durant toute sa formation, il a été sous l'aile de Serigne. Comme disent les mourides il est à l'image de serigne Touba, c'est frère, c'est son bras droit. Quand il partait à l'exil c'est à lui qu'il avait laissé la famille. Je dirai que c'es frère, son talibé et son bras droit.*

Ch.B : Et Cheik Ibra Fall, qu'en pensez-vous ?

I.B.K : *Ben cheikh ibra fall il est connu pour être le plus fervent talibé de cheikh Ahmadou Bamba et en tout cas qui a tout abandonné dit-on pour suivre cheikh Ahmadou Bamba. Et donc je pense que dans le mouridisme c'est l'une des personnalités les plus en vue après cheikh Ahmadou Bamba. Et je pense que c'est grâce aux services rendus au cheikh.*

Ch.B : Que pouvez-vous nous dire de Mame cheikh Anta ?

I.B.K : *Mame cheikh Anta, oui lui aussi on dit que c'est le frère de serigne Touba et il a très suivi serigne Touba. Il a été sous son enseigne pendant une partie de sa formation. Il l'a suivi très jeune, il a été le premier à être à Darou Salam à l'âge de 18 ans. On le considérait comme le trésorier du mouridisme parce qu'il prenait en charge beaucoup de dépenses notamment quand le cheikh était en exil, et durant sa résidence surveillée à Diourbel.*

Ch.B : Et Serigne Mbacké Bousso, il vous dit quelque chose ?

I.B.K : *Serigne Mbacké Bousso oui. C'est le cousin déjà de cheikh Ahmadou Bamba. Il est connu pour être un grand érudit et un grand pratiquant de la sunna au niveau du mouridisme. Sa descendance est les imams de la grande mosquée. Il était très proche de serigne de serigne Touba, on disait que pendant qu'il rédigeait un traité de soufisme qui s'appelle « Masalikoul Jinane » ils ont été ensemble pendant longtemps et quasiment toute sa formation il l'a vécu auprès de cheikh Ahmadou Bamba.*

Ch.B : Que pouvez-vous me dire de la façon de communiquer des mourides ?

I.B.K : *Oui je pense que le mouridisme a une façon un peu particulière de communiquer. C'est un emprunt de respect les uns des autres. Il y a beaucoup d' « Adab » en arabe que je traduirai par les comportements d'excellence dans la sunna et dans le coran. Donc tout ce*

qui respect à porter à l'autre ou à un autre musulman. Je pense que c'est qui doit caractériser un mouride.

Ch.B : Quel est le rôle des daaras dans la confrérie ?

I.B.K : *Des daahiras, ce que j'en sais. On m'a dit que la première personne à avoir inspiré le système des dahiras c'est serigne cheikh mbacké gaïdé fatma qui est le fils de Serigne Modou moustaph premier khalif de serigne touba. En fait il l'avait fait dans un but social, c'est à dire qu'il disait que s'il y a des talibés qui sont dans un endroit qu'ils se mettent ensemble et s'entre aider entre eux. Déjà out ce qui est social, qu'ils n'attendent pas l'aide de quelqu'un d'autre. C'est une forme d'autonomie et d'entre aide sociale qui passerait aussi par une forme d'éducation des enfants de la communauté. D'où dans les dahiras nous avons des récitals de coran ou des cours pour apprendre le coran et d'autres cours pour ce qui concerne le droit musulman et les bons comportements.*

Ch.B : Quel regard posez-vous sur la scission de certaines dahiras mourides ?

I.B.K : *Oui c'est vrai qu'il y a beaucoup de scission dans les dahiras mouride d'où que ça ne marche pas très bien d'ailleurs. Je pense qu'il y a souvent des conflits d'intérêt personnel. Les gens mettent en avant leurs intérêts personnels par rapport à l'intérêt du groupe. Quand on est pas dans l'esprit du dahira et s'entre aider socialement et essayer d'aller de l'avant, souvent nous avons dans les dahiras des gens qui veulent mettre leur personne en avant. Ce qui fait qu'il y a des blocages et le but qu'on s'est fixé ne sera jamais atteint.*

Ch.B : Quel rôle jouent les daaras dans la construction sociale du talibé mouride ?

I.B.K : *Je pense que les daaras d'abord sont des lieux de formation et qui parle de formation parle de coran et sunna, ce qui ne peut faire perfectionner le comportement de l'homme. Je pense que pour la majorité des Daaras les mourides sont reconnus pour avoir un certain comportement notamment au niveau de la politesse et tout. Je pense que la Daara est un endroit de formation autant spirituelle que temporelle parce que nous avons des Daaras modernes comme ceux de Serigne Mourtada où l'on a la possibilité d'avoir une formation profession tout en ayant un formation spirituelle. Je pense que ça a un rôle très important.*

Ch.B : Qu'est ce qui fait la différence entre une daara mouride et les autres ?

I.B.K : *Je pense que ça doit être au niveau de l'organisation parce que souvent dans les daaras mourides nous avons des jeunes et des plus âgés. Si on se réfère au système que C H B avait mis sur place, je ne sais pas si ça existe jusqu'à maintenant, on segmentait les daaras.*

On mettait un daara pour les plus jeunes, ceux qui pouvaient apprendre le coran et les hadis. Et pour les personnes les plus âgés il y avait un autre système c'est-à-dire en leur expliquant certains hadis ou extraits du coran par ce qu'on appelle des « tomb » destinés aux gens qui avaient dépassé l'âge d'aller à l'école. Je ne sais pas si ce système existe jusqu'à maintenant mais je sais que les daaras jeunes ça va être au niveau de l'organisation et du traitement aussi. Dans les daaras de serigne saliou il était interdit de sanctionner physiquement quiconque. Donc je pense que la manière d'enseigner et la façon dont le temps est imparti est différente. Dans la daara de serigne Sohizou on a l'obligation de finir et de maîtriser la leçon du jour avant passer à une autre activité. Je vois qu'au niveau de l'organisation il y a une différence.

Ch.B : Quelle lecture faites-vous des photographes des guides religieux affichées dans les villes ?

I.B.K : *Là, moi j'ai toujours une position assez biaisée dessus. Personnellement j'ai beaucoup de collections de photos de marabouts mais après aussi il y a un risque d'iconoclasme je pense. Et les gens accordent souvent un certain respect qui parfois peut prêter à la confusion. Je pense que si on admire un portrait c'est grâce à l'image de la personne qu'on voit à travers lui. Je pense que c'est une question de point de vue mais je ne vois pas d'inconvénient à cela. Il faudrait qu'il ait une plus grande compréhension de la chose.*

Ch.B : Est ce que ces photographies vous apprennent-elles quelque chose dans le mouridisme ?

I.B.K : *Non pas vraiment.*

Ch.B : Quel enseignement tirez-vous des expositions dédiées au mouridisme ?

I.B.K : *Je pense que c'est une bonne chose dans le cadre des expositions parce que ça permet de voir des visages dont on a déjà entendu parler ou connaître certaines histoires que nous ne connaissions pas. Je pense que le but n'est pas toujours atteint parce que les plaques ne sont pas très explicatives. Vu le monde qu'il y a eu Magal, je pense que l'impact espéré n'est pas atteint. Mais c'est toujours une bonne chose d'avoir une explication à défaut de recherche personnelle.*

Ch.B : Dans quelle mesure les expositions aident les talibés à mieux connaître le mouridisme ?

I.B.K : *Je pense qu'elles sont faites pour ça, mais est ce qu'elles ont eu l'impact espéré je ne le pense pas.*

Ch.B : *Quelles sont les différentes œuvres de médiation que vous connaissez ?*

I.B.K : *Je pense que le cheikh a laissé beaucoup d'écrits. Il y a de la matière pour la recherche. Il y a aussi ses fils qui ont produit beaucoup d'œuvres que pas mal de personnes ne connaissent pas. Il y a également un grand nombre de ses disciples compagnons qui ont laissé des traces écrites. Je pense qu'il a un large domaine pour la recherche. Je vois aussi qu'il y a de plus en plus de médias dans le mouridisme tout ce qui est site Internet, tout ce qui est télévision e radio. Je pense qu'il y a de plus en plus de moyens de communication.*

Ch.B : *Pouvez-vous me parler des écrits des fils du cheikh et de ses anciens compagnons ?*

I.B.K : *Oui j'en connais quelques-uns notamment serigne Mamadou lamine Diop Dagana qui était son secrétaire particulier quand il était en résidence à Ndiarème (Diourbel). Je pense qu'il en a produit deux : « Minanoul Mouski » et « Irwamu Nadim ».*

Il y a aussi son fils serigne Bassirou qu a fait « Minanu Bakhil Khadim ». il y a également serigne Mamadou Dème de Ndiarème qui écrit un ouvrage sur lui. Il y en a plusieurs, je ne retiens pas tous les noms mais je sais qu'un niveau de ma recherche j'essaye de voir les écrits des contemporains du cheikh. Je pense que c'est plus fiable que ce qu'on raconte aujourd'hui.

Ch.B : *Que pouvez-vous me dire de ce qu'on appelle des « waraaté kat » et des « diwaane kat » ?*

I.B.K : *Je pense que ceux qui font les prêches en racontant la vie de Cheikh Ahmadou Bamba ; il faut vraiment faire très attention parce qu'il y a beaucoup de gens qui en parlent sans vraiment maîtriser l'histoire. Une histoire est toujours très délicate à raconter surtout quand on a pas été là pendant les faits. Je pense qu'il faut faire très attention car ils racontent souvent des propos contraires à l'histoire.*

Ch.B : *Dans quelle mesure le mouridisme peut avoir un impact sur la vie des sénégalais ?*

I.B.K : *Je pense que le mouridisme a déjà un impact sur la vie des sénégalais parce que autant au niveau spirituel que temporel je pense qu'il y a un impact. Le nombre de mouride a considérablement augmenté, l'ampleur de Touba a considérablement augmenté. Au niveau économique on va que le Magal a un gros potentiel, il se ressent dans tout le Sénégal, il est*

même déclaré jour férié. Il y a un gros impact, cependant il y a un gros problème de compréhension des gens.

Ch.B : Quand on parle de tradition, cela vous fait penser à quoi ?

I.B.K : *Je dirai plutôt que c'est l'héritage des pères c'est-à-dire que dans chaque famille religieuse à Touba a un certain respect pour ce qu'ont fait les anciens et les relations qu'ils ont toujours tenues. Donc je pense qu'il y a ce respect-là par rapport aux actes des anciens. Il y a une certaine coutume que les mourides s'efforcent de respecter les actes des anciens.*

Ch.B : Que représente le Magal dans la tradition mouride ?

I.B.K : *Le Magal dans la tradition mouride. ce que j'en sais c'est qu'il est un jour d'action de grâce que Serigne Touba a demandé à ses talibés de célébrer. De retour de son exil au Gabon suite à ses heurts avec l'administration coloniale il a demandé à tous ses talibés de prendre un jour d'action de grâce pour remercier Dieu des dons qu'il lui a faits. Donc il a demandé aux talibés de le célébrer, cet événement a pris une ampleur considérable. Je pense que c'est un événement central du mouridisme, sinon le plus grand au Sénégal.*

Ch.B : Quelle est son essence ?

I.B.K : *Son essence comme je l'ai dit tout à l'heure, je pense que c'est la demande d'action de grâce du cheikh surtout le jour du Magal qui est le 18 Safar, le jour de son départ en exil. Il demande à ce qu'on rend grâce à dieu le jour de son départ en exil. Ce qui est un fait pas très commun parce qu'en général les gens célèbrent les retours d'épreuve. Mais lui son action de grâce c'est le jour du départ de son exil. D'où sa vision des choses.*

Ch.B : Quels sont les principes du Magal ?

I.B.K : *Oui, j'en connais quelques-uns. D'abord c'est une action de grâce, qui dit action de grâce dit remercier Dieu. Et tout moyen de le faire est accepté. Il a demandé à ce que chacun y participe à la hauteur ses moyens, entre un poulet jusqu'à un chameau. Tout ce qui peut être immolé est accepté et est le bienvenu en faisant plaisir à sa famille et à ses proches. C'est ce que je sais de l'action de grâce.*

Ch.B : Que représentent les khassaïdes chez un mouride ?

I.B.K : *Les khassaïdes je dirai chez un mouride après le coran et les hadis c'est son repère parce que le cheikh lui-même a dit dans ses écrits que son exploit particulier chez lui est ce qu'il a écrit.*

Dans ses écrits il raconte un peu son histoire et fait l'éloge du prophète, il y loue aussi le seigneur. Je pense que c'est un moyen de se perfectionner spirituellement. Et les khassaïdes sont des preuves physiques du cheikh.

Ch.B : Dans quelle mesure les khassaïdes peuvent avoir une portée symbolique chez un mouride ?

I.B.K : *Oui je pense qu'ils ont une portée symbolique parce que dans certains khassaïdes le cheikh raconte son épopée notamment dans « ayassou mina lahou hinda djéweli » où il y a un certain sens lyrique, une portée historique et une portée très spirituelle. Donc je pense que tous les khassaïdes qui ont une certaine essence du coran parce que quand on voit plusieurs intitulés on se rend compte que ce sont des extraits du coran notamment « Wala khad karamna » et d'autres. Donc je pense qu'ils ont une portée symbolique pour tous les mourides.*

Ch.B : Que pensez-vous de la façon dont les khassaïdes sont transmis ?

I.B.K : *Le mécanisme que je connais c'est soit être dans une dahira où tu apprends les khassaïdes, soit faire une démarche personnelle, de les trouver et les apprendre.*

Je sais qu'il y a la bibliothèque de cheikhoul khadim de Touba qui a fait un grand effort de transcription et de traduction qui est même accessible sur Internet. Donc il y a de plus en plus de moyens faciles d'accès aux khassaïdes.

Ch.B : Que pensez-vous de la circulation des khassaïdes ?

I.B.K : *Je pense que pour la circulation des khassaïdes il y a quelque chose à voir parce qu'on a des difficultés avec des gens qui transcrivent et qui commercialisent. Il n'y a pas de contrôle à priori, donc il faut faire très attention notamment en recherche d'Internet parce qu'on tombe souvent sur des textes que le cheikh lui-même n'a pas écrit, ou simplement venant de la famille du Cheikh mélangés à ses textes. Je pense qu'il y a un gros travail de clarification qu'il fait et essaye de mieux maîtriser ces flux.*

Ch.B : Que représente la lecture des khassaïdes chez vous ?

I.B.K : *Pour moi la lecture des khassaïdes est un moment spirituel de communion. Cela dépend aussi des khassaïdes que tu emploies parce qu'il y en a qui sont de « salat alla naby » (prières sur le prophète) qui sont spécifiques à des événements religieux. Donc je pense que ça a une portée très spirituelle.*

Ch.B : Que pouvez-vous me dire des deux ouvrages du cheikh : « tassawudu sixar » et « tassawudu subban » ?

I.B.K : *Je sais que ce sont des ouvrages de « fikhe » du droit musulman que cheikh Ahmadou Bamba a écrit notamment pour les jeunes et pour les adolescents. Je pense que tout jeune mouride devrait avoir. Je pense que de là on comprendrait mieux l'essence de la voie de cheikh Ahmadou Bamba parce que beaucoup de gens pense que le mouridisme est hors de la religion musulmane alors que non. Il est bien ancré dans l'islam. C'est juste que les gens ne prennent pas le temps de lire ce que le cheikh a écrit. Mais en lisant ses ouvrages tout mouride verra que le cheikh est inscrit dans la voie musulmane.*

Ch.B : Que pensez-vous ce petit extrait de cheikh Ahmadou Bamba ? « quant aux bienfaits que Dieu m'a accordés, ma seule gratitude ne le couvre plus, par conséquent j'invite toutes personnes que mon bonheur personnel réjouirait de s'unir à moi dans la reconnaissance à Dieu chaque fois que l'anniversaire de mon départ en exil le trouve sur terre »

I.B.K : *Je trouve que c'est une invitation à l'action de grâce qui est renouvelé là, parce que ça doit un extrait d'un khassaïde . je pense que le cheikh est dans a même logique vu qu'il avait demandait dans sa résidence à Ndiarème à ses talibés qui partagent le même bonheur des dons qui lui sont accordés par le tout puissant de rendre une action de grâce. Je pense que là il réitère son appel dans ce khassaïde ou l demande qui partage sa joie de venir l'aider dans l'action, doù l'appel du Magal qui n'est pas seulement aux mourides ou aux musulmans mais simplement à tout être vivant de venir participer à son action de grâce et de donner une ampleur à cet événement.*

Ch.B : Est ce que vous savez dans quelle œuvre du cheikh est tiré cet extrait ?

I.B.K : *Vraiment, je ne sais dans quel khassaïde vient cet extrait.*

Ch.B : Quel sens donnez-vous à la prosternation ?

I.B.K : *La prosternation ! C'est vrai que l'une des premières choses qui m'a intrigué dès mon entrée dans le mouridisme. J'ai eu à poser beaucoup de questions mais l'explication la plus rationnelle que j'ai eue est que c'est une prolongation du geste que le tout puissant a demandé aux anges de faire à Adan, le premier être créé. Et par la suite le prophète a demandé à tous les « sahabas » ses compagnons de faire actes d'allégeance à lui et en faisant pacte d'allégeance à lui ils le font en même temps pour le seigneur. C'est l'explication que j'ai eue de ce geste de prosternation.*

Ch.B : Que pensez-vous de l'appropriation des médias numériques par la confrérie mouride ?

I.B.K : *Je pense que dans un premier temps c'est une bonne chose parce que ça ouvre une fenêtre dans le monde sur le mouridisme au niveau de la communication. Mais je pense qu'après il y a un risque c'est-à-dire la multiplication des différentes informations venant de Touba parce que le mouridisme fonctionnant sous un modèle d'un chef spirituel et un talibé sachant donc qu'il y a des notions de Ngiguél et d'autres notions qui font partie du mouridisme. Et parfois les sons discordants peuvent prêter à confusion qu'autre chose. Donc il faut faire attention avec ses moyens de communication.*

Ch.B : Que vous inspire le développement des sites Internet au Sénégal ?

I.B.K : *Ben, dans le même cas que les sites Internet. Je pense que c'est très bien, par exemple si on prend le cas de la radio Lamp Fall c'est quasiment une Daara audio car on a plusieurs explications des deux ouvrages que tu as cités tout à l'heure à savoir « Tassawudu sixar » et « Tassawudu subban ». On a souvent des commentateurs qui font les commentaires des livres et écrits du cheikh. Je pense que c'est un moyen d'éducation comme un autre. Ensuite, comme c'est aussi un moyen de communication, il faut faire attention aux excès, ne pas relayer certaines informations qui prêtent à la confusion. Je pense qu'il y a des précautions à prendre.*

Ch.B : Que pensez-vous de la nouvelle offre télévisuelle sur le mouridisme?

I.B.K : *Ben, je n'ai eu à voir qu'une des télévisions. « Touba-tv », je pense qu'elle n'a pas duré longtemps, il y a aussi « touba-média » que j'ai entendu et que je n'ai pas encore l'occasion de la voir. Pour touba tv, je pense que ça a bien démarré et qu'il n'y avait pas d'excès. Aussi une télé c'est comme une radio, on est dans un pays où il n'y a pas que les mourides, il faut faire attention à certaines choses. Je ne sais vraiment les télés comment ça se passent au Sénégal, je sais c'est un bon moyen de communication mais à faire avec beaucoup de précaution.*

Ch.B : Avec quel média informez-vous sur les actualités du mouridisme ?

I.B.K : *Souvent c'est un site qui s'appelle www.istikhama.com sur lequel je regarde beaucoup mes informations. Il y a aussi un nouveau site qui s'appelle www.toubamouride.com qui relaye beaucoup d'information notamment des documentaires qu'ils appellent découvertes sur le mouridisme en voir certains villages ou villes créées par cheikh Ahmadou Bamba, ses fils ou ses cheikh. Et aussi en allant interroger des grandes*

personnalités du mouridisme. C'est un site que je trouve assez fiable. Donc toubamouride et istikhama sont mes deux sources d'information.

Ch.B : Qui est ce qui fait leur spécificité par rapport aux autres sites ?

I.B.K : *Je pense qu'ils font beaucoup de reportages sur les grands évènements du mouridisme et ils adressent directement aux personnes. Ils ne font pas beaucoup de commentaires. Ils vont dans les évènements religieux et s'intéressent d'avantage sur la vie et l'œuvre des personnalités qui sont fêtées. Je pense que de ces fêtes il ne faut pas retenir que l'aspect de la « ziare », mais il y aussi l'aspect de la vie et de l'œuvre de ces personnes-là qui mérite d'être connu. Si on suit une personne c'est parce qu'il a eu des comportements qui peuvent aider une société. Et en célébrant une journée en son honneur il faut y retirer un enseignement. Il faut beaucoup sortir les enseignements de ces journées et sur toubamouride ce que j'aime est qu'ils travaillent beaucoup sur ces aspects en allant dans les villes de départ du mouridisme par exemple Mbacké Bari, Ngabou ou Ndame. Ils font beaucoup de reportages et ils s'informent.*

Ch.B : Selon vous quelle est la place qu'occupe Internet dans la communication mouride ?

I.B.K : *Internet je pense qu'il occupe actuellement la deuxième place de la communication du mouridisme vu le nombre d'immigrés mouride de la diaspora. Cet outil est beaucoup utilisé pour suivre tout ce qui est évènements religieux comme le grand Magal aussi les autres Magals familiaux. Internet est massivement utilisé par les mourides.*

Ch.B : Pouvez-vous me lister le nombre de sites Internet mouride que vous connaissez ?

I.B.K : *Ben, je vais essayer, je ne sais si ma mémoire ne me trahira pas. Je connais déjà le site de Hisbut tarqiya, serviteur du prophète, Istikhama, Toubamouride, Almouridiya, le site des étudiants de Saint Louis, la Dahira « mafatihul bichri », les étudiants de Toulouse, de Lyon, le site de la fédération nationale des Dahiras mourides de la France, Toubacanada. Voilà celles que je connais mais il faut dire qu'il y en a dans tous les pays où il y a une forte communauté mouride. chaque Dahira essaye de mettre sur place un site Internet.*

Ch.B : Quel est le site qui répond le plus à vos attentes ?

I.B.K : *Touba mouride qui est un site de recherche et documentation sur le mouridisme.*

Ch.B : Pouvez-vous m'expliquer les éléments qui retiennent votre attention dans ce site ?

I.B.K : *Dans toubamouride, il y a déjà un journal hebdomadaire qui est fait sur les activités du khalife, ce qui se passe dans la ville sainte de Touba. Après on a une série de*

documentaires sur toutes les grandes personnalités du mouridisme et les grandes villes de départ. On a pas mal d'information sur l'historique de la confrérie et que les reportages sont bien faits.

Ch.B : Que pensez-vous des télévisions et radios mourides dans le paysage audiovisuel sénégalais ?

I.B.K : *Des télévisions et radios mourides, heu...En ce qui concerne les télévisions, je n'ai pas eu beaucoup d'impact car je ne connais pas les émissions. En revanche au niveau des radios je pense qu'elles font beaucoup d'effort au niveau éducationnelle notamment avec la retransmission des événements religieux. Mais il y a quelques problèmes d'organisation surtout au niveau des grilles des programmes et la mise à disposition des émissions parce que souvent les gens n'ont pas le temps de suivre les émissions et c'est un peu difficile de les retrouver après en podcast ou sous un autre moyen pour pouvoir les suivre.*

Ch.B : Quels sont les problèmes que les grilles des programmes posent ?

I.B.K : *Les grilles, en général elles bougent beaucoup les émissions sautent beaucoup suivant la disponibilité des animateurs. Les programmes changent beaucoup et on a du mal quelque fois à s'y retrouver.*

Ch.B : Qu'apportent de nouveaux les web tv et les web radio dans la communication mouride ?

I.B.K : *Les Web TV et les web radio, je pense que ce sont des relais par rapport aux autres moyens de communication à travers certaines vidéos et certains discours. Je pense que ça peut être un bon moyen de propager l'information.*

Ch.B : Si vous avez des choses à changer ou à déplorer ce seraient lesquelles ?

I.B.K : *La première chose est que les gens rentrent dans le mouridisme sans connaître les fondements. Moi j'ai eu peut être la chance d'être incité à la recherche avant d'y rentrer mais pour la plupart des gens, plus tu les fréquentes plus tu te rends compte qu'ils ne connaissent pas les bases du mouridisme. Déjà les deux ouvrages dont tu me parlais tout à l'heure, la plupart des mourides ne les connaissent pas. Et pourtant ce sont des bases du « fikhe », le droit musulman que le cheikh a écrit pour que les jeunes en aient connaissance au moins. La plupart ne cherchent même pas à le connaître, mais pensent plutôt à des histoires qui sont assez ésotériques au lieu de passer aux sources du mouridisme. Ça c'est la première chose que je déplorerais. Et la deuxième chose est l'instrumentalisation du cheikh en fait parce son*

nom est utilisé pour tout et partout mais est ce que c'est l'utilisation dont il aspirait ? je ne le pense pas. Je pense que ce sont des choses à revoir.

Ch. B : Je vous remercie de votre collaboration.

Document n° 04

Enquêteur : Cheikhouna Bèye (Ch. B)

Enquêté : Ousmane Makhatr Dieng

Lieu : Fez

Date : 15 avril 2012

Ch. B : Pouvez-vous me définir ce que c'est le mouridisme ?

O.M.D : *Oui, on remercie d'abord le bon Dieu et cheikh Ahmadou Bamba khadimou rassoul. On peut dire que c'est ce jour-là. Ce qu'on peut dire le mouridisme n'est rien d'autre que la droiture, le chemin qui mène vers Dieu. C'est cela qu'on nous a enseigné. Ce n'est pas qu'en étant ici au Maroc que l'on commence à vivre le mouridisme, on le vivait depuis le Sénégal. Maintenant arriver ici on s'aperçoit que serigne touba progresse partout dans le monde. Et ça aussi c'est notre fierté nous les mourides. Ce que je peux dire du mouridisme c'est le chemin qui mène vers Dieu, c'est la droiture. C'est ce que je peux dire.*

Ch. B : Comment peut-on reconnaître un mouride ?

O.M.D : *Un mouride, je crois que c'est à partir de leur qualité et mode vie qu'on peut reconnaître un mouride. leur façon de vivre, s'aimer entre eux et vivre dans la vérité.*

Ch. B : Comment vous pouvez définir votre mouridité ?

O.M.D : *Je remercie d'abord le bon Dieu de m'avoir donné des parents mourides. Donc je ne peux que suivre la voie de mes parents et je leur en remercie beaucoup. Je suis fier d'être un mouride.*

Ch. B : Que savez-vous de Cheikh Ahmadou Bamba ?

O.M.D : *Ah ! je ne sais pas beaucoup de choses sur le cheikh mais on le ressent. Serigne touba on le ressent on ne peut pas le connaître parce que vu ce qu'il a écrit on ne peut pas prétendre le connaître. Sept tonnes cinq cent, ce sera difficile de lire. Le fait de le sentir est parfait pour moi.*

Ch. B : Est ce que vous êtes déjà passé par un daara mouride ou pas ?

O.M.D : *(Interruption) Non mais parcontre j'ai fait le khelkome (exploitation agricole et daara que le khalife saliou développe pour la confrérie) de serigne saliou mbacké au ndiguël qu'il avait donné avant d'aller au paradis.*

Ch. B : D'où tirez vos connaissances sur le mouridisme ?

O.M.D : *Essentiellement dans les livres et khassaïdes de serigne touba. Par exemple il y a des ouvrages du cheikh qui nous dictent comment doivent vivre les jeunes croyants pour retrouver le chemin de Dieu.*

Ch. B : Et comment vous définissez ce qu'on peut appeler un mouride sadikh ?

O.M.D : *Là on va être un peu humble parce qu'un mouride sadikh renferme beaucoup de critères. Par exemple les baye fall sont des mourides sadikh, il y a beaucoup de qualités qu'il faut avoir pour atteindre ce grade de mouride sadikh.*

Ch. B : Et un talibé mouride, comment il doit se comporter ?

O.M.D : *Il ne doit se préoccuper que de la droiture. On nous que que seule la vérité est absolue et qui finira par triompher. Et le Cheikh nous a enseigné que celui qui veut le bonheur doit se conformer à la droiture.*

Ch. B : Selon vous, quelle est la différence entre un guide religieux et un marabout ?

O.M.D : *Je pense qu'il n'y a pas de différence. Pour moi un guide religieux c'est quelqu'un qui te guide vers et dans la religion. Et un marabout, c'est autre chose, je n'y connais pas.*

Ch. B : Quel doit être la relation entre un talibé et son Cheikh ?

O.M.D : *Tout d'abord il doit aimer son cheikh, son guide religieux, de ne pas se poser trop de questions. Tu ne dois pas douter de lui. À travers lui il faut y voir serigne touba.*

Ch. B : Que pouvez-vous me dire de la spécificité des villages fondés par Cheikh Ahmadou Bamba ?

O.M.D : *Je crois que pour les villages qu'on appelle darou, on fait référence au paradis. Quand le cheikh veut dire Salam ou darou mousty, il les dit même dans ses écrits, c'est pour parler le paradis et de la paix. Il veut préciser aussi que ces lieux-là sont des havres de paix.*

Ch. B : Que savez-vous de cheikh ibra fall ?

O.M.D : *Nous sommes tous des disciples de cheikh ibra fall. Cheikh Ahmadou Bamba disait qu'il n'avait qu'un seul disciple, mame cheikh ibra fall et celui qui veut suivre sa voie n'a qu'à suivre cheikh ibra fall. C'est lui qui a redressé en quelque sorte la voie.*

Ch. B : Et de mame thierno ibra faty ?

O.M.D : *Lui c'était le bras droit et frère cadet de cheikh Ahmadou Bamba qui l'a lui-même enseigné.*

Ch. B : Que pouvez-vous me dire de serigne mbacké bousso ?

O.M.D : *Lui, je ne le connais pas. Peut-être un tout petit mais je ne veux pas avancer des choses dont je ne suis pas certains.*

Ch. B : Et Mame Cheikh Anta ?

O.M.D : *Lui aussi c'est pareil, je ne veux pas dire des choses fausses de lui.*

Ch. B : Que pensez-vous de la façon dont les mourides communiquent maintenant ?

O.M.D : *Les mourides sont dans leur coin, il y a des sites pour les mouridoullah. Et on consulte souvent ce sites-là.*

Ch. B : Que pensez-vous du rôle des dahiras ?

O.M.D : *C'est comme tu les vois là, ce qu'on est en train de vivre actuellement. Par exemple ici au Maroc, il y a presque une dahira dans chaque ville. A casablanca, il y a une dahira, à Marakeche il y a une, Rabat ainsi de suite. Je crois que les dahiras nous permet de nous réunir entre mourides et de mieux valoriser notre doctrine. Je crois que c'est l'essentielle.*

Ch. B : Quel est votre avis sur la scission entre les Dahiras mourides ?

O.M.D : *Je pense que la séparation n'est pas essentielle. Ce qui est important est que là où tu vas tu trouves et tu entends les khassaïdes de serigne touba et les zikr de Mame cheikh ibra fall comme on nous l'a enseigné dans la voix du mouridisme.*

Ch. B : Quel rôle les dahiras jouent dans la construction sociale d'un talibé mouride ?

O.M.D : *Oui, c'est ça que je te disais tout à l'heure. Par exemple les dahiras nous permettent nous mouride de mieux nous comporter dans la religion mais aussi par rapport au prescriptions de cheikh Ahmadou Bamba. À l'étranger, les dahiras nous aident psychologiquement à mieux résister contre le mal du pays. Les dahiras nous servent aussi de protection contre les dérives.*

Ch. B : Selon vous, quelle est la différence entre les daaras mouride et les autres daaras ?

O.M.D : *Les daaras de serigne saliou (mouride) sont stricte au niveau de la formation. À la différence des autres, on t'enseigne le coran et tout ce que tu dois savoir à bas age. Je pense que la daara mouride est mieux.*

Ch. B : Que pensez-vous de la photographie des guides religieux qu'on affiche dans les rues?

O.M.D : *Quand il y a une manifestation religieuse, chaque talibé essaye de mettre en évidence l'image de son guide qui a, un moment de sa vie, accompli un acte peiux. Par exemple, c'est serigne abdoul ahad qui avait oordonnée la fondation de la dahira Fathu Gaffar du Maroc, et si tu rentres dans la salle tu verras les photos de celui-ci à l'intérieur.*

Ch. B : Est ce que ces photographies vous apprennent-elles quelque chose dans le mouridisme ?

O.M.D : *Oui, elles te renseignent sur la reconnaissance des guides religieux. Ça c'est un service qu'on rend aux gens qui ont du mal à reconnaître certains guides religieux qu'on ne connaissait pas. C'est pour mieux les identifier, je crois.*

Ch. B : Pendant les Magals on fait des expositions, est ce que ces expositions vous apprennent-elles quelque chose dans le mouridisme ?

O.M.D : *Tu vois là-bas on a exposé quelques œuvres de serigne touba, parce que l'œuvre est tellement considérable qu'on ne peut pas tout mettre.*

Ch. B : Est ce que les expositions aident-elles les talibés à mieux connaître le mouridisme ou pas ?

O.M.D : *Oui pour beaucoup. Par exemple si tu prends un français mouride qui ne parle pas le wolof et ne lit pas l'arabe, ce qu'il peut faire c'est de se renseigner sur les expos sur la vie et l'œuvre de cheikh Ahmadou Bamba. Les mourides ont tendance à décortiquer sous forme*

d'exposition la culture et l'identité mouride. Les marocains qui ne comprennent pas le Wolof peuvent comprendre ce que c'est le mouridisme s'ils le veulent.

Ch. B : Est ce qu'il y a certaines œuvres que vous connaissez ?

O.M.D : *Pas tellement mais je connais un peu d'œuvres dans les khassaïdes.*

Ch. B : Et comment vous les vivez ?

O.M.D : *Intensément, là je remercie encore mes parents d'abord, car c'est eux qui m'ont appris. Mon père me disait même de tout faire pour apprendre les khassaïdes et de serigne touba et le coran. Jusqu'à maintenant c'est ça qui reste son conseil. Rien que voir les écrits de cheikh Ahmadou Bamba nous fait du bien.*

Ch. B : Que pensez-vous des warakat ou diwane kat ?

O.M.D : *En tous ca, nous mouride notre cheikh nous a déjà émerveillés. Rien ne peut plus nous étonner. Ceux qui le font, ils veulent peut-être attirer l'estime des gens pour avoir de l'argent mais ces choses-là je ne les suis même pas.*

Ch. B : Dans quel sens le mouridisme peut avoir un impact ou un effet sur la vie des sénégalais ?

O.M.D : *Il y a beaucoup d'effet positif. je ne parle même pas du Sénégal mais dans le monde entier si on développe la philosophie du mouridisme on gagnera beaucoup. Il n y a pas de secret, c'est la droiture, souhaitez-vous du bien les uns des autres.*

Ch. B : Quand on parle de tradition, ça vous fait penser à quoi dans le mouridisme ?

O.M.D : *Par exemple on peut faire référence à l'accoutrement particulier qu'ils mettent. C'est ce qu'on appelle les « Baye Lahate ». ça c'est traditionnel, c'est l'époque de cheikh Ahmadou Bamba.*

Chaque année ou lors de chaque Magal on renouvelle les accoutrements. C'est une tradition que les mourides vivent bien.

Ch. B : Qu'est ce que le Magal représente pour vous dans la tradition mouride?

O.M.D : *Le magal comme je le dis, c'était le départ de cheikh Ahmadou Bamba au Gabon, je crois bien. C'est cela qu'il a voulu fêter. C'est le dix-huit Safar, il a fêté son départ en exil.*

Le cheikh attendait ce jour-là de l'exil. Il était content de partir.

Ch. B : Selon vous quel est le vrai sens du magal ?

O.M.D : *Oui c'est ça le vrai sens du Magal, il voulait fêter sa déportation par les français.*

Ch. B : Est ce que vous savez quelques principes du Magal ?

Oui quelques-uns. En tout cas le Cheikh avait à ses disciples à chaque date anniversaire du Magal mettez-vous à lire le Coran, les khassaïdes et préparer à manger pour les pèlerins.

Au début le cheikh demandait aux talibés de le fêter là où ils se trouvent, mais après années Serigne Fallou demandait à ce qu'on vienne à Touba pour le faire.

Ch. B : Qu'est ce que les khassaïdes représentent chez un mouride ?

O.M.D : *Les khassaïdes nous protègent de partout où l'on va. Nous les apprenons et lisons tous les jours. Chaque matin, quand je me lève la première chose à faire c'est d'apprendre les khassaïdes et le coran. Ça nous fait du bien, on ressent des émotions qu'on ne peut pas expliquer.*

Ch. B : Est ce qu'ils ont un effet symbolique chez le talibé mouride ou pas ?

O.M.D : *Si, il y a des effets symboliques. Je ne sais pas toi qu'est ce que tu veux dire par effet symbolique mais il y en a, on ressent des choses, c'est naturel.*

Ch. B : Que pensez-vous de la façon dont les khassaïdes sont transmis ?

O.M.D : *Les khassaïdes, on ne les force à personne. La transmission s'est faite d'elle-même. Les gens s'y intéressent naturellement.*

Ch. B : Que pensez-vous de la circulation ?

O.M.D : *Là, le cheikh l'avait prédit en disant que plus on s'achemine vers la fin des temps plus mon œuvre brillera. Vous me trouverez dans tous les endroits où vous me sollicitez. Et ça on le voit, c'est ce qui est en train de se passer. Partout dans le monde tu trouveras les khassaïdes du cheikh.*

Ch. B : Qu'est ce que vous ressentez quand vous lisez les khassaïdes ?

O.M.D : *Quand on le lit, on sait automatiquement que c'est le cheikh qui a écrit ça. Et cela nous fait du bien de le lire.*

Ch. B : Que pouvez-vous me dire des deux ouvrages de Cheikh Ahmadou Bamba : tassawudu sixar et tassawudu subban ?

O.M.D : *Dans notre dahira, on est en train d'apprendre ces deux ouvrages tous les dimanches.*

Ch. B : Que pensez-vous de la prosternation ?

O.M.D : *Le soudiot, je pense que ce n'est rien c'est s'aimer et adorer son prochain. C'est pourquoi nous les mourides on le fait. Quand tu vas à La Mecque, ils le font à leur manière.*

Ch. B : Que pensez-vous de la façon dont les mourides utilisent les médias numériques ?

O.M.D : *La modernisation c'est le monde d'aujourd'hui. C'est pour cela que tout doit être moderne.*

Ch. B : Que pensez-vous du développement des radios mourides au Sénégal ?

O.M.D : *Moi je ne connais que la radio lampe fall. Mais je vais te dire quelque chose. C'est serigne toubba qui est comme ça, quand tu es dans ses œuvres, tu rencontres que de la baraka. On ne peut avoir que des progrès.*

Ch. B : Que pensez-vous des télévisions mourides ?

O.M.D : *Comme je te l'ai dit, c'est la modernité et le progrès qui amènent ça. Et je pense même que le cheikh avait prié à ce que ses œuvres se modernisent.*

Ch. B : Je vous remercie.

Document n ° 05

Enquêteur : Cheikhouna Bèye (Ch. B)

Enquêté : Serigne Khadim Mbacké (S.K. MB)

Lieu : Casablanca

Date : le 14 avril 2012

Ch. B : Bonjour, pouvez-vous nous parler de Cheikh Ahmadou Bamba, de ses rapports à l'Islam et de ses enseignements ?

S.K.MB : *Je vais essayer de retracer les faits marquants du Cheikh et dégager un certain nombre d'enseignement qui, pour nous, sont des repères solides. Et pour cela avant d'entamer la vie du Cheikh essayons de dégager le contexte de son apparition. En effet selon la plupart des historiens musulmans l'islam serait apparu au Sénégal dès le XI ème siècle par deux portes principales. On peut noter tout d'abord la première qui est le Walo avec une entrée principale qui est Saint Louis, et la deuxième par le Guidimaga au Sénégal suite à l'invasion de l'empire du Ghana par les almoravides musulmans, l'islam avait pénétré en milieu sarakholé.*

Cette nouvelle religion était sur le point de conquérir l'ensemble du Sénégal. Cependant l'assimilation du coran incriminait les adeptes à en faire un instrument de jeu et de privilège. En plus de cela, l'arrivée de la colonisation avec son contexte de tracasseries et de travaux forcés, de cultures et de civilisations. Malgré ces aspects positifs comme l'école, l'ouverture d'esprit et l'aspect critique qu'ils nous ont apport ne pouvaient pas cadrer avec les objectifs de l'islam parce que le colonisateur avait pour destin de nous imposer leur façon de voir et leur façon de penser. C'est dans ce contexte qu'est apparu cheikh Ahmadou Bamba khadimou rassoul. Il serait né vers l'an 1270 de l'égrir, ce qui correspond à l'année 1853 au calendrier romain dans le village de Mbacké Baol (khourou Mbacké) dans la région de Diourbel. Son père s'appelle Momar Anta Saly et sa mère se nommait Mariama Bousso surnommée Mame Diarra.

De son vrai nom Ahmad Ibn Mouhamad Ibn Habiballah, il développa très tôt un sentiment religieux qui laisse dire aux plus âgés un certain avantage ne pouvant s'expliquer que par une faveur divine particulière. Cheikh Ahmadou Bamba, le rapport que le disciple entretient avec lui est conforme à la citation coranique dans laquelle Allah nous interpelle et nous dit dans la sourate A Nissah versé 59 « Ô les croyants, obéissez à Allah et obéissez au messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement ». La plupart des exégèses

musulmanes sont tombés d'accord que le terme « wa oulil Amr min koum » désigne le successeur du prophète (saw), ce sont les gens qui sont dotés d'une certaine sincérité, d'un savoir et d'une pratique religieuse assez poussée. Cheikh Ahmadou Bamba fait assurément partie de ceux-là.

Et se basant sur la tradition prophétique, on recoit d'après Abu dawud (rta) qui disant qu'après le prophète, Dieu envoie tous les cent ans quelqu'un qui lui restaure sa religion. Ce hadis est authentifié par Al-Hakim Al-Hafish. Cheikh Ahmadou Bamba était assurément un rénovateur de la religion musulmane.

En effet il n'avait pas une enfance qui n'était pas commune puisque, dans sa jeunesse, il avait cet avant de ne pas se laisser appeler à ces mondanités qui consistent à des libertinages. Cheikh Ahmadou Bamba a pu très se soustraire à ces occupations des jeunes. Dans sa jeunesse, il s'est plutôt orienté à la daara et aux études, à l'observation de la nature et des hommes, à la retraite spirituelle, en perfectionnement de son caractère. Bref en quête de dévotion permanente. À l'origine, il nous recommanda dans l'un de ses écrits intitulés « Tassawuwu sixar » dans lequel il dit « Ô vous les adolescents, ne vous préoccupez que la droiture et vertu à la recherche du savoir ». Un peu plus haut dans le même ouvrage, il dit « celui qui dans sa jeunesse s'efforce de suivre la voie droite aura la quiétude à l'âge adulte. Ô combien important, c'est pourquoi toute sa jeunesse durant il n'a fait que suivre la voie droite. Et pour nous cela est un rappel et en même temps une exhortation pour essayer de faire comme lui.

Venons-en à cette année 1883, année charnière de la vie de Cheikh Ahmadou Bamba puisqu'elle coïncide à la disparition de son père pour qui il vouait un respect et une profonde considération. C'est après cette disparition qu'il signifia clairement ses ambitions et allait définir ses objectifs puisque était un caddi c'est-à-dire conseiller du roi. On lui avait proposé d'occuper la même fonction pour soi disant s'assurer un avenir meilleur ou du moins en tous cas du point de vue matériel. Il dit dans son poème intitulé « khaalo li irkane, ils m'ont conseillé » « va t'agenouer auprès des détenteurs du pouvoir, c'est-à-dire le roi et tu obtiendras des récompenses qui t'enrichiront toute la vie ». Mais la réponse du cheikh était sans ambiguïté et il dit « j'ai répondu, je compte sur mon seigneur, je compte sur lui, je ne désire rien d'autre que le savoir et la religion ».

Telle était la philosophie de Cheikh Ahmadou Bamba, sa marche n'aurait d'autre ambition que l'Islam et son rapprochement vis-à-vis d'Allah (swt).

Toujours en cette année 1883 selon serigne lamine diop dagana dans son ouvrage intitulé « Irwmu naddim », il rapporte que cheikh Ahmadou aurait une vision du prophète dans laquelle ce dernier fait l'injonction suivante « donne à tes disciples une éducation spirituelle et ne les donne plus une éducation livresque », il faut comprendre qu'il ne faut pas laisser l'éducation livresque mais insister sur la formation des esprits et l'éducation des corps. C'est l'heure de la tarbiya et la création du mouridisme dans lequel le disciple voue un amour et une considération sans borne à son maître. On assiste alors à la naissance de la mouridiya.

La mouridiya, le cheikh l'avait définie, il dit qu'il n'a pas créé une voie, il n'a fait que retrouver la voie qu'avaient scrupuleusement suivie le prophète et ses pieux devanciers. Il l'a déblayé pour que quiconque ayant l'objectif de suivre ce dernier puisse emprunter cette voie. La mouridiya est définie comme étant un ensemble de règles et de pratiques qui conduisent à Allah (c'est une définition théologique, c'est le chercheur qui le dit). C'est aussi la morale exprimée par le musulman qui veut garder son islamité. C'est peut-être enfin le rêve d'accompagner cheikh Ahmadou Bamba khadimou Rassoul dans sa marche vers le paradis.

On ne saurait être mouride alors se basant sur ces définitions sans pour autant être accroché aux principes islamiques.

Les piliers de la mouridiya peuvent être énumérés au nombre de quatre parmi lesquels, l'instruction, avant d'adorer Allah il faut le connaître en se basant sur des évidences sûres et certaines et ces évidences sont là. Et à propos de ces évidences cheikh Ahmadou Bamba a écrit un tas d'ouvrages pour nous éclaircir et nous faire savoir qui est Allah. Ensuite la dévotion, c'est détermination dans l'adoration de Dieu et dans les services rendus au cheikh.

Puis le travail. En effet dans le mouridisme, le travail est un acte d'adoration ô combien important.

Et enfin la discipline qui permet de profiter des fruits de son travail et des choses de la vie.

Le mouridisme allait alors connaître son essor puisqu'à chaque fois que Cheikh Ahmadou Bamba était alors quelque part il y avait une foule. Les gens quittaient de partout pour venir écouter ses enseignements et les mettaient en pratique. Ils allaient alors très devenir une menace pour l'administration coloniale qui allait le considérer comme une entrave à sa politique d'expansion de christianisme. C'est alors qu'il allait être convoqué le 5 septembre 1895 au conseil privé de Saint Louis pour répondre à un tas d'accusations qui ont été fomenté contre lui. Mais à partir de cet instant, les épreuves qu'il allait subir, les difficultés qu'il

allait rencontré ne sont pas du au hasard puisque Allah (swt) nous rappelle ceci dans le coran sourat « ankabir « versé 2, « est ce que les gens pensent qu'on les laissera dire qu'ils sont croyant sans les éprouver ». Cela veut dire qu'Allah (swt) met à l'épreuve ses serviteurs et c'est en surmontant ces épreuves que le serviteur se rapproche de son seigneur. Voilà les épreuves sur lesquelles le cheikh a été confronté et cela est conforme à la tradition coranique. Plus tu crois à Allah, plu il te met à l'épreuve, effectivement pour tester cette foi.

C'est donc cette épreuve qui allait l'amenait entre 1895 et 1902, c'était un 18 Safar. Ce 18 Safar était un matin de notre destin, c'était un matin où l'islam allait trouver un nouveau visage . un jour qui marque la valorisation de l'homme noir puisqu'en ce jour qu'un homme a entrepris une marche qui allait bouleverser tous les ordres et toutes les hiérarchies.

Mais il serait légitime de se poser une question. Pourquoi le choix du Gabon ?

Le Gabon est un pays équatorial très humide avec beaucoup d'insectes nocifs et un sahélien comme cheikh Ahmadou Bamba ne peut y vivre plus de deux ans. Et d'ailleurs on a fait l'expérience puisqu'il y avait Samory Touré et Amala qui n'avaient pas survécu au-delà de deux ans. Ils voulaient donc provoquer sa mort sans pour autant s'incriminer. Comme on dit, ils voulaient commaitre un crime climatique. Et dans ce pays, le Gabon, cheikh Ahmadou Bamba a fait une escale très brève à Port gentil, puis il serait à Livreville ensuite dans la presque île de Mayomba avec des pères blancs où il était éloigné de tout. On signale que c'est l'une de ses épreuves les plus difficiles puisqu'il y a demeuré près de cinq et est éloigné de tout. Il n'entendait jamais les appels à la prière car ils n'y'avaient que des églises autour de lui.

Après cette île de Mayomba, il aura passé près de deux à Lambaréné. À la sortie de certaines îles de Moyomba il dit à propos de l'une d'elles il dit, « je suis sori de cette île et je suis rentré dasn une autre avec une peine qui ne peut être comparé qu'avec la sortie de l'âme ». Il le dit dans son poème intitulé « Jassau Sakur » . Mais cheikh Ahmadou Bamba allait revenir sain et sauf de cet exile au terme de sept années et huit mois d'épreuve et de solitude, de réflexion, de défis et de dépassement aussi.

Mais en ce qui concerne le gain qu'il aurait eu de cet exile, il dit en effet « le motif de mon départ en exil est la volonté d'Allah d'élever mon rang et de faire de moi un intercesseur auprès du prophète ».

Et dans son ouvrage intitulé « minanou bakhil khadim », Serigne Bachir Mbacké ibn khadimou rassoul nous rapporte ceci de cheikh Ahmadou Bamba. « Au cours de cet exil, ma connaissance s'est accru, mon arrivée à Dieu s'est confirmée, ma certitude a atteint de nouveaux degré où j'ai obtenu des grâces infinies ». D'où l'idée de célébrer ce jour avec un Magal puisque le cheikh y a obtenu des grâces infinies, car, en effet, les 18 Safar est un jour de grâce, un jour de « sant yalla » en considération de sa réussite et de sa performance. Ces réussites et ses performances pourquoi ? parce qu'Allah nous dit dans le coran dans la sourate 9 versé 10 « et les endurents auront leur pleine récompense sans compter » car selon certains chercheurs cheikh Ahmadou a eu à subir deux cent cinquante-six épreuves, ce qui représente le nombre de versés de la sourate « Al bakhara » la sourate le plus longue du coran. Et donc à côté de ces épreuves, il est normal qu'il reçoive les bienfaits pour tout ce qu'il a enduré.

Et donc le Magal, ce jour de grâce et de « sant yallah » nous célébrons conformément au coran. « Rappelez-vous les bienfaits d'Allah afin que vous réussissiez », sourate 7 versé 69. Quant aux bienfaits de ton seigneur proclamés « wa amma bi nikhmati rabika fakhdis ».

Après son séjour au Gabon, Cheikh Ahmadou Bamba est revenu et le Sénégal allait être une véritable menace pour la colonisation. Pourquoi ? parce que tout simplement étant revenu de cet exil, les disciples lui vouent dore et avant un amour sans borne. Puisque pour eux ce n'était pas possible que quelqu'un puisse revenir de sept années d'exil. C'est alors qu'ils étaient beaucoup plus dévoués et beaucoup plus enclin à le suivre dans toutes ses directives. C'est pourquoi qu'on le considérait plus comme une menace et qu'il fut décidé de l'exiler en Mauritanie pour l'éloigner un certain temps. Et là, le prétexte qu'ils ont trouvé est qu'il prépare le Jihade. Ils ont essayé de monter des caches d'arme dans sa concession et le faire accuser. Mais sa réponse fut sans équivoque, « mon combat se fait avec la science et la crainte révérencielle de Dieu en qualité d'esclave de Dieu et serviteur de son prophète »

En 1907 c'est le retour de son exil en Mauritanie qui en somme aura duré cinq années.

Il y a cependant un éclaircissement à faire, Cheikh Ahmadou Bamba nous précise que les deux exils ne sont pas de la même portée à ses yeux. En fait dans « Iwamu Nadim » Serigne Lamine Diop Dagana nous rapporte ceci « Cheikh Ahmadou Bamba aurait dit que le second voyage était une amélioration, par le très haut, de ma vie. Ce voyage n'était donc qu'une récompense de la part de celui qui m'a réalisé par la suite sa promesse ». Le premier voyage avait une portée beaucoup plus haute beaucoup plus significative.

Après la Mauritanie, il fut mis en résidence surveillée à Thiéyène pendant cinq années, puis ce fut la résidence à diourbel à partir de 1912 jusqu'à 1927 année de sa disparition.

Mais il est à noter que Cheikh Ahmadou Bamba ne serait ce qu'en se basant sur la photo officielle prise, selon certains chercheurs, par Paul Marty en 1913 et en 1915. En observant cette photo il se dégage une très forte personnalité. Par l'expression de son visage jusqu'à la position de ses pieds, on note une correction et une rectitude parfaites. Cheikh Ahmadou Bamba était un modèle, c'est quelqu'un qui a fait preuve d'un courage, d'un altruisme et d'un volontarisme sans pareil. C'est ce qui amène un administrateur de cercle de Diourbel à dire « ce cheikh Bamba a certes une puissance innée dont la raison ne parvient pas saisir la source et expliquer la capacité de forcer la sympathie. La soumission des hommes en lui est extraordinaire et leur amour pour lui les rend inconditionnels. Puis il ajoute, il semble qu'il détient une lumière prophétique et un secret divin semblable à ce que nous lisons dans l'histoire des prophètes et des peuples ».

Cependant, en tant que disciple vivant ici au royaume du Maroc, il nous incombe de donner une très bonne image du mouridisme car un observateur non averti de la société sénégalaise pourrait être conduit à donner des jugements sur le mouridisme. Et jugement il y a, il ne peut le faire qu'à partir des actes que nous posons chaque jour dans ce royaume. Attachons à ce que ces actes que nous posons, les faits et gestes, les comportements soient conformes aux principes islamiques et aux enseignements de cheikh Ahmadou Bamba, sans quoi nous ferons partie de ceux qui ternissent son image. Il le dit « je n'ai jamais de toute ma vie accompli un acte dont mon disciple puisse avoir honte, aussi n'aimerais-je pas que mes disciples se comportent d'une façon qui me fasse honte ». Enfin il dit « je me suis parfaitement acquitté de mon devoir car je vous ai parlé clairement, vous avez été témoin de mes actes, je vous ai laissé des écrits sans équivoque ». C'est l'exemple des khassaïdes qu'on vient d'exposer tout à l'heure.

Ch. B : Je vous remercie de votre disponibilité.

S.K.MB : Merci de m'avoir donné votre lecture sur le mouridisme.

Document n ° 06 : Cet entretien est mis pour permettre aux lecteurs mourides qui ne comprennent pas le français d’avoir une idée de notre travail.

Enquêteur : Cheikhouna Bèye (Ch. B)

Enquêté : Serigne Modou Awa Balla Mbacké, responsable de communication de la fondation « Al Wafaa » (S.M.A.B.M) en langue Wolof

Lieu : Darou Mousty

Date : le 04 septembre 2011

Durée : 17 mn

Ch. B : Pouvez-vous vous présenter ?

S.M.A.B.M : *Axonzou billahi mina chaytani radjim, bismillahi rahmani rahim, alkhamndou lillahi rabil hala min arrahmani rahim maaliki yawmi diin itaka nakhboudou wa iyaka nastahine ihdina chiraatal moustahim chiraatal laziina anhamta haleyyhi hayril mahdoubi aleyhim wala daalin. Amin. Serigne Cheikhouna, ningako wakhé rek niou geun ma kham thi Serigne modou awa balla mbacké mom Serigne Bassirou Anta niang. Kon gnonguilay sant boubah thi lingay sakou thi nioun mouy am ay gatal yokhamni dinaniou kothio diokhé inchallah.*

Ch. B : Serigne bi, qu’est-ce que la “Tarikha, la confrérie” mouride?

S.M.A.B.M : *Tarikha mouride daal Serigne cheikhouna niniouko maneuwakhé moy bou dieuk le arabe di wakh « haraka tajidiya islahiya » ben mouvement bokhamni pour yessal diiné moko takha diok. Manam daal man nanio diapé ni Serigne Touba moko toudé tarikhatal mouridiya, manam yone wo khamné kou nama diok dieum thi boroman. Loloulay firi. Yonou mouride nak, man nanio wakhni yone vou yaatoula ndakh Serigne bi dafa wakhone ni kep koo khamniki yangui wax ashadou an laaillaha illalah wa ashadou anna mouhamada rassouloulah naniou diapou ni mo nanoulé Serigne Touba rek thi tarikha mouride nga bok. Kon yonou mouride ap mouvement la bokhamni liko takha diok moy yessal diney l’islam. Lolitam Serigne bi ti bopam moko wakhal bopal. Ndakh moni « diinoul chiwal islamihhi la youkhmoudou hindal illahi wa bihi noudiadidou » Serigne bi moni diiné dioudoul diinéy islam dey, diiné diodiou nekoul diiné diouniou geureum thi souniou borom, néné diiné*

diodiou di diinéy islam nak momlay yessal. Lolounak fiko Serigne Touba soukandiko moy chi wakhi sounou borom soubhana watakhala djimou wakhni « waman yabtaha khayran islamou diinan falam youkhalou minho fil ahirati minan khaachiran » mouni kep ko khamni sakou diéné diiné dioudoul islam diodia diiné gueureumouniouko. Daadinit « hinda diina hindalahi islamoun » diiné diata yalla moy diiné. Lolou motakh Serigne bi wakhat ni « bilmoustapha nawaytouma toudiadidou sounatouhou khara wa innii Ahmadou » lingua khamni mom lay yessal moy diiney moustapha, chi daradiay yonenteu bi salalahou tahala khaleyhi wasalam. Kon daal man nanio diapni yonou mouride moy kouname diok dieum thia boroman la ta diarkothi arkhouran ak souna. Ndakh Serigne Touba bimouko socé minguike soce thi alkhouran ak souna. Sunna nak moy léral alkhouran. Kon dal thi gatal naniou khamni yonou mouride mom yonou l'islam la.

Ch. B : Peut-on considérer le mouridisme comme une personne qui vit, qui évolue ? Pour cela comment voyez-vous la façon dont la confrérie communique ?

S.M.A.B.M : *Dieureudieuf Serigne cheikhouna. Lolou deug leu, khamna nak thi diamono yi bougn kholé ak yi wésou khayna khawon na am diafé diafé thi walou communication. Wayé dafa melni bookholé ak sant yalla war nathié am ndakh dafamelni mingui niouw. Nioun yoonou mouride khamouniou wone lolou wayé dafa melni communication bi mingui niouw. Bouniou kholé ay diamono dinaniou guissni ay radio you bari socou naniou thi yone wi. Ndakh bouniou kholé digganté Touba ak darou mousty ak deuki mouride yi barinaniou ay radios. Touba, radio you bari niangua fa, diso fm, lamp fall fm, rfm, walfajri. Radios yoyou yepa ngui touba. Ta guissnaniou ni ndiangalem serigne bi gninguikoy tassaré boubakh bakh, rawatina nak radio bingua khamni moy radio lamp fall nga khamni mouride yi this en bop nioko mom ak diso. Bouniou kholé thi waleu gougouyik amna thi television, amna thi television bokhamni yakar nani kouko done suivre dina am loubari lokhamni chi walou mouride laydone. Mouy touba tv, niom amone naniou ay diafé diafé chi guinaw mais digni tidjiwate. Guiss naniou ben télé bokhamni touba media lanioukoy wakh. Ak yénen yokhamni gninguikoy sentou ndakh wakhnaniou ni lamp warna am télé, diso warnoko am, comme guiss naniouni communication am goumou am solo takhna mouride yi gninguikoy bayi khel boubakh. Ta guissnaniou ni pour niou tassaré ndiangalem serigne bi frok niou yeungou thi walou communication. Kon dal communication guiss naniouni mouride yi gningui thi diok boubakh, ndakh nioun bouniou guissé wakhtane yi niouy def digueunté darou mousty ak Touba, moy alwafa biniouy def nioum ak yénen wakhtane yi waa Touba di def ak yénen mbokyi thi Touba*

tv, nioubari guissnanouni dioulit yichi adouna bep diotnaniouthi. Nonou lanioukoy défé thi radio yi ba niep diot chi. Naka Touba média yit ren youchi bari mingui koy dialalé. Kon dal communication loua m sololà, mounta niak chi yone yi, sokhlananouko. Khana nak lichi amsolo moy niou gueun ko organiser wat boubakh bah ndakh communication dafa nek lou sewla. Kon loughni thi dialalé rek naniou khamni lola lou werka ak niakoy dialalé, ndakh Serigne Touba thi deug rek na nek.

Ch. B : Quand vous parlez d'organisation est ce que pensez à certains manquements qu'on pu repérer au sein des talibés, des marabouts ou même certaines organisations mourides ? Vous en pensez quoi ?

S.M.A.B.M : *Waw lisama khel dem moy daniouy bagn liniou diangue thi araba niou diko wakh « fowda » chi français nioukoy wakh désordre. Ken dou kham limouy nourou dal. Masalan rek tay ben way diok dem thi ben radio comme ninga makoladiénii nga khamni man lii mathi wakh louma diangue la, mais douloumay foré thi mbed mi. Waya Serigne cheikhouna liniouthi ragal rek moy niou bagna def niinga def. Moy dem chi kokhamni loumou wakh rek nga khamni chi Serigne Touba la diogué, wala alkhouran la, wala haddisou yonént bila. Lola laniou beug. Kham kham daniouko wara dieulé fouwer, ken warouko foré thi mbed mi. Lola lagni ragal comme nignou koy défé thi magalyi, nga khamni ben way bouyor microme rek dek ko kouko nekh, thia khamoul dieumi kimi dek microm moy kan, koka loumou représenter thi yon wi. Daniouy bagn daal kouthi dialalé loo khamni bokoulak li am. Daniou beug niou organiserko teg ko thi yone. Mokham télé là, wala radio, wayé loouniou dialalé rek na wer. Batay yon wi yit amnaniou thi ay responsabilité, ndakh war naniou tané niokhamni niou kham yone wi lagn ta geoustouko. Nga khamni niep nangounagn sénouk manawakh thi yone wi. Kon lolou mo takh ma toud walou organisation pour niou tek ko thi yone boubakha bakh.*

Ch. B : Quand on parle de tradition dans le mouridisme, vous penserez à quoi ?

S.M.A.B.M : *Thioassane Serigne cheikhouna nimako dégué moy yone wi niou diappéko niko Serigne bi done doundé. Ndakh ningako ladjé légui chi ndieul ben gui moy Serigne bi dako reudeul bopal. Serigne bi mowakhnikat yonou mouride nilay mel, dadi wakhni kep ko khamni ap mouride nga, manam yow man nga wakh kouy mouride wala ded, nango diar thi chiraatal moustakhim. Kokou man nga diap ni ap mouride la. Wayé bo guissé kou diar fénén nak kokou meunésouko toudé mouride. Serigne Touba minga khamni mo soce yone wi mom mowakhni*

yone wi nila méle. Kon ko guis mou melnonou rek diapal ni mingui chi bir. Kon tradition bobou nga wakh lélgui niniouko mana diapé moy Serigne bi nimouko reudé wone. Bamouko reudé tam, amna ay dieumou yokhamni yarnalen, niom baniou guissatoul Serigne bi tam, noné mouko done dokhalé lanioukoy dokhalé. Lolou doufi dagn, ndakh amna niokhamni laniou done doundé diamonoy Serigne Touba laniouy doundé balégui. Amoul lokhamni louniouy yokla mba loughni wagni. Serigne bi moko reudeul bopam, alkhouran ak souna, daniou koy aw thi chiraatal mouchtakhim. Kouniou guiss nak mou aw thia safane ba nak, douniou mana diapni mouride la. Kon tradition mom nignouko guise moy na serigne bi don doundé ak niamou yar.

Ch. B : Donc on peut dire que le cheikh a déjà circonscrit le cadre dans lequel les mourides doivent évoluer.

Si on vient sur le Magal, qu'est-ce qu'il représente dans la communauté mouride ?

S.M.A.B.M : *Magal mom Serigne cheikhouna liko gueuna reuy chi yonou mouride amoute. Mane mii di wakh ak yow defna Bén conférence chi réwou naryi diamono bingua khamni mangui katar difa diangue gnibi sé gouma. Amna ben conférence bou mak bouniufa défone, mou ame béne lathi bougnoufa ladione, madiapni Serigne bi moma yabal chi batine madème léralko, ndakh nare yi danioulay gueumlo nila yen danguendi fétou fête gookhamni nékoul fétouk diiné, mana fête gookhamentani danguenkoy def ta diiné lalouko. Miniou ko wakhé manilen lolou ndioumté, reukh reukh là, lolou ken warouko wakh. Fête man naniou diap ni diiné la, ndakh litakh lolou moy Serigne Touba dafa nek « moudiadid » moy kokhamni yalla dako wathié chi souf mouy yessal diiné. Yalla dako indi chi diamono diokhamnici diiné dafa rapone, diiné wara yess. Bimou nieuwé nakmom ak nonou bou beugona yessalé diiné nékhoulwone colonialiste. Lolou nak chila amé ay diafé diafé baniouko guéné rewmi. Bisbobou niouko guéné rewmi mom lay Magal, bisbim ama nakhar. Ndakh moka wakhil bopam ndakh Serigne bouniou délo chi ay mbindam mingui wakhni « kharathtou yawma sapti sa min hassar likhatmatil moukhtari fii sakhri safar » Serigne bi néna guéne naa chi fouki fan ak diorom niat chi wérou safar di ligéyal sama borom. Bissbobou lawakhni nanioukoko santelé souniou borom soubhana wa takhala, ndakh mom yalla défal nako thi batine limou nara am souniou borom vanakoko bamou diakarlo ak mom. Lolou motakh bamouy dem mou sawar cha dem ba. Mou wakhni biss bobou naniou mako magalal moy fouki fan ak diourom niat. Magal mom liko sabab moy lolou, léral nako chi bayite wi. Amnathi lokhamnihi bisbi sayou aksé lothi def souniou borom dakoy foul. Kouné khamni wakhtouwi gateuna pour niou*

mana léral lep, wayé thik teunk mane nanio wakhni lingua khamni jarnako chi ay natou ak métit chi diguenté ndar ak ndakarou ba bamouy dem cha gaalga ba dem gabon. Natouyi tarna targo khamni ken massouko guiss, meussésoukou natou bén nitou Yalla thi aduna. Mom nak bingua khamentani dougouna khalwa fii chi darou khoudoss ba sounouu borom khamalko niko pour nga bok chi akhloul badar natou bi dangakoy nango yanou. Nitouk Yalla koumassa nieuw nak yane nagnoulako mais attanoko. Mome serigne wakhni sa youko Yalla bayi ak bakaname rek mom natoubi danako attan. Serigne bi dadi dieul natou bobou diourom niati at you manki ay wer,gnibisi wat ta takhoul natoubobou takhoul mou dagn. Chilagn koffi dieuléwate yobou ganar mou amfa diouromi at, batay natoubobou di guen di méti, après niou indiko thiéyen en residence surveillée mounek fa ninety at natouba gueuna tar ba ninou nieuwaté ndiarém. Kon diapalni serigne diiroub limoufi nek lep chi lokhal toubabyi lanek, amouton ben liberté ben yone. Kon nak kokou bissbou reuyé nonou nga khamni chila wakhni liko Yalla diokh kat chi bissbi lakoka Yalla défal. Chia bisbi sayou nieuvé néna souniou borom dakoy foulal maygui. Mom nak mom mouni lothena chi sant gui, chant gogounak la wakh naniou ko sant lé Yalla, wakhoul sakh mouride wayé nako dioulit yep santlé Yalla ndakh limou am lap chilakoko Yalla défal.

Ch. B : Donc on dire que le Magal est une action de grâce si on vous suit.

Et les dahiras, qu'est-ce qu'elles signifient dans la communauté mouride ?

S.M.A.B.M : *Lathie bobou Serigne cheikhouna lathie bou amsolo la. Yakarna louko gueun am solo amout ndakh yakarna litakhone makgni defko, amna niouni Serigne cheikh mbacké gaïndé fatma mom thi gniko ndieuka takhawal labok. Nitkou amon kharala, kou rafétone khalatla. Mom mo wakhni daal talibey mouride yi danio tassaro, founé gninguifi chi adouna légui dal warnanio def louniouy wakh dahira. Dahira nak liko wara diour man nanio wakhni solidarité mochi djitou. Dou chaguinouk daniou wara dajié lek, naane, diangue dem. Dédet, dahira lignou chi dioublou deug deug mom dimbeulanté. Masalan yaw fofé nga nek France guogué ak yénen deuk you baré baré boufa keur Serigne Touba amé bouniou défé dahira wahtou wouné man naniou sopentey khalat ak di diangue séne diiné ak di diangue séne yonou mouride di dadialo. Lagni dadialé thi séne weurseuk itam, dichu diokhé adiya, warnaniou cha dimbalenté chi séne biir. Kep kou toumouranké walanga diakhlé warnanioula dimbeulé. Yonénteubi (psl) dafa wakhni « Al diamakhatou rahma » mboloo mouné yeurmandé là. Souniou borom wakh chi alkhouran ni « wa takhaawona khalal biri wa takhwa, wala takha wona isniwalad » nanguen di dimbalenté chi loubakh thia boulène du dimbalenté thi loubone.*

Kon dahira diapnaniou ni dimbalenté chi lou bakhla, ndakh wésouwoul ay mbok talibé you wakhni nioundé béne laniou, nio bok beug beug. Nio bok Serigne, nio bok souniou borom, nio bok yonénteubi. Kon nak warnanio mana and dadialo chi ben barapbii sayouniou amé ak fekh chi souniou walak liguèye sopenté khala chi souniou diiné ak adouna. Lolou lep guissnanouni warna mana am chi dahira. Man guissna italité ay diamono, nokhamni lou amsolo la, ndakh sakone naniou ay kilifa you nek cha dahira ba di djangalé diiné nga khamni bissoup gawou wa dibër la. Man mii sakh démon na fa vacance yalla dimbaléma ma amfa vër vo khamnici damafa nek difa diangalé. Kon daal chi gatal, dahira dal lako takh diok moy dimbalenté and néke ben. Lou amsolo la nak, ndakh bou kouné démone rek yakar naniou ni khamanté dou mana am, ta ay dioulit wala ay mbok talibé founiou nek yakar nani warnanio mana khamanté bok ay khalate. Lolou dale yakarnani dahira liko takha diok moy lolou, wayé dou chiaguinou daniou wara dadialo. Bouniou dadialo it lignoufay def lou amsolola, léguilégui niou ndiangfa ay kamil ak khassaïdes, wala niou nianal kou wagniko. Lolou yit souniou culture bingua wakh légui dinanioutji delsiwat, ndakh danianiou fatalikou liniou am. Louniou nek nek chi révou toubab yi wala révou naryi danianiou kham liniou am ak lingua khamni mom laniou bok wakhtou vouné nioukoy yéssalat dichi sopenté khalat souniou biir. Lolou dal yakar nani ligeuneu amsolo chi dahira boknathia.

Ch. B : Je veux que vous reveniez sur quelque chose qui ressemble à la dahira, c'est la daara, car beaucoup de gens me dissent qu'il n'y a pas une grande différence. Qu'est-ce qu'une daara ?

S.M.A.B.M : *daara dal Serigne cheikhouna, baatbi man na téki loubaré baré, ndakh masalan yaw mi tay man naniou la toudé daara donté yangui diangue bénen langue, man mii mane naniouma toudé nitoukdaara. Ndakh souniouy wadiour kouné khamnani chi penkouk nitniou bakhgni laniou nékone. Nioniou nak nioy niitouk daara. Daara nak mom dou chiaguinouk, khayna lignouchi gueuna miin deug deug moy barap bokhamnici danioufay dem difa diangue alkhouran. Lolou laniou geuneu kham chi dara, wala barap bokhamni daniou fay dem du diang kham kham, lolou mo gueuneu siiw, wayé nak daara man naa am bénene deguine. Bénen déguine bi moy degu nga niounane nitouk daara. Nitouk daara moy yawmi sawadiour chi kanamou Serigne modou awa balla la yaro, Serigne modou moko yar, lolou man nagnouko toudé dara. Ndakh kouné khamnani Serigne modou awa balla kou yaro chi mom ndakh makgni kou yaro chignom niangaye wakh wakhtani Serigne Touba, yalla ak yonenteubi (psl). Lolou man naniou ko toudé daara, lignouy def nii fimné mane naniouko*

toudé daara, ndakh barapla bokhamni daniou féé tok mak yow di sopenté khalat di diangat yonou mouride winga khamantani chilagn bok, wara kham lane moy yonou mouride. Lolou man naniouko toudé daara. Mom dal barapla bo khamni daniou fay sako kham khamlou, surtout diiné. Man na nék daaray alkhouran, wala kham kham wala toubab. Li amsolo moy ki diangue arabak ki diangue français niepeu yam. Kham kham mom ben ayouthia. Ndakh kouné khamnani Serigne Touba bimougnibici ndiarem toubabyi niko danioufé beug def ben écolou français ndakh ndiabot gui meunou nio niaka diang lakwi ndakh bouniouko dianguoul adouna minguchi séne kanam ta douniouko mana kham. Wayé Serigne Touba dayko khamni lep lokhamni amna rek day diso ak makgni. Bimou diso ak niom niouniko nangounagn wayé nignouy nango moy naniou gnou diangal chia bayiniou niou yare. Yaniou yitel moy kham kham ba wayé dou djikoya. Bep barap bouniouy diangué kham kham daara là, wayé laniou fay gueuneu bayi khel nak mom moy loubakh laniou faye diangalé. Mokhamnak ndakh walou adouna la, ndakh walou adouna thiala bok.

Ch. B : Si vous regardez il y a deux orientations dans la pratique de la Daara. Vous avez développé la première, et la deuxième est la « Daara laxaçay ». Qu'est-ce qu'une « Daara laxaçay » selon vous ? Et pourquoi cette orientation si particulière chez les mourides ?

S.M.A.B.M : *Lolou Serigne cheikhouna défénani momit lathie bou amsolo la, momit gueun ngama dimablé chi limadone wakh ndakh mou gueuna lër. Kon Serigne bi mane nanio diapni dafa am méthode youmou dane yaré. Méthode yimoudane yaré moy boknaci dafa wakhone ni nitki boka diangalé mom kessé nimako wakhé légui diangal ko alkhouran kessé ta yaroko, défaro rouhgui mane na am limouy wara diarign, warko représenter douko diarigne. Kon lolou la Serigne Touba di toudé « a tarbiya rouhiya », bohamentani daniouy défar sa rouh, parce que rouh ak yaram bokoul. Rouh lou sél là baboufi nitkibayiko daniounan rouhgui délouna chi boroman chi kay yaram w idem chi souf. Mo takh nitki soko diangalé cha défaro rouhgui amana dou diarigne. Lolou sakh guissngako. Boo kholé nioun baol baol yignouy togne, bouniou dé diangu lakou diambour kham kham bala wayé dou djikodia. Ndakh kouné khamna yaaw sa cossane thi makniou bakh nga bok, ay mak niou bakh nga yaroo. Kon yaw diangue lakwi ngay def wayé dou yakh sa djiko wala lélén. Arabit man nathie am. Man nanio wakhni tarbiya bi Serigne dathié boléwone bénen méthode, ndakh Serigne amna bénén diamono mousopivone ndianglémi. Wakoulni bayina ndianglémi, nioubari gninguinan Serigne bi dafa bayi ndianguelémi wayé dafko sopi. Nimouko sopéwon moy douma diangalati nit kessé bayiko mou dem, wayé damay défar aw yaramam, rouhgui bamnek nitko khamni kougn mana diarigno la. Ndakh bo diangone ta défarouniou sak rouh boo moytouvoul*

dounioula mana diarigno. Litakh daara tarbiya am, moy daniouy défar sa rouh ba bo diangué ba paré dingua mana liguèye, do reuy. Ndakh amana nga diangue ba paré di toubab toubab ba am you bariyo khamni doko manadef. Wayénak badiangué baparé dangua khamni dangua wara liguey, liguèy ba nak mo takh niou défar sa rouh banga khamni kou wathie ngay don. Ndakh diiné dji dou dem, sak talibé dou dem sak l'islam dou dem. Daray laxaçay lignichi dioublou moy défar domou adama banga khamni foug dem dinafa mananek, dina mana and ak nitgni. Dana mana liguèy, mana diarigne bopam, mana diarign am réwam. Lolou lanioudioplou chi daray Tarbiya. Tarbiya moy education, manam kham kham bou andak education. Lolou moy yar, daniouy bagn diangue kessé ta andoutak education, wayé yit education bou andoutak diangue. "tahlim am, Tarbiya am"

Ch. B : Comment vous analysez l'engouement des medias en vers la communauté mouride?

S.M.A.B.M : *Lolou Serigne cheikhouna nimako guissé moy Serigne Touba yalla dako défal lokhamnici le plou nit di défati chi diomono dji favou nga bolé kothi. Boo guissé médias yi diouplou thi yonou mouride, dafa nek yonou mouride yonla wokhamni niepeukoy bayi khel. Ndakh dafa nek lokhamni kanam ladjieum dieumoul guinaw, ndakh Serigne Touba momla yalla défal lolou. Kon kep ko khamni beug nga siiw ndakh guisnga publicité yi. Dangay guiss kopou you bari niouchi def dioumay Touba. Lolou liniou kham moy mourid yi daniouy gueun di yok di dieum cha kanam, motakh médias yi bayi mourityi boubakhabah khel. Ndakh bo guissé télé yi , radio yi ak journaux yi yep, danaka do kheuy tadégo niou wakh chi mouride. Mouridisme dafa nek lokhamni développement là, kanam la dieum. Une continuité là, dafay weuy, lolou nak yalla mokoko fayé. Ndakh yalla danio wakhni ligeuneu for chi mom moy domou adamayi. Bimou gueureumé serigne touba, dafko fayé nitgni, dafko beuglo kholou nitgni. Motakh nitgni woutsiko. Comme majorité bi fala eupé, yakarna medias bi yitam pour moumana dial fok mou bayi khel mouride yi. Khana lichi amsolo moy bënë coté bingua khamni ladiomako, khayna dinga mako lathie. Modi niouy moytou di guénné lou weurta guéne. Ndakh medias légui légui douniou bayi khel, khamnguachi dara, guisnga liniou done def chi darou diko def chi touba at deuk you baribari. Bonieuvé fii diaka djii nioudone naafila khalébou touti moy mokal alkhourann; thia lolou mane nanioulathié voutal khalé you bari bari. Kon mouride yi linga khamni amnaniouko thi lou am solo ken khamoul noumou tol. Kone bok, lenéne langua khamni ay reuth reuth la nit di def ndakh souniou borom kouné khamnani bimou digalé diam gni pour gnou diamouko diamniep nangoulouniouko, amna niokhamni naguou wougn. Kon domou adama m mel nonou. Gningua khamni niothiaye*

reuthial media yi diko siiwal man refetlou woumako. Li amsolo thi yonvi dale mane nanioukoy wane, lolou bougnou ko wane wathiouway bou amsolo lay done thi niom. Wayé bouniou eundé lénène lokhamnénì man nalène indil diafé diafé ndakh mouride Yalla moko défal dole diodiou ak katan gogou ak majorité boubaribobou. Kon dale naniouy moytou lokhamni warta guéneu tay guéné lokhamni amnaniouko ta bariléko lol. Lolou mome man naniou thia guénélou barébaré.

Ch. B : Comment voyez-vous le développement des sites internet sur le mouridisme? Est-ce qu'ils sont plus efficaces que la télévision et la radio ou il y a une autre explication ?

S.M.A.B.M : *Lolou diangate bimathie am khamnga boo kholé ak fomana nek chi adouna bi légui lothi mana def chi bisbi day dadi acksi fi nitki fisacé. Lolou la guiss, ndak adunabi dimi démé chi walou khérégne mo djiégui dayo. Fimtolou ni boy khol man naniou ni adouna bi daniouko dadialé chi béne mbir, chi béne euth. Diapalni fiingatokni moy adunabi. Kon guissnani message bobou nimou gawé motakh mouride yi bayi khel internet. Internet niniouko wakhé légui rek mom tamit batay ap liguey man nathié am léguey bou amsolo wayé maness nathié def liguey bou doy waritam. Nitki man nathié diarignou wayé mane nathié lorouyitam. Ligué légui nga guiss chi yokhamni ldoula nekh, amna yokhamni man doumako lire. Lolou nitgni daniou thié wara bayi khel ta khamni euleuk dananiou diakarlok séne borom. Kon dale Serigne cheikhouna man dale guissnani message bi gaw goumou gaw, nga khamni lo def mane na tassaro chi adouna. Diégo bou gaw boboudal motakh nithgni dithibayi khel. Nonou lako guissé.*

Ch. B : Quand on parle des mourides, on pense aux Khassaïdes. Que pensez-vous de la circulation et de la transmission des Khassaïdes ?

S.M.A.B.M : *Khassaides mom mbot dathi am, ndakh book kholé souniou borom, Serigne Touba day dieul aya alkhouna diko teugué khassaïde yi. Nga khamni khassida gogou lagni def tardioumane dji chi kaw. Lolitam linthi mana léral moy khassaides dafa nek lokhamni ci lou amsololà, ndakh khassaïde mom niati mbir rek mothie am : 1) benbi moy diouli thie yonente bi (psl), lolou lou amdoléla, souniou borom mo wakh mankat dananiou diouli thi yonent bi (psl). Kon nak yen dioulit yen ggninga khamni guem nguen yalla délen diouli thi yonént bi. 2) benen bithi top moy takh sounou borom. Serigne bi day tag souniou borom diko sant thi mayimouko may. 3) bénen bithi tégué moy di nian yalla. Niateu yoyou yakarna niateu you am solola, kone khassaïde niati méthodes yoyou la am. Manae, dioulithie yonénetebi,*

tague yalla, niane ko. Lolounak bou amé nioune bananiouko diangue, mome laniouy wétaliko saayo khaméni ni défo dara. Daniouya wakhni Serigne mo gueuna khame yone wi gueuna gaw thie nine yalla, cha Serigne kouné khamnani bou niané niane gamou niane nanguouna. Batakh yow nga diokou thie mom dieul khassaide gui diko diangue, diouli thie yonénete bi. Khassaide dafa nek loua me solo thie aptalibé. Dioulit bouné yakarna warngakoy bayi khel guinaw, Serigne bi néna, diangu nga alkhouran ba paré tekthi khasaide nimako léralé légui. Kon lou mouride wara bayi khel la wayé war naniouko ndiangu ndiangu mou séleu, ndakh nonou lako Serigne bi beugué.

Ch. B : Je vous remercie beaucoup, les réponses sont claires. Que le bon Dieu vous accorde une longue vie et améliore votre savoir.

Document n ° 07

Enquêteur : Cheikhouna Bèye (Ch. B)

Enquêté : Abdallah Fahmi chercheur tunisien, disciple mouride (A. F)

Lieu : Paris

Date : juin 2010

Durée : 17 mn

Ch. B : Bonjour, pouvez-vous nous parler de Cheikh Ahmadou Bamba et du mouridisme en général. ?

A. F : *Assalaamou halleykou warahmatou lahi wabarakatou. Bismillahi rahmani rahim wasalatou wasalam khala archaloul mousaline Seydina mouhamadine salla lahou halaykhi wasalam wa allah halikhi wasakhbihi wa min tadahou bi ikhsani illa yawmi diine.*

Je remercie les conférenciers, chacun sur l'éclairage qu'il nous sur la vie de Serigne Touba parce que chaque épisode de la vie de Serigne Touba est important. Nous on essaye de mieux connaître de mieux comprendre la réalité de Serigne Touba. Ce n'est pas du ressort des humains de connaître Serigne Touba. Mais chacun va mettre ses compétences pour éclairer la vie de Serigne Touba sous un angle historique, théologique, métaphysique ou littéraire. Tout cela apporte au mouridisme quelque chose. Les mourides sont toujours attentifs à tout ce qui concerne Serigne Touba parce qu'il nous apporte plus que tout dans notre vie. C'est à travers lui que l'on vit l'islam, que l'on vit le prophète Mohamed (psl), que l'on vit notre religions et les attentes du jour du jugement dernier et ce qui nous attend le lendemain jusqu'à notre entrée en paradis. Serigne Touba, pourquoi on l'aime plus que tout parce qu'il nous a garantie dans cette vie un bonheur terrestre parce qu'il nous éloigne des préoccupations des humains ordinaires et il nous garantit l'au-delà, tout mouride est assuré d'atterrir au paradis par la grâce de Serigne Touba pas par leurs propres efforts efforts. C'est pour ça que malgré tout ce qu'on peut connaître de la religion que ce soit en théorie ou, en pratique on est sûr que ça ne pèsera rien devant ce que nous œuvrons pour Serigne Touba. Donc c'est pour ça que le mouride est toujours attentif et attentionné à tout ce qui concerne Serigne Touba parce que ça l'enrichit, ça lui un plus dans sa compréhension et dans sa marche envers et avec Serigne Touba.

Je vais aborder maintenant un passage important dans la vie de Serigne Touba, toute la vie de Serigne Touba est importante. Tous les passages de sa vie sont importants, mais on a

besoin de repères. Je vais prendre l'injonction prophétique. Quand le prophète Mohamed (psl) est apparu à Serigne Touba pour lui donner l'ordre, dore et avant, d'éduquer ses disciples par la « Himma » et non seulement pas l'enseignement, comme a soulevé monsieur Babou tout à l'heure. Serigne toua n'a jamais abandonné l'enseignement classique jusqu'à aujourd'hui et jusqu'à demain. Et c'est inconcevable mais c'est simplement l'injonction du prophète Mohamed (psl) parce que Serigne Touba, il faut prendre note et conscience, qu'il n'agit jamais lui-même. Serigne Touba n'agit que par un ordre divin, d'Allah « soubhana watahala » que ça soit par un verset de coran qu'il comprend que Dieu illumine son intelligence parce qu'il dit « Loubbi minawaran bi nourine wahid » mon intellect est illuminé par la lumière de la révélation.

Donc quand Serigne Touba prend le coran pour lire ce n'est pas comme nous ou n'importe quel savant qui lit le coran. Donc Serigne Touba par compréhension du coran ou par vision ou par « Ilham, intuition » ou par inspiration ou par le prophète (psl) qui lui apparaît que ce soit à l'état de rêve ou à l'état de veille. Les deux modes sont possibles et sont évidents dans le cas de Serigne Touba. Il voyait le prophète (psl) tout le temps et continuellement. Donc Serigne Touba explique lui-même qu'il a reçu l'apparition du prophète (psl) qui lui a dit « Rabbi ashabaka bil himma walaatou rabbi bi tarsi fakhat » dore et avant éduque tes disciples par la « himma », la volonté spirituelle et non seulement par l'enseignement didactique. Et c'est là qu'a pris naissance si on veut dire la voie du mouridisme. Parce qu'aucun musulman ne peut avoir une voie spirituelle sans une injonction prophétique. Tous les « khoutbs, Pôles » qui ont fondé des voies, des « Tarikhas » soufis, c'était sur l'apparition du prophète, que ce soit à l'état de veille, que ce soit à l'état de rêve. Il n'est pas donné à qui que ce soit d'introduire quoi que ce soit quelque chose dans la religion de l'islam. La religion a été achevée par la révélation coranique, donc il n'y a plus d'enseignement divin qui va être révélé à qui que ce soit après la fin de la révélation. Il n'y a plus de prophètes après Mohamed (psl). Mais seulement il y a une compréhension, c'est quand le prophète (psl) apparaît c'est pour éclaircir ou approfondir, développer d'après les contextes parce que chaque époque a son contexte. Il y a l'espace-temps, chaque génération a ses propres réalités et Mohamed est prophète jusqu'à la fin des temps. Il n'y a plus de prophètes après lui et il n'y a plus de révélation après le coran. Donc le coran est valable pour toutes les époques, pour toutes les générations. Mais la compréhension diffère, le texte est sacré, les « haddis » du prophète sont sacrés, mais la compréhension des humains n'est pas sacrée. Jusqu'à aujourd'hui beaucoup sont figés dans le temps et prennent des commentaires anciens et

l'applique tout le temps en pensant que si quelqu'un est en contradiction avec cette vision c'est une innovation ou un « Bidaha ». Les textes est toujours là et il se lit sur plusieurs niveaux. On dit « Al khourann allal chabhati ahraf », c'est-à-dire qu'il y a une multiplicité et peut se lire à plusieurs niveaux. La lecture du métaphysicien n'est pas celle du théologien, encore moins celle d'un « fakhir, un juriste ». Il y a des versets coraniques qui parlent de la nature, de l'espace, de la cosmologie.

Donc il est plus donné à un scientifique de les comprendre à un littéraire. C'est pour ça qu'on découvre tout le temps dans le coran et dans les « Haddis » du prophète de nouvelles perspectives, de nouveaux éclairages sur notre époque sur la marche du temps comme sur la marche du savoir. Alors Serigne Touba, quand il a reçu l'injonction prophétique, il a ouvert une autre voie dans la spiritualité c'est-à-dire « Tarbiya », « Bil himma » et « Tahlim ». Parmi ses disciples, certains étaient versés dans les sciences classiques dans le « Fikheu », dans la grammaire arabe, dans le coran, dans le « Haddis ». Eux ils vont être voués à cette partie de l'enseignement sans pour autant négliger la « Himma », mais ils vont mettre leur compétence dans cela, comme c'est le cas de Cheikh Mbacké Bousso qui était le plus savant au Sénégal après Serigne Touba dans les sciences islamiques. La « tarbiya » par la « Himma », la voie spirituelle, on peut prendre l'exemple de Cheikh Ibra Fall, c'est la puissance spirituelle. Et pourtant tous les deux sont arrivés au plus haut niveau avec Serigne Touba. Comme un jour, un des fils de Serigne Abdou Khadre, Serigne Abdou Samath m'expliquait qu'une des fils de Serigne Mbacké Bousso qui était aussi performant dans le savoir que son père lui-même, Moulaye Halim Bousso. Un jour, il avait la meilleure orientation, la meilleure voie dans le mouridisme, la meilleure attitude était celle de cheikh Ibra Fall.

Donc il allait laisser les sciences islamiques, le savoir avec son père pour aller se mettre sous la direction de cheikh Ibra Fall. Son père, Serigne mbacké Bousso l'a appelé, il lui a dit que Serigne Touba m'a fait appeler pour lui rendre visite à Diourbel. Tu dois m'accompagner. Il l'a accompagné. Quand ils sont arrivés devant Serigne Touba, avant de le saluer la première parole qu'a dit Serigne Touba « Inna salaata kaanat hallal mominiina kitaaban mawhouta », la prière a été ordonné aux musulmans à des horaires fixes. Moulaye Halim Bousso a compris que Serigne Touba s'adressait à lui. Il n'a rien dit, ils ont fait le « ziar » et sont repartis. Alors il a renoncé à son projet d'aller rejoindre cheikh Ibra Fall. Un jour, il a pris des « Hadiyas » pour aller voir Cheikh Ibra Fall, il lui a dit que l'objet de ma visite est que tu m'informe sur quelque chose qui me tient à cœur. J'ai pensé à laisser tout pour te suivre et te

mettre sous ta direction, parce que j'étais certain que tu as choisi la meilleure option dans la voie de Serigne Touba. Mais quand je suis arrivé chez Serigne Touba pour lui faire le ziar avec mon père, la première parole qu'il m'a dit c'est « Inna salaata kaanat hallal mominiina kitaaban mawhouta » alors que j'ai compris que Serigne Touba s'adressait à moi. Et j'ai renoncé à ce projet. Dis-moi ce que tu en penses. Alors cheikh Ibra Fall a commencé à rigoler comme un enfant et lui dit mon fils, je vais te dire la vérité. Ton père et moi sommes les plus incompris du mouridisme, parce que, de ton père, les gens ne connaissent que sa « Charia » et pas sa « Hakhiha » et de moi les gens ne connaissent pas ma « Caria », ils connaissent que ma « Hakhiha ». La vérité est que ton père et moi sommes comme deux enfants que Serigne Touba a pris chacun par une main. Et chacun de nous a été conduit à Allah par la voie par laquelle il lui a été tracé. Et chacun de nous ne peut amener ses disciples que par la voie par laquelle il est passé. Voilà la vérité. Donc il n'y a pas de contradiction entre la « Hakhiha » et la « Charia » et pas de contradiction entre la « Tarbiya bil Hilm » et la « Tarbiya bi Tahlim » mais chacun suit les orientations les plus aptes à sa nature. Donc Serigne Touba pour confirmer cela quand il a reçu l'injonction du prophète, il a dit dans un vers dans « Minaawirou Souddour », il dit « mihadiahi ibni habdillah, salla lahou haleyyhi bisalamou lah, bahin aza a anzaou bil awliyah illal khiyamati wakouloun waliya sounatan wasaalahan bidahi tapchiran khadiimahou bi fazdahi, amaraho salla lahou haleyyhi lah fil aalii wa sakhbihi waman wala bi annii alliman mouridiina waman yakhibil minhou nosha fii koullii samat ». Je la traduis par l'esprit et non par la lettre. Parmi les miracles du prophète (psl), de la part du seigneur qui a illuminé la terre par la lumière de la sainteté depuis la fin de la prophétie jusqu'au jour du jugement dernier, chaque saint se parant de la « Sounna » du prophète élu et la protégeant des innovations. J'ai reçu l'injonction prophétique qui m'a été adressée en tant que serviteur privilégié afin que j'enseigne et j'éduque les aspirants et tous ceux qui acceptent le bon conseil dans la religion parmi mes contemporains et les générations postérieures jusqu'à la fin des temps. Voilà comment a commencé le message de Serigne Touba. « A dinou nasakh » la religion c'est le bon conseil.

Donc Serigne Touba est le meilleur conseil pour les musulmans. Pourquoi, parce qu'il leur raccourcit le chemin pour obtenir l'agrément du divin. il leur fait obtenir d'Allah et de son prophète ce que nul ne peut obtenir par lui-même. On donne un exemple, Allah dans coran dit « Inna laha wa malahikatou salouna halla nabiyi. Yaa ayouha lazina aamanou salou haleyyhi wasaloumou tasliman » Allah et ses anges priaient sur le prophète. Ô vous qui croyez, priez sur lui et saluez les meilleures salutations. Il n'y a pas de plus puissante injonction divine,

Allah et ses anges prient sur le prophète. Donc vous les croyants priez sur lui et saluez-le les meilleures salutations. Est-ce qu'il y a de meilleur pour le croyant que de prier sur le prophète. Maintenant les gens lisent le verset comme ça, tous les musulmans le lisent. Mais la portée de ce verset Serigne Touba l'a comprise. C'est pourquoi Serigne Touba a produit les meilleures prières et les salutations jamais écrites depuis le commencement jusqu'à la fin des temps. Jamais dans l'islam, on vit quelqu'un écrit ce qu'il a écrit, il y en a qui ont écrit : Moulaye Hassane, Imam Jasouli, mais incomparable avec les écrits de Serigne Touba sur le plan de la forme comme du fond. Les mourides, tout en ne sachant pas en majorité la langue arabe, parce que parmi les mourides il y a une minorité qui parle la langue arabe et qui comprend réellement le sens des mots. Mais pourtant ils prient et saluent le prophète (psl) parmi les meilleures prières et salutations. Comment ? En récitant le coran, en récitant les Khassaïdes de Serigne Touba. Quand ils lisent « Jasloul Khoulob », quand ils lisent « Midaadi » ils obtiennent ce qu'aucun musulman ne peut obtenir par lecture. C'est pourquoi Serigne Touba depuis qu'il était avec nous physiquement jusqu'à la fin des temps ses disciples chanteront les Khassaïdes. Qu'ils sachent pourquoi ou qu'ils ne sachant pas pourquoi, ils le lisent par amour pour Serigne Touba. Et pour cela ils obtiennent d'Allah et du prophète (psl) ce que nul musulman ne peut obtenir par un autre biais. Ça c'est une des choses que Serigne Touba a fait obtenir aux mourides.

Donc la « Khidma » pour Serigne Touba, le « Hadiya » pour Serigne Touba, l'engagement, le dévouement, aimer Serigne Touba parce qu'il a dit « Kataballahou soubhana watahala innii ahabou illayha wali rassouloulahi salalahou tahala halehyhi wasalam liman chiwayi » Allah a décrété par décret divin que je suis le plus aimé de lui et de son prophète (psl). Plus que qui que ce soit dans le monde. Donc il est assuré de l'amour d'Allah et du prophète (psl). On va plus loin encore, moi j'ai eu un écrit dans les mains et cet écrit m'a été donné par un des petits-fils des Serigne Makhtar Binta Lô, El Hadj Lô. Et cet écrit est toujours là, il est avec Serigne Abdou Samath de Serigne Abdou Khadre où Serigne Touba parlait d'un khassida qu'il a écrit. Il avait un vers où il a dit que c'était parmi les meilleurs mais le prophète est venu lui dire de modifier une partie. Et il dit le prophète est apparu ce jour pour lui dire que toi « je t'aime plus que ma propre personne » « La Anta ahabbou illayya min ratinaa ». Donc pour comprendre qui est Serigne Touba, il n'est pas humainement possible. Le prophète qui l'aime plus que sa propre personne. Ce sont des choses inimaginables pour un homme mouride, il va comprendre que c'est un blasphème mais c'est une réalité. Serigne Touba avait écrit « Mahabbatiyal mouhtaara saydinaa houbbal makhaani wal ahliina wal waladaa.

Mouhamadou hayrou man yasaalaa fadanii, mouhamdou hayri lillahi khatsadiadaa, mahabbatiyal mouhtarou saydinaa houbbal maraani wal ahliima wal waladaa. Jammi wa akhli wa awlaadi fidaaoun lahou habdan khadiiman mouskaana lii sanadi. Habdan, khadiiman, mousskana lii sanada ». Mohamed est le meilleur de tout ce qui marche sur terre, le meilleur de ceux qui se sont prosternés devant Allah. L'amour du prophète élu a effacé, a enlevé de mon cœur tout autre amour, celui de la patrie, des biens et de la famille. Ma vie, mon sang, mes enfants, ma famille, je les lui offre en sacrifice esclave serviteur depuis qu'il est devenu ma référence. Ce ne sont pas des paroles simples car Serigne Touba quand il dit quelque chose ça sort du cœur et Allah sait qu'il est véridique et le prophète Mohamed sait qu'il est véridique. Seydina Ibrahim quand Allah lui a révélé en vision pour égorger son fils. Il a réfléchi, est qu'il y a une interprétation dans cela. La deuxième fois, il a vu la même vision, la troisième fois il a compris que Dieu lui ordonnait effectivement d'égorger son fils. Il a appelé son fils Seydina Ismail l'a dit « Innii arafil manami anni akbahuka » je vois dans la vision que je dois t'égorger pour Allah. C'est son fils qui lui a dit « ifkhal » fait ce que Dieu t'a ordonné, tu vas me trouver patient. Ce n'est pas facile d'égorger son enfant. Serigne Touba a dit ma vie, moi-même, mon sang, mes enfants, ma famille, tous je les offre en sacrifice ; c'est pour ça que le prophète connaît la véracité de Serigne Touba. Il dit toi je t'aime plus que ma propre personne. Ce n'est pas gratuit. Donc comprendre la réalité de Serigne Touba n'est pas donné aux êtres humains, mais seulement les mourides doivent être conscience de la chance qu'ils ont d'être les disciples de Serigne Touba. Et cette chance, ils doivent vraiment œuvrer pour en être digne et surtout savoir partager avec ceux qui ne connaissent pas Serigne Touba. C'est leur chance de cette humanité, c'est la chance des musulmans de connaître Serigne Touba parce qu'avec lui ils peuvent obtenir avec des choses simples sans se fatiguer. Serigne Touba dit « lawkhaliman naasou maahouna labaadarou illay walakine lamadiaàllaou talabouhaine » si les êtres humains savaient ce que j'ai eu d'Allah ils la courraient de toute part mais comme l'ignorent ils vont chercher ailleurs ce qui se trouve là. Serigne Touba expliquait qu'il y a quatre genre de guide, celui qui te guide pour réussir dans la vie, celui qui te guide pour parfaire les adorations, celui qui te guide pour apprendre la connaissance et celui pour adorer Allah. Quelle est ma différence ? Celui qui te guide pour réussir dans la vie, il t'emmène vers les tentations parce que pour réussir dans la vie, il faut savoir être rusé, malin, regarder ton intérêt. Donc tu apprends à réussir dans la vie au détriment d'autrui. Celui qui te guide pour parfaire les adorations, les « Noafiles » que tu dois faire, combien de fois, il faut lire le coran par jour. Il t'éprouve à passer ton temps à obtenir des choses que tu peux obtenir très facilement ailleurs. Celui qui te guide dans la

connaissance, il t'aide parce que la connaissance c'est la meilleure chose que peut demander l'être humain. Allah a dit lui-même dans le coran pour le prophète (psl) « wa khoulla rabbi zinnii halma » Allah augmente mon savoir. Donc il t'aide à obtenir le savoir et la connaissance. Celui qui te guide vers Allah, il t'apporte la paix, le salut, la délivrance. Il te guide directement vers la connaissance, ce que tu cherches dans les adorations et dans la vie se trouve directement chez Allah.

Donc le guide véritable c'est celui qui te guide vers Allah, si tu le trouves, il ne faut pas le relâcher. Donc comment il raccourcit le chemin pour les aspirants, Serigne Touba ? Un jour un grand savant en Mauritanie fumait du tabac. Le tabac est un litige entre les savants, certains disent qu'il est permis, d'autres disent qu'il est macro, d'autres disent qu'il est « Haram, interdit ». Donc à l'époque il y a une divergence entre les savants, maintenant on tourne de plus en plus vers le « haram ».

Le cheikh de Mauritanie demandait à Serigne Touba de l'éclairer sur le tabac. Serigne Touba lui demande s'il n'a pas d'opinion sur ça. Il lui répond qu'il y a une divergence entre les savants. Il lui dit qui allait lui donner une règle de jurisprudence que tu appliques à chaque fois que tu n'as pas un texte clair dans le coran ou dans le Haddis. Il lui que quand tu as à faire quelque chose, tu regardes si elle est bénéfique ou maléfique. Toute la jurisprudence est basée sur ces deux termes. Si tu trouves qu'il y a un petit bénéfice, tu peux la considérer comme recommander. Si tu trouves qu'il y un grand bénéfice, tu peux la considérer comme « Mouwajib » obligatoire. S'il n'y a ni bénéfice ni nuisance, tu peux la considérer comme permis, tu fais ou tu ne fais pas. S'il y a une petite nuisance, ça c'est détestable, il vaut mieux éviter pour la face d'Allah. S'il y a une grande nuisance, ça c'est Haram. L'autre lui a dit merci, avec cette règle, je suis devenu un « Fakhir ». Même dans les connaissances, Serigne Touba te donne quelque chose de simple et les mourides ont ce patrimoine dans leurs mains et ils doivent le partager avec les musulmans. Alors que parfois tu es étonné au Sénégal dans le débat particulièrement, je m'excuse si je peux être dur un peu mais, on dit certes autour de Serigne Touba s'il était orthodoxe dans la religion, si sa voie est orthodoxe. C'est insensé de vouloir juger Serigne Touba aux critères de l'orthodoxie alors qu'il est lui-même la personnification du prophète Mohamed (psl) et du coran.

Mais c'est lui le maître, les arabes le reconnaissent sans équivoque. Tu vas à la Mauritanie depuis le plus grand salafiste au plus grand Soufi, tous reconnaissent l'éminence de Serigne Touba. Vous savez les savants en Mauritanie n'ont pas d'égale, ni au Sénégal ni d'ailleurs,

même dans les pays arabes. Si quelqu'un met en doute un propos de Serigne Touba, il est tout de suite déclassé et considéré comme un ignorant. Il ne sait même pas de quoi il parle. Les plus grands savants musulmans l'ont reconnu comme leur maître, leur « Khoutb, pôle spirituel » dans tous les domaines que ce soit dans la langue arabe ou dans la grammaire. Ses ouvrages sont là pour le prouver. Donc c'est insensé au Sénégal de voire Serigne Touba comparé à d'autres cheikhs. Je pense qu'il faut passer à une autre étape maintenant, quand on parle de Serigne Touba, il faut savoir que c'est une référence universelle. Franchement le Sénégal ne connaît ni sa valeur, ni ses compétences. Ils ont la chance de le voir naître au Sénégal et qu'il soit leur guide. Mais il dépasse de très loin les réalités sénégalaises. Ça c'est une vérité absolue et il y a des témoignages et des écrits qui sont là. Tu peux prendre « Jasbu » ou « midaadi » et les compares avec toute la littérature islamique et tu ne pourras pas trouver quelque chose d'égal. Bouchayri qui est la référence tu l'as mets avec « Midaadi » et tu verras que c'est incomparable. C'est la vérité, il faut être conscient de ce qu'on a et de ce qu'on peut apporter aux musulmans. Ce qui est plus clair et plus éloquent c'est que les mourides n'ont même pas besoin d'apport extérieur, ils n'ont pas besoin d'ouvrages extérieur, Serigne Touba l'a fait dans le « tawkhiit », dans le « fikheu » et dans le « tassawouf ». Et dans les « amdakh nabawi, salat nabawi » avec lesquels ils peuvent obtenir des grâces que nul musulman ne peut obtenir ailleurs.

C'est pour ça que Serigne Touba a dit « mes khassaïdes, mes écrits, mes panégyriques surpassent tous les cheikhs « Tarbiya » et tous les cheikhs de la « Tarkhiya ». c'est Serigne Touba qui le dit et ce n'est pas fortuit. C'est pour qu'à chaque fois qu'on a l'occasion de connaître les éclairages de Serigne Touba, il faut bien s'imprégner et surtout ne pas négliger ses écrits qui sont les meilleurs patrimoines des musulmans aujourd'hui. Donc quand Serigne Touba a commencé sa mission pour revenir au sujet initial, c'est une nouvelle ère qui s'ouvre. Non seulement aux sénégalais mais tous les musulmans car Serigne Touba avait des disciples partout. Les délégations de Médine et de la Mauritanie en témoignent. Il assurait les besoins du khalifat en Médine de 1924 à 1927 son départ, car ils avaient que le pèlerinage pour vivre. Ce que Serigne Touba représente à La Mecque et à Médine est beaucoup plus important que ce qu'il représente pour le Sénégal. Et ça Serigne lui-même m'a dit qu'à son époque Serigne était beaucoup plus connu qu'aujourd'hui. Les délégations venaient de partout, on lui envoyait des lettres dans tous les coins du monde musulman. Il m'a dit aujourd'hui, en dehors du Sénégal et de la Mauritanie, il y a très peu de gens qui connaissent Serigne Touba car, à notre époque, les gens ne s'intéressent plus à la spiritualité. Ils ont

d'autres préoccupations, mais, à son époque, il était beaucoup plus connu qu'aujourd'hui même. Donc les mourides doivent s'imprégner davantage des enseignements et écrits de Serigne Touba, de la valeur de ce qu'il a laissé comme patrimoine. Pour l'heure, chaque mouride, où il se trouve dans le monde doit être une personnification d'une partie de l'enseignement de Serigne Touba. Chaque mouride porte en lui une lumière, Serigne Touba a mis en lui une graine. Serigne Saliou l'a expliqué en disant que chacun porte en lui une braise mais il faut l'entretenir par la noblesse du cœur, de l'âme, la générosité, la bonneté, la miséricorde. Plus quelqu'un reflète ces vertus plus il est représentatif de Serigne Touba.

« Dieureudieuf », je vous remercie beaucoup. Je vous annonce que cheikh Béthio Thioune est là, on doit l'honorer et il représente Serigne Saliou qui lui a fait ce qu'il est aujourd'hui. Et ici c'est la maison de Serigne Saliou, donc je conseille, je recommande de faire le ziar. Il nous a honorés par sa visite et nous l'honorons par notre ziar. Merci beaucoup.

Ch.B : Je vous remercie

Document n° : 08

Enquêteur : Cheikhouna Bèye (Ch. B)

Enquêté : Abdou Aziz Mbacké (A.A.MB)

Lieu : Dakar

Date : 5 décembre 2010

Durée : 1h27 mn

Ch. B : Monsieur Mbacké est ce que vous pouvez nous parler de l'histoire du mouridisme ?

A.A.MB : *Bonjour, pour ce qui est de la doctrine et de l'histoire du mouridisme, le mouridisme est un mouvement de renaissance spirituel initié par le grand soufi sénégalais cheikh Ahmadou Bamba. L'objet de ce moment était de réhabiliter les fondements et les principes de l'islam tel que l'enseigner le prophète (psl). La naissance du mouridisme a eu lieu dans un contexte assez particulier pour le Sénégal qui était sous la domination coloniale européenne. Ch A B avait entrepris de transformer sa société et de faire une œuvre de réforme sociale a eu à avoir de démêlés avec l'administration coloniale, qui a eu à l'exiler à plusieurs reprises notamment en Afrique équatoriale au Gabon en Mauritanie et puis détenu en résidence surveillée au Sénégal. Il a eu durant cette période à écrire un grand nombre d'ouvrages dans lesquels il réaffirmait les principes de sa réforme qui tournaient essentiellement au tour des concepts de tarbiya (éducation spirituelle), de réhabilitation des valeurs morales et d'une réaffirmation de l'identité culturelle africaine dans l'islam. En un mot une renaissance culturelle de sa société sur des bases spirituelles. C'est ça le mouridisme.*

Ch. B : Vous avez parlé tout à l'heure de la réaffirmation de l'identité culturelle mouride, est ce qu'on peut se permettre de dire qu'il y a une pensée mouride ?

A.A.MB : *Pour Ch. A B, le mouridisme n'était rien d'autre qu'une réhabilitation des fondements de l'islam dans un contexte particulier. Ce qui veut dire qu'il n'avait pas la prétention de fonder une nouvelle confrérie comme on a l'habitude de le dire dans la recherche mais plutôt de réaffirmer avec force les principes de l'islam. Vu le contexte particulier dans lequel se trouvaient ses concitoyens musulmans qui étaient sous domination coloniale française et sous domination spirituelle arabes. Il faut savoir à l'époque les indigènes comme on les appelait, les colonisés, ils étaient dominés à plusieurs niveaux.*

D'abord au niveau spirituel parce qu'ils considèrent les arabes et les maures comme les maîtres à penser sur le plan de la religion. Il y aussi la colonisation française qui avait comme objectif d'exploiter les colonies sur le plan économique, politique mais aussi de les assimiler à la civilisation et à la culture occidentale. Les colonisés étaient plus ou moins arriérés sur le plan civilisationnelle, donc ils avaient la prétention comme ils l'appelaient le fardeau de l'homme blanc est de civiliser ces indigènes et toutes les implications qu'on imagine (perte de l'identité culturelle, dévalorisation de soi, complexe vis-à-vis de l'homme blanc). Dans ce contexte, la réhabilitation de l'islam signifiait que les indigènes colonisés musulmans avaient une occasion de se réapproprier leur identité qui depuis longtemps était rattachée à l'islam, il ne faut pas oublier que l'islam est rentré au Sénégal il y a plus de dix siècles. L'identité des indigènes noirs était intimement liée à leur appartenance à l'islam. C'est pour quoi Ch A B a eu à dire dans un de ses ouvrages : que la couleur noire de la peau ne s'aurait être un signe d'inintelligence ou de mauvaise compréhension. Donc ce qui réfutait les prétentions de beaucoup de musulmans arabes qui considéraient les noirs musulmans comme leurs disciples et en même temps rejetait les prétentions de certaines théories racistes en vogue en Europe notamment celles que défendaient les « Gobineau » et autres qui tenaient les noirs comme des sauvages dénués de toutes bases civilisationnelle et de toute culture valable.

Ch. B : La communauté mouride est la dernière-née du Sénégal, elle interpelle beaucoup de conscience. Alors qu'est ce qui fait sa particularité par rapport aux autres communautés ?

A.A.MB : *Pour mieux comprendre les spécificités du mouridisme, il faut quand même analyser un peu les idéaux ou la doctrine en tant que telle du mouridisme et essayer de la mettre en perspective par rapport aux autres démarches. Par ce qu'il ne faut pas oublier que dans l'islam il y a une variété et une diversité d'approche. Parmi les spécificités, y en a beaucoup, mais je vais en citer quelques-unes qui peuvent expliquer sur le plan sociologique pourquoi les mourides ont été depuis très longtemps l'objet d'un intérêt aussi bien dans la recherche que dans la vie courante disons. Il est connu que les mourides sont très attachés au travail, c'est ce que nous appelons la khidma, donc je viens de terminer un ouvrage que j'ai consacré à ce thème qui est assez vaste et qui va au-delà de ce qu'on théorisait jusqu'ici. Mais en un mot la khidma permet aux mouride de concevoir le travail comme un acte d'adoration de Dieu. Ce qui quand même assez nouveau dans le paysage socio religieux sénégalais et même africain. Certains chercheurs sont arrivés même à le comparer au protestantisme, au calvinisme plus particulièrement leur relation à l'économie. Voilà, les*

mourides sont très tôt engagés dans la culture agricole puis dans le commerce actuellement dans l'industrie dans le secteur tertiaire. Donc ils sont connus pour le dynamisme dans le travail, ce qui était quand même assez frappant aussi bien pour le chercheur que pour les observateurs. Un autre aspect qui est aussi frappant chez les mourides qui fait partie des spécificités, c'est leur engagement politique, parce que de tout temps les relations entre la religion et la politique ont toujours posé un certain nombre de problèmes surtout par rapport à la perspective républicaine héritée de la Révolution française, qui comme vous le savez, tient la religion comme essentiellement subversive et se doit par ailleurs confiner dans la sphère privée. C'est ce qu'on appelle la séparation de l'église à l'état, donc la laïcité. Le Sénégal en tant qu'ancienne colonie française l'a hérité de sa métropole. Cette perspective n'admet pas l'immixtion du religieux dans le jeu politique en général. Le fait que les mourides s'affirment dans cet espace et plus peser d'une manière ou d'une autre dans le processus d'élection, dans le choix des dirigeants et autres ça aussi ça n'a pas manqué de catégoriser le mouridisme par rapport à d'autres perspectives. Il y a aussi d'autres aspects qui sont un peu rattachés aux précédents, il y a l'immigration mouride, la diaspora qui est quand même assez importante et qui joue un rôle important dans l'économie nationale. Il y a la culture mouride qui est en train d'envahir l'espace public sénégalais au niveau des arts de la musique etc, en un mot il y a une omniprésence des mouride malgré le fait qu'ils ne sont pas encore officiellement majoritaires, mais quand même ils jouent un rôle de premier plan dans le schéma socio-économique sénégalais en se basant sur le sens de l'unité et de la discipline collective etc. Donc, il y a pas mal de spécificités idéologique qui font que les mourides sont regardés différemment par rapport à beaucoup d'autres communautés en Afrique de l'ouest.

Ch. B : Qu'est ce qui explique que la khidma influence la dynamique migratoire des mourides surtout dans les métropoles occidentales?

A.A.MB : *Pour comprendre cette trajectoire, il d'abord se souvenir que l'islam est migratoire. Dès l'avènement de l'islam avec le prophète (psl) il est connu que les musulmans ont émigré de La Mecque vers Médine bien avant même il y' avait une première émigration vers l'Abyssinie pour défendre et préserver leur foi. C'est après qu'il y a eu l'hégire vers Médine pour protéger sa foi et créer une nouvelle communauté musulmane en s'appropriant un espace vital où l'islam pourra se développer. La notion d'espace vital dans l'islam est centrale, par ce que le principe de l'islam et que l'homme a été crée pour adorer son seigneur, la terre a été aménagée pour lui permettre d'avoir cet espace vital. Donc, à chaque*

fois que cet espace vital est menacé le musulman a le devoir ou même l'obligation de se déplacer vers un autre endroit pour développer sa foi et vivre dans des conditions décentes. Pour en revenir au mouridisme, c'est à peu près le même principe, bien avant l'immigration actuelle même au temps de Ch.A.B il y avait un processus de colonisation des terres vierges qu'avaient entreprises les mourides, la recherche en a assez parlé. Donc les mourides ont senti très le besoin de se déplacer à l'intérieur du pays pour crée de nouveaux villages avec des daaras, des écoles pour former des jeunes disciples avec l'enseignement du coran des sciences religieuses avec des activités économiques qui leur permettaient de s'endurcir. Il y avait des écoles, des mosquées etc, en un mot de créer leurs champs d'influence et leurs espaces vitaux.

Avec la sécheresse des années 70, la culture et la chute du cours de l'arachide, ils ont obligé de quitter les zone rurales pour venir de plus en plus dans les villes pour faire du petit commerce ce qu'on appelle l'informel. Après il y a eu des ajustements structurels avec beaucoup de problème au niveau de la crise pétrolière. Ils sont aussi obligés de quitter le Sénégal pour aller dans la sous-région notamment en côte d'ivoire, l'ex-zaire etc. En plus ils sont allés en Europe au début des années 80 et aux États-Unis. Un peu partout à travers le monde, les mourides sont connus par leur dynamisme et leur solidarité, ils ont créé des dahiras. En un mot c'est le principe d'espace vital qui oblige de façon naturelle tous les êtres humains à se déplacer à chaque fois qu'ils sentent le besoin où ils ont l'espoir de trouver ailleurs les conditions de vie meilleures. Il y a aussi l'aspect religieux qui fait qu'ils se sont été très tôt encouragés à s'approprier cet espace. On peut dire que cet espace est en train d'être élargi ce qu'on appelle l'espace numérique avec notamment l'Internet, les réseaux sociaux, la télévision numérique etc.

Ch.B : Que pensez-vous des deux formes de migration que connaît le mouridisme c'est-à-dire la migration économique et la migration intellectuelle qui participent à la vulgarisation ou la médiation des Khassaïdes?

A.A.MB : *Pour comprendre ce mouvement interne qui a un peu chamboulé la cartographie de la population migratoire. Il faut quand même comprendre qu'il y a une certaine évolution au niveau de la communauté mouride par rapport à l'appropriation de l'école française, parce que les rapports entre les mourides et la civilisation Occidentale sont assez complexes. De tout temps, il y a eu un certain affrontement ça s'explique de façon naturel non seulement le colonisateur n'a jamais été bien perçu par la population colonisée. Et en plus de ça le fait que Ch A B était personnellement exilé pendant 33 ans de sa vie. Cela fait que le mouridisme*

s'est développé avec une vision très négative de l'occident, ce qu'on appelle les « toubab ». ils sont toujours perçus comme des ennemis bien qu'à la fin de sa vie Ch A B a affirmé qu'il a pardonné à tous ses persécuteurs et qu'il n'avait pas question d'avoir des sentiments négatifs en vers qui que se soit parce qu'il était adepte de la non violence. Mais n'empêche les mourides ont continué quand même à développer une forte suspicion par rapport à tout ce qui a des relents d'assimilation surtout si ça venait de l'occident. D'ailleurs c'est cette attitude qui leur a permis de préserver leur identité plus d'ailleurs que d'autres peuples colonisés qui n'avaient pas cette attitude de rejet. Donc la résistance culturelle a joué un rôle essentiel dans la préservation de l'identité culturelle mouride. Cette vision négative de l'occident signifiait aussi le rejet de l'école occidentale c'est pourquoi beaucoup d'entre eux n'étaient jamais passés par l'école et la rejetaient de façon forte. Maintenant avec le temps il y a eu de nouvelles générations de mouride qui sont passés par cette école pour des raisons qu'on a pas besoin de revenir. Mais toujours est-il qu'actuellement si on regarde la physionomie de la communauté mouride on se rend compte que la population est majoritaire. Et parmi cette jeunesse mouride beaucoup sont passés par l'école française. Ils ont acquis les bases de la culture occidentale. Ce qui est entrain de se passer, ce à quoi l'on assiste, c'est une sorte de synthèse entre les deux systèmes, c'est-à-dire des jeunes mourides qui sont formés à l'école occidentale mais qui ont pu échapper au processus d'acculturation du moins tel que l'avait envisageait le colonisateur lorsqu'il mettait en place l'école française. Donc des jeunes mourides qui parviennent à s'approprier des nouvelles méthodes organisationnelles, des nouveaux métiers, des nouveaux outils etc. tout en préservant et en défendant les valeurs spirituelles et culturelles qui sont dans le mouridisme. Donc c'est ce en quoi l'on est en train d'assister aussi bien au nouveau de la diaspora qu'au niveau du Sénégal. C'est à peu près le même processus.

Ch.B : Peut-on parler d'une culture traditionnelle du mouridisme ?

A.A.MB : *Comme je l'ai dit, le mouridisme ce sont les principes de l'islam. Maintenant ce qui est intéressant et ça été largement abordé par la recherche surtout les premiers chercheurs occidentaux notamment Paul Marty, Jean Copans, Monteil etc. donc ils ont conceptualisé le terme de l'islam noir. Pour eux il y avait deux versions de l'islam, il y avait l'islam prétendument plus pur des Arabes considérés comme rigoristes et plus fidèles à l'esprit originel de l'islam. Et à côté y avait l'islam des noirs des indigènes qui étaient beaucoup moins fidèles à l'esprit parce que altéré par des pratiques héritées des traditions africaines notamment les pratiques magico religieuse etc.*

Nous pensons personnellement que le problème a été un peu mal posé du fait de beaucoup de raisons notamment l'approche néocolonialisme qui avait des relents de racisme etc. En un mot, la recherche a démontré que dans toute communauté, dans tout groupe social, dans tout peuple où de nouvelles valeurs idéologiques sont censées se perpétuer sera obligée de faire un mariage, un arbitrage entre les valeurs originelles du groupe en question et les nouveaux principes qui sont censés venir se greffer sur ce groupe là. Il y a toujours un arbitrage, un équilibre. Et partout dans le monde et tout au long de l'histoire de l'humanité, ce parcours est plus ou moins constant. Il n'existe pas une société où du jour au lendemain de nouvelles valeurs viennent faire table rase de tout ce qui existe.

Ch.B : Donc il y a un renouvellement du système pour se maintenir ?

A.A.MB : *Bien sûr, il y a un équilibre comme je l'ai dit. Les principes de l'islam en intégrant la société wolof ont trouvé des traditions qui étaient là, des valeurs. Maintenant il y a eu un arbitrage qui est fait. Les valeurs de l'islam ne pouvaient pas cohabitaient avec certaines valeurs dénaturées. C'est pourquoi il y a eu un combat, mais il y a d'autres valeurs qui sont reconnues par l'islam, ce qui ne signifie pas que l'islam vient faire table rase de tout ce qu'il trouvait. À ce phénomène, il y a des imperfections tout à fait humaines dans tout groupe social. Dans tout groupe, on trouve des individus qui font tout pour se conformer à la lettre du message et d'autres par contre ou bien par ignorance ou par immoralité exploitent ces règles à d'autres fin comme ça existe dans toutes les autres communautés, ça existe aussi bien dans le mouridisme. Mais cela ne veut pas dire que par contre la version de l'islam que les noirs ont s'il y a même une version soit fondamentalement non fidèle à la version originelle.*

Ch.B : Concernant l'oralité, que pensez-vous de la façon dont les mourides déclament et restituent les Khassaïdes de CH A B ?

A.A.MB : *De toute façon, nous savons que l'Afrique a fondamentalement une tradition orale, un rapport oral avec la connaissance et la transmission du savoir. Dans ce contexte bien que l'islam privilégie l'écrit notamment à travers le coran, il va de soi que cette démarche devait se faire dans un arbitrage avec la tradition orale africaine ; en d'autres mots, pour être plus clair il est connu que le Cheikh a passé toute sa vie à écrire c'est ce que j'appelle dans mon ouvrage la rénovation par l'écrit avec un sous-titre un auteur africain qui meurt n'est pas une bibliothèque qui brûle pour un peu taquiner un Cheikh Amidou Kane qui disait qu'en « Afrique un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle » je lui dis à condition que ce vieillard n'a pris le soin de transcrire tout ce qu'il savait. Dans le contexte de l'oralité, cette maxime est tout à fait vraie car en Afrique toute la somme de connaissance est conservée de*

façon orale dans les mémoires des individus. Mais Ch A B en ce sens a été un intéressant accident de l'histoire de l'écriture en Afrique car nous avons estimé au niveau du projet Majalis 1230 écrits et il en reste encore beaucoup. En un mot il a passé toute sa vie à écrire et il était d'une profusion littéraire assez prodigieuse. Il s'est un peu démarqué de cette tradition orale personnellement pour un certain nombre de raisons ; maintenant à côté de sa démarche personnelle il a une communauté qui s'est basée dans l'ethnie wolof à l'origine qui avait aussi sa démarche. Donc il a fallu une synthèse des deux démarches. Mais de quoi on se rend compte au finish, qu'il y a une forme de combinaison des deux perspectives dans la mesure il y a une part d'oralité qui subsiste jusqu'à présent mais qui se base sur l'écrit. C'est une nouvelle oralité, c'est un peu différent de ce qui se faisait avant. L'oralité en général n'était pas basée sur l'écrit, quand vous parlez des Khassaïdes par exemple, ce qui déclament les Khassaïdes ou ceux qui les apprennent par cœur sans connaître le contenu mais si c'est orale, c'est basé sur un support écrit ; donc il y a une version assez mitigée sur l'oralité jusqu'à présent ; il arrive parfois que l'oralité prenne le dessus sur l'écrit. On peut prendre l'exemple de la transmission de la biographie de Ch A B par ce que lui personnellement il a eu quand même à rapporter les éléments biographiques de sa vie et certains de ses disciples ou de ses descendants ont aussi fait des efforts pour rassembler les éléments biographique le concernant. Mais malgré ces efforts, force est de constater que la part de l'oralité dans la transmission de la vie des faits et geste de Ch A B est en grande partie resté dans l'oralité. Ce qui quand même laisse cours à du légendaire si vous voulez ; et il y a pas mal d'inconvénient de l'oralité mais quand même on peut dire qu'il y a une synthèse globalement des deux démarches.

Ch.B : C'est peut-être un autre aspect symbolique de l'oralité ?

A.A.MB : *Voilà c'est à peu près la même remarque que tout à l'heure c'est-à-dire nos sociétés sont orales historiquement ; même avant Ch A B, il y a toujours un écrit avec le coran. Mais de façon traditionnelle elles sont orales. Dans une société orale, la connaissance, elle se transmet pour une grande partie de la population illettrée pour une grande partie, ça aussi il ne faut l'oublier bien que l'alphabétisation a progressé du côté arabe ou bien même des systèmes de transcription locale qu'on appelle « wolofal ». Mais une grande partie de la population continue à accéder à la connaissance par l'oralité. Maintenant tout groupe social a son génie propre, sa façon de voir la vie. Donc ce qu'on appelle les « diwaane kat » etc., pour nous qui avons une démarche entre guillemet académique ou rationnel l'accès à la connaissance, cela peut nous sembler à priori mythique,*

légendaire et tout ça. Mais dans un schéma africain de façon traditionnelle, cela peut s'expliquer et s'accepter de façon très naturelle. Vous savez qu'en Afrique les contes ont joué un rôle très important dans l'éducation des gens, les mythes; donc ce qui intéressant c'est de voir la symbiose qui a eu. Il fallait que la société wolof s'approprie le message de Ch A B tout en ayant pas encore fait les pas nécessaire pour accéder à la maturité qu'il faut. Il fallait une période de transition et ça s'est fait. Mais pourquoi je parle de transition ? Si vous regardez actuellement en 2010, les analyses que faisaient les Marty et autres sur les mourides de leur époque et la grande masse des mourides de 2010 vous verrez qu'elles sont différentes. Donc, ça aussi c'est une lacune de la recherche. Cette recherche-là a essayé de cantonner le dynamisme du message de ch a b en un instant T alors que ce message était sans espace ni temps. Donc c'était intemporel et universel, et c'est ça qui fait que (interruption par un tiers....) la recherche a tendance à cantonner certains phénomènes et à les généraliser sur l'ensemble de la doctrine alors qu'il faut toujours faire la part entre les pratiques des individus et la doctrine. D'après nous c'est ça qui explique les amalgames qui existent au sein de l'islam et de la violence. Beaucoup de chercheur assimile les actions de certains islamistes, des terroristes, à l'islam, alors qu'il faut différencier les pratiques et la doctrine pour prendre le temps de bien la comprendre afin de déceler les éléments qui confortent notre analyse. Ça c'était une parenthèse. Donc si vous regardez le mouridisme actuel, vous verrez que cette tendance-là au légendaire a beaucoup d'aspects traditionnels. Donc on a l'impression qu'on est en train d'entrer dans une nouvelle phase qui quand même intègre mieux les aspirations de ce que j'appelle les jeunes mourides formés à l'école française qui ont, quoi qu'on dise, besoin de plus de rigueur quand même dans l'approche biographique apologistique etc. On a naturellement une métamorphose, une évolution même du discours mouride.

Ch.B : Est-ce qu'on peut dire malheureusement c'est une tradition qui meurt en petit feu car les « diwaanes » et « Bamba moss kham » faisaient le charme du mouridisme ? Est-ce que la dimension mythique n'est pas en train de disparaître en laissant place à une nouvelle forme de médiation avec le système de représentation qu'on lui connaissait?

A.A.MB : *Ha (rire) ça c'est peut-être une démarche personnelle quand vous dites que ça faisait le charme. De façon assez objectif hein, moi je me dis que chaque société essaye de s'aménager des espaces d'expression qui conviennent mieux à son stade quand même. Il fut des temps, certains outils pédagogiques pouvaient être adaptés à chaque style mais au temps de l'internet, de l'ouverture médiatique etc. Donc je me dis il faut d'autre formes et d'autres*

outils qui auront aussi leur charme pour pouvoir transmettre ce message-là. Je vais vous donner quelques exemples, j'ai eu à travailler avec certains spécialistes mourides qui avaient le projet de créer des bandes dessinées pour représenter la vie de Ch A B et l'enseigner aux enfants. Si vous voulez c'est une sorte de « Bamba moss kham » virtuel, numérique, médiatique. D'autres par exemples pensent à faire des documentaires, des films sur la vie de ch a b. il y a maintenant une télévision mouride, des sites Internet mourides. Donc je me dis que je suis un partisan, je pense que c'est une doctrine de ch a ba, de la fidélité aux principes et de l'adaptation des méthodes. Ça c'est important, c'est-à-dire les principes. Il y en a qui ne doivent pas bouger selon le temps, ils doivent être intangible et fixe. En islam il y a des principes auxquels on ne doit pas toucher comme l'adoration de Dieu, la connaissance vers le bien, éviter le mal, la justice etc. ça ce sont des principes inamovibles. Et à côté de ça maintenant, la manière de faire vivre ces principes-là, pour moi doit s'adapter au contexte au moyen et à la manière d'évolution de l'humanité. C'est important, il ne sert à rien de s'arcbouter et de ne pas vouloir intégrer l'évolution naturelle de l'humanité.

Ch.B : Que pensez-vous de la littérature mouride, la richesse des « Khassaïdes » et des « wolofals » ?

A.A.MB : *Vous avez raison, personnellement j'ai déjà initié des projets pour palier à ce que je trouve comme des carences assez grave à mon niveau parce que la recherche sur Ch A B et sur le mouridisme a été entravé par plusieurs facteurs dont les facteurs externes sur lesquels je suis revenu tout à l'heure, mais aussi par les facteurs internes. Je trouve que la communauté mouride n'a pas quand même jusqu'à ce moment fait les efforts nécessaire. Ne serait-ce que rassembler, numériser, corriger, classifier etc. la bibliographie exhaustive aussi bien de Ch A B ainsi que des grandes figures intellectuelles mourides qui ont eu à produire une quantité impressionnante d'ouvrages et de poèmes etc. Donc je trouve qu'il y a une faille énorme qu'il va falloir combler. Ch A B a écrit beaucoup d'ouvrage de Khassaïdes mais aussi les autres grands disciples notamment les poètes wolof comme Cheikh Moussa Kâ, Serigne Mbaye Diakhaté, cheikh samba Diarra Mbaye, Serigne mor kairé etc. ils ont eu à produire énormément d'œuvre dont la qualité est extrêmement importante et remarquable qu'il convient maintenant de pouvoir rassembler et de l'exploiter, ne serait-ce que la conservation de notre patrimoine culturel et littéraire qui est fondamental dans l'époque où nous vivons ou c'est la civilisation du donner et du recevoir. Il est important que les africains puissent avoir des contenus de qualité et puis les transmettre aux générations actuelles et futures. Parce que dans ses écrits-là Ch A B, les nobles anciens et les grandes figures religieuses, donc on peut*

trouver des éléments culturels doctrinaux et des principes importants qui actuellement manquent à nos peuples. Je pense que c'est vital de faire ce travail, de réappropriation et puis de vulgarisation à grande échelle de cette œuvre-là. Je suis tout à fait donc en phase avec vous.

Ch.B : Quelle est votre lecture sur l'appropriation des mourides sur les nouvelles technologies surtout Internet?

A.A.MB : *Voilà, là aussi c'est toujours dans la continuité de ce que je viens de dire tout à l'heure, c'est-à-dire qu'il était important que les nouveaux espaces qui existent dans lesquels toutes les civilisations apportent leur vision du monde et leur valeur les proposent ou bien même les imposent aux autres cultures. Je ne vois pas la raison pour laquelle les africains d'une façon générale, les sénégalais et les musulmans en particulier se contenteront à consommer les cultures et les valeurs des autres d'autant plus que l'Internet, les nouvelles technologies sont devenus des outils incontournables et qui de plus en plus s'imposent dans la vie quotidienne de tous les citoyens du monde. Dans un tel contexte, il est essentiel que les mourides en particulier, les sénégalais et les africains de manière générale puissent eux aussi proposer leur vision du monde, leur valeur, leur principe aux autres civilisations. Maintenant libre à celles-ci de se les approprier ou pas, mais au moins dans un rendez-vous où tout le monde apporte ce qu'il a, celui qui y va avec les mains vides sera obligé de prendre ce que l'autre va lui donner. Et l'expérience montre que ce que les autres vous donnent, il arrive souvent que ce ne soit pas ce qui vous convient. En termes clairs, la domination de ces espaces-là par l'occident se fait en même temps avec l'imposition des valeurs matérialistes de l'occident, l'individualisme, le manque de spiritualité etc. qui ont assez contribué au dysfonctionnement, à mon avis, extrêmement grave de l'humanité auxquels ces valeurs matérialiste-là ont contribué. On peut citer comme exemple la crise du capitalisme, le déséquilibre écologique qui quoi qu'on dise ont des soubassements individualistes, ce sont des sociétés de consommation qui surconsomment avec le manque d'équité dans la répartition des richesses. Tout cela montre qu'il y a une absence de moralité et de spiritualité qui à termes peut s'avérer fatale à l'humanité et justement des perspectives comme celles de Ch a b et des grandes figures religieuses sénégalaises montre qu'il est tout à fait possible de concilier le bonheur ici-bas à des valeurs spirituelles qui dépassent même ce qu'on appelle le développement durable. C'est une nouvelle notion qui intègre maintenant un espace spatio temporel beaucoup plus large que ce qui se faisait avant. La démarche même de Ch A B montre que la spiritualité est extrêmement importante pour toute société qui aspire se*

pérenniser. C'est dans ce cadre qu'il est important que cet espace vital dont je parlais au début dans ces nouveaux horizons numériques de sorte à ce que les africains cessent de consommer systématiquement la culture des autres et à termes de ne plus retrouver leur identité. Ce qui fait qu'aggraver leur retard sur tous les plans.

Ch.B : Avec les technologies et Internet notamment peut-on dire que les mourides ont adopté une nouvelle forme de communication ?

A.A.MB : *Vous avez tout à fait raison. Avec Internet, cela ne fait que confirmer une intuition que beaucoup de chercheur avait sur les mourides. Si vous voulez une capacité remarquable d'adaptation dans les différents milieux où ils évoluaient. Tout à l'heure on l'a dit, ils étaient dans des zones rurales avec les Daaras, des écoles de formations religieuses spirituelles. Après ils sont venus dans les villes où ils ont créé des dahiras qui sont la version urbaine des Daaras qui leur permettaient de se regrouper régulièrement dans l'environnement urbain pour protéger et préserver leurs valeurs et les développer. Donc c'est une communauté qui a toujours été dynamique, qui ne s'est jamais laissée assimiler ou phagocyter par les autres cultures. Et en occident aussi le processus a continué, ils ne sont pas restés les bras croisés. Il y a toujours des obstacles, mais ils se sont évertués à préserver leurs valeurs en créant des résidences « keur Serigne Touba » pour la communauté mouride, en créant des journées culturelles, des magazines avec notamment dans les 1970 la revue « Ndiguel » qui a été créée par Cheikh Abdoulaye Dièye et les premiers intellectuels mourides en France. Voilà ça a été toujours un processus constant chez les mourides de chercher à exploiter les moyens que leur donnaient le contexte et l'environnement pour protéger leur valeur culturelle et puis les répandre. Ils ne se contentent pas de protéger leurs valeurs, mais ils veulent à travers ce que certains appellent le prosélytisme ou la communication faire connaître ces valeurs à d'autres car c'est un aspect important de la pensée de Ch a b consistant à lancer un appel, comme il le dit, aux peuple des terres et des mers. Si vous voulez, le mouridisme a une prétention universaliste mais à chaque fois qu'il a l'occasion d'utiliser des moyens de communication pour faire passer ce message-là, il va le faire. D'ailleurs ça c'est l'islam car à l'origine il était comme notamment à travers les jihad et les conquêtes. Les musulmans, ils ont su étendre leurs espaces vitaux, c'est la suite de ce processus.*

Ch.B : Que pensez-vous de la forme de médiatisation des événements mourides médiatisés ?

A.A.MB : *Là aussi c'est un phénomène qu'on peut comprendre qu'en adoptant une perspective un peu plus large. Je m'explique. Le mouridisme a eu à faire un progrès qui s'est traduit par une émergence quelquefois même bruyante de sa vision du monde sur l'espace*

social sénégalais. Cela est une réalité qu'on peut facilement constater. Mais si l'on se souvient surtout de ses débuts, le mouridisme devait quand même affronter certains obstacles pour ne serait-ce que survivre. Je ne parle même pas de s'imposer, parce qu'il ne faut pas oublier que le mouvement était depuis le début combattu par diverses forces de positions pour des raisons idéologiques, politiques etc. ; au point que les mourides étaient assez mal vus et assez dépréciés parce qu'ils étaient considérés comme des analphabètes, des ignorants, des fanatiques qui adoraient leurs marabouts qui étaient exploités. Il y avait une vision assez négative des mourides. Maintenant avec le temps pour diverses raisons sur lesquelles on n'a pas le temps de revenir, les mourides ont su s'imposer quand même et occuper cet espace culturel où ils étaient marginalisés. Maintenant cette revanche culturelle comme dans toute revanche il y a des moments d'euphorie et il arrive qu'il y ait des dérapages à mon avis. Ce qui est normal si on prend une longue échelle. Dans le domaine du mouridisme, c'est cette émergence culturelle qui fait qu'il y a même une mode d'adhésion mouride qui fait que les jeunes urbains imposent dans leur langage un style. Par exemple, ils disent « Serigne bi » « sokhnaci » « niongui len di bégué » etc. Il y a un lexique mouride qui s'est imposé même dans le domaine du marketing parce que les professionnels de la communication ne font surfer les notions auxquelles adhèrent les cibles. Au niveau des médias avec l'imposition du wolof qui est en train de prendre même le pan sur le Français. Tout ça pour dire quelques parts que ce sont des phénomènes très intéressants au niveau de la musique et d'autres aspects artistiques. Le mouridisme aussi a été, pour diverses raisons quelques fois de bonne foi mais quelques fois aussi en vue de conquérir la cible mouride avec quelques fois des dérives. On voit des manifestations qui ne soient pas du tout conformes à l'idéologie de base de Ch A b qui exclut tout ce qui est contraire à l'esprit de l'islam. Mais quand même la réalité sociologie est là hein qu'on soit d'accord ou pas, la dimension culturelle du mouridisme est en train de dominer l'espace social avec tous les bons et les mauvais côtés.

Ch.B : Que pensez-vous de la couverture médiatique du Magal ?

A.A.MB : *Cela s'explique pour plusieurs raisons. Déjà le Magal c'est des événements religieux les plus importants au monde bien qu'il y ait une polémique que je m'explique assez difficilement sur la question. Mais il va de soi que le Magal est l'un des événements qui réunissent, à part le pèlerinage à La Mecque et d'autres événements qu'on ne connaît pas, le plus de personnes au monde. Là c'est clair et c'est d'autant plus remarquable qu'on est dans un pays sous développé, nous ne sommes pas l'Arabie saoudite qui a des moyens que lui donne le pétrole. Mais nous, nous sommes un pays sous-développé et pourtant nous*

accueillons un événement le plus important au monde. Pour dire que les médias s'adaptent à ce qui fait l'actualité à l'événementiel comme on dit. Le Magal est devenu événementiel à part les aspects purement religieux. C'est un événement qui a beaucoup d'aspects maintenant. L'origine, la base est l'ordre et la recommandation qu'avait faite ch a b à tous les musulmans de contribuer à rendre grâce à Dieu de faveurs qu'il lui avait faites à l'occasion de son départ en exil. La manière de le célébrer d'adorer le seigneur, de faire des festivités etc. Avec le temps, ça a pris une ampleur assez compréhensible qui intègre beaucoup plus d'aspect qu'à l'origine. Il y a notamment l'aspect économique parce que quand même beaucoup d'industrie et d'acteurs économiques profitent du Magal pour faire un chiffre d'affaires qu'ils ne feront à la limite le reste de l'année surtout dans le domaine de l'agroalimentaire. Il y a aussi l'aspect politique, les hommes politiques qui viennent à Touba pour se faire voir. Il y a aussi un aspect social car beaucoup de mourides sénégalais ne se voient qu'à l'occasion du Magal notamment les mourides de la diaspora qui en profite pour revenir au Sénégal. Il y a également l'aspect urbain parce que le Magal a contribué au développement de Touba. Puisse que Touba devait accueillir de plus en plus de personnes, il fallait créer des infrastructures nécessaires pour pouvoir prendre en charge cette population. Donc il y a beaucoup plus d'aspect maintenant qui font que les médias s'intéressent au Magal. Maintenant il y a des initiatives au sein de la communauté qui ont été, surtout ces dernières années, prises pour adapter la gestion du Magal à cet intérêt. Il y a notamment le comité d'organisation du Magal avec dedans une commission communication et culture dans laquelle je participe qui réfléchit sur le contenu à donner surtout sur le plan culturel à donner au Magal parce que beaucoup d'entre nous avait le constat qu'il y avait pas mal de pèlerins qui venaient et s'en allaient sans pour autant, à part manger et boire, avoir d'autres contenus utiles. Ce n'est pas seulement un événement festif, il y a le message qu'il fallait faire passer, les principes, les valeurs c'est pourquoi avec notre association qui s'appelle « Rawdou Rayahin », il y a des conférences qui sont organisées tous les ans avec des expositions à travers un peu partout au Sénégal. Une transmission on-line en directe sur Internet. Et cette année nous allons innover en proposant dans le portail que nous allons réaliser la possibilité pour toute les grande villes du monde de montrer en directe leur Magal et de l'archiver sur le site. On est en train de travailler sur et d'autres initiatives similaires, donner la possibilité à tous les mourides d'appeler à travers Skype.

Ch.B : Que pensez-vous du développement des sites Internet mourides qui se positionnent comme la vitrine du mouridisme ?

A.A.MB : *Bon ! Pour ce qui est du développement des sites mourides, il y a aussi comme dans toutes les communautés différentes approches, différentes perspectives parce qu'il n'est pas dit qu'une communauté comme la communauté mouride ne peut pas avoir une seule version du message qui est répercuté sur Internet dans la mesure où au sein même de la communauté il y a différentes lectures du message de Ch A B. Si vous voulez c'est dire un seul type de site Internet qui parle de l'Islam avec une certaine vision. Non! Si vous tapez islam dans Google vous risquez de vous tomber sur des sites « chiïtes » des sites « sunnites », des sites « wahhabites » etc. C'est un peu l'expression diversifiée de l'islam qui est un phénomène qui est là. Là aussi toute proportion gardée c'est la même chose, dans le mouridisme il y a différentes lectures et approches. Maintenant il peut arriver qu'on est une lecture plus ou moins positive de certaines tendances ou pas, là c'est personnel mais la réalité est qu'il y a différentes expressions et différentes visions qui font qu'il y a une diversité des approches dans les sites mourides. Donc il y a des sites qui sont beaucoup plus axés sur le côté intellectuel pur qui se basent sur les ouvrages de ch. a b, sur des traductions, sur des cours même en religion, sur des débats intellectuels de qualité etc. avec des articles des publications. Il y en a par contre d'autres qui ne sont pas à ce niveau, peut-être qui font la promotion de leur guide ou bien de leur mouvement. Donc tout dépend de l'approche qu'on a et je pense que là aussi c'est l'une des caractéristiques d'Internet. C'est la pluralité des expressions, là aussi on n'y peut rien hein.*

Ch.B : Qu'est-ce que vous développez dans le site Majalis ?

A.A.MB : *Voilà, Majalis c'est le nom du projet qui renvoie à des séances d'études, des cours religieux dans les grandes villes religieuses en général. C'est pour dire que le projet a toujours comme ambition de vulgariser les principes et les valeurs de l'islam avec les nouvelles technologies notamment celles qui sont enseignées par ch a b. pour nous ça synthétise de façon remarquable ces principes. Maintenant en n'excluant aucune figure, aucun auteur de l'Islam ou même d'autres perspectives mais du moment qu'il pose un débat ou qu'il s'accorde à nos principes. Si vous voulez c'est une université virtuelle dans laquelle nous avons comme ambition de proposer maintenant aux citoyens du monde notamment aux mourides qui sont un peu partout dans le monde la quintessence de ces valeurs à travers les ouvrages de ch a b et des publications de qualité aussi multimédias qu'écrites. C'est un peu ça le but du mouvement. L'idéologie derrière, je l'ai tantôt « effleurée » c'était du moment que cet espace vital devait être élargi. On est plus au moment où les gens restent dans les campagnes pour apprendre les rudiments de la religion. On est plus dans ce stade-là, on est*

dans une ère mondialisée où la communauté mouride s'est internationalisée. Il y a de plus en plus d'émigrés mourides qui sont mariés à l'étranger qui ont eu des enfants là-bas qui sont venus que deux à trois fois au Sénégal pour rester en vacance une à deux semaines alors que ces mourides-là doivent conserver ces valeurs qui sont les leurs. Comment les transmettre ces valeurs ? on n'est pas obligé de prendre ces enfants et de les amener à la campagne pour qu'ils perdent trois à quatre ans une fois retourner en Europe ou aux États-Unis. Non je me dis quand les nouvelles technologies doivent nous permettre d'être des canaux, les relais des Daaras qu'on avait, des dahiras. Je me dis que c'est un outil extraordinaire qui permet maintenant d'annuler la distance et de donner à quelqu'un qui est au Japon de pouvoir accéder en temps réel à un khassida. Je pense que si on a un outil qui nous permet de faire ça, il fallait le faire. C'est un peu dans cette démarche idéologique que Majalis se différencie de beaucoup de sites. C'est dès le début qu'on avait un projet d'étendre cet espace vital là pour proposer à tous les mourides et au-delà à tous les chercheurs du monde la possibilité d'accéder au message de Ch A B et au message de l'islam.

Ch.B : Comment est né le projet ? C'est une commande des mourides ou c'est une volonté personnelle ?

A.A.MB : *C'est assez compliqué (interruption par un tiers...) et puis c'est assez long. Mais pour me résumer, je suis ingénieur en développement logiciel en système d'information. Je travaille dans l'informatique et donc naturellement j'étais un peu plus prédisposé à utiliser cet outil-là par rapport à d'autres. D'un autre côté vu mon background et le milieu dans lequel je suis né, j'étais naturellement entraîné à m'intéresser au message de ch a b à ses ouvrages. Donc le projet majalis est une synthèse des deux sphères, la sphère professionnelle et la sphère culturelle dans laquelle je suis né. Quand je travaille dans une société de la place, il m'arrivait quand je rentre chez moi de prendre mon portable de travailler, d'enregistrer des Khassaïdes de gauche à droite, de faire des traductions. De fil en aiguilles à un moment donné je me suis rendu compte qu'il y avait quand même une unité de démarche dans tout ce que je faisais au niveau du mouridisme ou de l'informatique. Avec l'émergence d'Internet au Sénégal surtout à la fin des années 1990, nous avons créé et acheté le nom de domaine du site. De fil en aiguilles ; comme on dit l'appétit vient en mangeant. On a rajouté des modules bien que ça ne reflète pas encore ce qu'on veut réellement. Il y a un problème de moyen qui se pose, on est en Afrique. Il n'y a pas vraiment de retombés qui nous permettent de le financer, on le fait parce qu'on y croit. Donc il y a les publications des ouvrages du*

cheikh, il y a les sermons des grandes figures religieuses, il y a l'actualité mouride, il y a des articles de réflexion, de la documentation, des vidéos, des photos, des sons etc.

Ch.B : Une dernière question. Parlez-moi de « Touba TV », une télé généraliste selon vous ou une vitrine du mouridisme ?

A.A.MB : *« Touba TV », dès sa conception s'est destiné à être une télé qui reprend un peu ce dont j'ai parlé, le message de ch a b et de le mettre sous d'autres supports parce que je l'ai dit tout à l'heure ; c'est dans la même logique, les mourides à chaque fois qu'il y a de nouveaux supports ils essayent de s'approprier ce support là pour étendre leur message. Ça a été une constante et ça n'a pas été démenti avec « Touba TV ». C'est supposé être une chaîne qui reprend les messages de ch a b mais tout en évitant une tendance sectaire en excluant les autres religions. Ce n'est pas cela le but, mais quand même en se rendant compte que la télévision est l'un des outils les plus puissants pour transmettre des valeurs, il n'était pas question que les mourides, comment on a tendance à le constater si vous voyez la perte des valeurs au Sénégal et un peu partout dans le monde. Et une bonne part de ce processus-là s'explique à travers la télévision plus que les autres médias d'ailleurs parce que la télé est plus populaire même à l'Internet. Donc beaucoup de comportements asociaux et immoraux qu'on voit bien que le Sénégal et les mourides qui ont leurs propres travers, il ne faut pas tout rejeter sur les autres. Il y a beaucoup de dysfonctionnements sur le plan moral qui sont principalement dus à cet outil-là. Là c'est clair. Maintenant si on veut préserver ces valeurs cardinales il est important qu'on ait des supports qui puissent proposer des contenus alternatifs pour ne pas laisser le champ libre à toutes les visions qui nous de partout. On est dans un monde ouvert et l'on ne peut pas fermer les frontières de l'espace. La seule chose qu'on pourrait c'est de proposer des alternatifs pour donner aux gens l'occasion de pouvoir faire un choix. S'il n'y a qu'une seule vision du monde unilatérale, là ça nous mène qu'à la dérive.*

Ch. B : Serigne bi, merci beaucoup de votre disponibilité.

Document n° 09

Enquêteur : Cheikhouna Bèye (Ch.B)

Enquêté : Saliou Mbow représentant de Cheikh Béthio à la dahira de Bordeaux

Lieu : Bordeaux

Date : le 2 juillet 2007

Durée : 45 mn

Ch.B : Monsieur Mbow, comment avez-vous découvert la confrérie mouride ?

S.MB : *Humm si je n'avais pas le niveau de connaissance que j'ai, j'allais dire que je suis né dans une famille mouride. Mais avec mon état actuel de connaissance, je sais que Serigne Touba qui, à un moment que nous ne pouvons pas saisir, avait fait de nous des mourides dans l'intemporalité. Mais maintenant dans la manifestation terrestre, je dirai que je suis né dans une famille mouride.*

Ch.B : Et qu'entendez-vous par l'intemporalité ?

S.MB : *Voilà que, on sait que le temps est régi selon la rotation du soleil et de la lune. Et l'intemporalité est le moment où ce soleil et la lune n'étaient pas encore.*

Ch.B : Par rapport aux autres confréries, quelle est la particularité de celle des mourides ?

S.MB : *Les particularités de la voix mouride à mon sens sont nombreuses par rapport aux autres. D'abord par l'appellation, comme je le dis tantôt, les confréries portent le nom du fondateur en général. Ce qui n'est pas le cas de la confrérie mouride qui porte le nom d'Allah, Mouridoullah. Ça c'est une particularité. Deuxièmement, l'engagement et le degré de foi des mourides, il est beaucoup plus prononcé qu'ailleurs. Et à ce titre les mourides sont taxés de fanatiques compte tenu de leur foi en Serigne Touba. Ça c'est une des particularités et aussi la générosité des mourides à ouvrir pour Serigne Touba, ça aussi c'est une particularité. Et donc l'amour inconditionnel qu'ils vouent à leur maître Serigne Touba est aussi une particularité. Serigne Touba, il est le plus aimé de tous les maîtres spirituels qui ne sont jamais apparus sur terre, ça aussi c'est une particularité.*

Ch.B : Revenons sur le mot fanatique, pensez vous pas que ce terme a un autre sens différent de celui qu'on a l'habitude d'entendre, c'est-à-dire le fanatisme religieux ?

S.MB : *Oui moi je pense que le mot fanatique on ne l'apprécie pas à sa juste valeur, parce que si on se réfère au coran le prophète Abraham pour sa foi à Allah, il a failli immoler son fils. Que je sache y a pas encore un mouride qui a une fois failli immoler son fils pour Serigne Touba. Alors si on taxe les mourides de fanatique, on aurait dû axer Abraham de fanatique. Et aucun mouride n'a encore immolé son enfant pour la cause d'Allah. Donc nous dire fanatique, il faudrait le dire d'abord à Abraham. Nous, on n'est pas fanatique mais c'est là où nous porte le voyage, notre compagnonnage à Serigne Touba. C'est ça qui est grandiose, et l'on n'a pas de prix pour ça. Et ça c'est Allah, et Allah a dit, il faut donner ce que vous aimez le plus. Et nous ce qu'on aime le plus c'est notre personne et notre richesse. Nous donnons ça à Allah, ce n'est pas du fanatisme, c'est de l'amour.*

Ch.B : Et que signifie pour vous être mouride de naissance ?

S.MB : *Heu moi je crois que quand on mouride c'était avant notre naissance, quand on n'avait pas la connaissance, on pensait que qu'on était mouride comme Karl Marx il dit que l'être des hommes détermine leur conscience. Tu es né dans une famille mouride, tu es mouride ; un autre qui est né dans autre chose serait autre chose. Hors il y a le décret divin qui est derrière tout ça, quoi que tu puisses être c'est Allah qu'il a choisi déjà. Donc Serigne Touba il a dit : « je vous avais choisi avant de choisir vos parents ». Donc quand il nous choisissait nous n'étions pas encore des humains, c'est en ce moment là que nous fûmes des mourides. Mais dans le langage ordinaire le fait de naître dans une famille mouride pèse alors mais cela répond toujours au décret qui précède ta venue. Tu vas voir quelqu'un qui est né dans une famille autre que mouride, plutard il va devenir mouride, il avait été choisi. Quelqu'un qui est né dans une famille mouride et qui n'a pas été choisi forcément il va quitter la confrérie. Donc il y a le décret divin qui est derrière tout ça.*

Ch.B : Est-ce qu'on peut dire que la confrérie mouride est compatible avec la modernité, vu la place qu'elle occupe dans les nouvelles technologies par rapport aux autres confréries sénégalaises ?

S.MB : *Oui je crois bien parce que les hommes doivent savoir que tout ce qu'Allah a créé, il les a créés pour que les hommes les utilisent pour lui rendre grâce, tu as vu, et tous les instruments, tous doivent servir à rendre grâce à Allah. Et donc forcément le mouridisme,*

c'est la réalisation spirituelle, Donc ce sont tous les degrés supérieurs de l'homme que l'on retrouve dans le mouridisme et à ce titre dans la spiritualité il y a une branche qu'on appelle la takhfiya. C'est-à-dire qu'il y a la tarbiya, la takhfiya et la tarkhiya : la tarbiya c'est l'éducation, on t'éprouve pour que tu ne ressentis plus le besoin de faire le mal ; il y a la tarkhiya, c'est-à-dire l'élévation vers Allah, Une fois accédé à Allah, si Allah il a confiance en toi il te renvoie vers les humains pour que tu sois un guide pour eux. Cette takhfiya te permet d'intégrer n'importe quel groupe quel que soit leur degré d'évolution. Donc tu serais de Khelcom dans les profondeurs des daaras de Serigne Saliou, si tu as la takhfiya tu n'as jamais été à l'école on te met dans un groupe de blancs, par exemple européens tu vas savoir que ma fourchette je la tiens à gauche même si en islam on interdit de manger à gauche, tu sauras que mon couteaux c'est à la main droite, tu vois parce que la tarbiya implique ça, l'éducation spirituelle ça élève l'homme vers les degrés supérieur de l'humain. Donc celui qui vit véritablement le mouridisme, rien ne lui échappe dans l'avancement et le développement des nouvelles technologies.

Ch.B : Donc si je comprends bien la spiritualité que l'on peut qualifier comme le Amal peut correspondre à la modernité ?

S.MB : *Et bien sûr.....*

Ch.B : Et donc les nouvelles technologies qu'est ce que vous en pensez, on parle tout et de rien, on met tout dans les nouvelles technologies ?

S.MB : *Effectivement les nouvelles technologies ont leur bon coté et leur mauvais coté, il y a des images vraiment qui ne sont pas conformes avec l'islam et la spiritualité et ça on les véhicule sur le net. Et c'est pour rien qu'on a qualifié le Massikhou dajal, l'antéchrist, que c'est un monstre à un œil unique qui a la capacité d'être partout à la fois au même instant. Et là d'aucuns ont dit que c'est l'écran, donc c'est l'Internet, les images terrifiantes qui peuvent faire le tour du monde au même instant.*

Et par contre là je te dis qu'il y a un site que nous par exemple nous visitons chaque jour et à travers lequel nous recevons le ndiguel de Serigne Saliou par l'entremise du cheikh. Et là c'est un côté qui est bien par les nouvelles technologies, donc je crois que l'opinion elle est partagée selon là où l'homme se situe.

Ch.B : Est-ce que vous pouvez revenir sur le terme que vous utilisez tout à l'heure, le Massikhou dajal ?

S.MB : *Le Massikhou dajal, comme le prophète Mohamed (PSL) il l'a dit, ce sera le monstre de la fin des temps. Le coran et les textes sacrés ont dit que Seydina Insa ibn mariame, jésus, lui il va descendre à la fin des temps. Mais il fera partie de la umma du prophète (psl), il y aura plus de prophétie derrière Mohamed, donc il pourra plus être prophète, il sera un saint mais dans la communauté du prophète (psl) et quand il viendra, il sera accompagné du mahdi, il y aura le mahdi et le messie avec lui. Et que le mahdi ils vont habiter près de la mer, ils vont habiter à l'occident et le Massikhou dajal vient de l'occident. Donc ce sera un monstre, on a dit mais bon le langage des connaissances, il est ésotérique. Un monstre a un œil unique qui va terrifier, terroriser les populations et va enlever la fois véritable de leur cœur. Donc on dit qu'il est immortel et là y a quelqu'un qui m'a dit que même ceux qui ont créé Internet ne peuvent plus le débrancher. Et tu vois donc au départ on disait que c'était la télévision, et avec l'avènement de l'Internet on a dit que c'est le net puisque l'écran c'est un seul œil et que les images peuvent faire le tour du monde en un seul instant et ça vient de l'occident. Tu as vu c'est comme ça que certains ont interprété, mais on dit que celui qui va le tuer sera le mahdi. Ce pendant, ce ne sera pas une mort physique, le tuer c'est-à-dire il va faire des hommes, il va les attribuer une éducation comme ce massikhou dajal n'aura pas d'impact sur eux. De ce monstre-là, est tiré ce qu'il y a de bien sur lui et le négatif sera laissé.*

Ch.B : Dans quelle mesure les nouvelles technologies notamment Internet peut être un levier pour la communauté ou un outil de propagation de la voie mouride ?

S.MB : *Oui moi il m'arrive d'utiliser la messagerie instantanée sur Internet avec des gens qui me l'ont fait découvrir... Au début j'en ne savais rien y avait un condisciple qui maîtrise les outils Internet, une fois il m'a demandé une photo. Il m'a dit que c'est un site de rencontre que j'ai créé pour toi et certains qui ont besoin de connaissance sur Serigne Touba, puisque toi Serigne Touba t'a donné un certain bagage tu pourras communiquer avec eux. Comme ça il faut propager l'enseignement de Serigne Touba, et comme moi j'ai eu accès à l'Internet, ça m'a fasciné, je ne connaissais rien de l'ordinateur, je n'ai aucune formation, mais à travers ça j'ai commencé à bien manier l'outil informatique et ensuite j'ai vu qu'y a d'autres qui me parlaient et d'autres qui donnaient mon adresse e-mail à d'autres pour qu'ils me posent des questions. Et je me suis fait des amis à travers le monde avec des gens que je n'ai pas encore vus, d'autres qui m'envoient des messages pour rendre grâce à Allah d'avoir partagé avec moi certaines connaissances. Donc sur ce point-là je vois que c'est un outil quand même qui peut participer à la propagation de l'enseignement de Serigne Touba, parce que comme j'ai*

dit tout à l'heure et souvent les maîtres, ils disent qu'un ennemi qui veut te combattre et qui est méchant il peut même créer quelque chose qui va te profiter alors que son but n'était pas qu'il te profite. C'est comme quelqu'un qui t'aime et qui est un peu chaud, il peut vouloir te protéger et te nuire, donc ceux qui ont créé certainement leur but n'était pas ça, que l'islam ou une quelconque branche de l'islam arrive à se fortifier grâce à l'outil mais bon c'est Allah qui fait ce qu'il veut. C'est à travers Internet, effectivement, on assiste, parce que nous nous sommes en France par exemple mais les ndigueuls de Serigne Saliou nous les recevons au chaud, il s'exprime tout de suite et tout de suite on les reçoit, alors que si ce n'était pas ça peut être, on aurait pu le recevoir, mais en différé alors l'exécution serait dépassée nous serions arrivés en retard. Mais là nous les recevons au même titre que les sénégalais qui sont à Touba.

Ch.B : Si je vous comprends c'est qu'avec Internet on a un gain de temps et d'espace. Vous recevez le Ndigueul au même moment où il est émis au Sénégal, et à partir de là que pensez vous de ce nouveau mode de communication des mourides ?

S.MB : *La voie de Serigne Touba obéit à un déterminisme que Serigne Touba lui-même avait préétabli, donc comme Mame Cheikh Ibra Fall baboul mouridiina il a eu à le dire : « si la démarche de quelqu'un te séduit il faut l'épouser, si elle te séduit pas tu passes ton chemin ». Donc l'islam c'est ça, quand il arrive dans une communauté il voit les usages qu'il peut accepter, il les intègre dans l'islam qui ne gâche pas les pratique culturelle de l'islam mais ce que l'islam interdit c'est ce qui pourrait entasser cette marche là. Effectivement le Mouridisme n'a pas besoin d'aucun support pour sa propagation parce que les mouride aujourd'hui ils sont partout dans le globe, tu as vu, le mouride c'est quelqu'un qui ne reconnaît pas la barrière du temps, son amour pour Serigne Touba fait qu'il y a pas d'obstacle devant lui et les Ndigueul de Serigne Touba. Maintenant si l'outil informatique est là et qu'on sache qu'on peut l'utiliser sans que cela ne nuit en rien l'oeuvre que nous exécutons pour Serigne Touba, rien ne nous empêche de l'utiliser mais ils ne sont pas déterminants pour la propagation du Mouridisme parce que déjà avant l'avènement de l'ordinateur, de l'Internet, le mouride avait déjà fait les coins de la planète. Mais il faut reconnaître que c'est un outil qui a facilité cette propagation-là parce que ce qu'on devait faire en un temps beaucoup plus élargi on le fait en un temps court. On gagne du temps quoi. On communique bien, moi il m'arrive à travers le monde des États-Unis de partout de recevoir des messages, on me pose des questions, je réponds, j'essaye de répondre tu vois. Et là j'ai envie d'entendre la voie du cheikh et y a un support sonore que j'active et j'entend, et y*

a ma famille aussi au pays à qui quand je reçois un Ndigueul je les appelle, je leur dis j'ai lu sur le net telle ou telle chose comment ça se passe réellement et l'on me rapporte les propos textuellement comme le cheikh les a dit. Donc effectivement ce n'est pas déterminant pour la propagation, mais quand même ça a son importance.

Ch.B : Si je comprends bien Internet contribue à raviver l'affection que vous portez à votre cheikh ?

S.MB : *Effectivement si tu écoutes sa voix tu as l'impression que tu vis ça en directe, tu as l'impression d'être là, tu as les informations ou bien des fois quand les Thiantes se passent, on met ça en directe sur le net, tu y assistes au même instant que ceux qui sont auprès de lui. Donc quand il s'agit d'exécuter un Ndigueul tu pars sur le même pied que ceux qui sont à côté de lui. Donc ça a aussi son importance.*

Ch.B : Et dans ce cas, est ce qu'on peut affirmer qu'Internet peut contribuer à la pérennité de vos croyances ?

S.MB : *Je ne le dirai pas, parce que, sans le net, ça n'entrave en rien notre croyance et que notre foi en le cheikh c'est le fait d'entendre sa foi qui va l'augmenter mais ce qui augmente la foi et la connaissance chez le mouride ce sont les actes, les œuvres qu'ils accomplissent pour Serigne Touba. Serigne Saliou a eu à nous dire que le mouride qui oeuvre pour Serigne Touba ce sont ses œuvres que Serigne Touba récupère et lui transforme en connaissances lumineuses, c'est ça qu'on appelle la sainteté. Donc c'est ça qui est déterminant, je dis écouter le Cheikh quand ça a son importance, tu replonge dans le « live and direct » avec le Cheikh c'est comme si tu étais à côté de lui et peut être que certains ça peut se passer comme ça, que cela te remotive que cela te remette dans le bain, tu écoutes tu as un sursaut encore , ça c'est pas à exclure mais la foi les moyen sont nombreux chez Allah pour octroyer la foi à l'individu, mais ce qui augmente la foi chez le mouride ce sont les œuvres pour Serigne Touba c'est ça qui est déterminant et effectivement l'Internet nous permet de recevoir les ndigueuls et quand nous faisons nos oeuvres le lendemain ou la semaine qui suit il y a les œuvres qui sont affichées, et l'on montre les états des œuvres d'un tel daara, bon Touba Avignon voici vos états ce qu'on a reçu. Et ça c'est pour montrer aussi la confiance qu'il y a entre la transmission, tu vois si c'est des espèces ou quoi que ce soit c'est affiché.*

Évidemment j'avais dit non, mais je revois ma réponse, pour certains ça peut effectivement augmenter sa foi.

Ch.B : Donc on peut dire que maintenant Internet et Mouridisme sont compatibles ?

S.MB : *Mais bien sûr, sur un certains point parce que quand même il y a des sites qui ne sont pas bien conseillés. Donc en partie sur une certaine pratique, c'est compatible avec le Mouridisme, mais, sur une autre partie, ça ne l'est pas.*

Ch.B : On peut considérer chez vous l'outil Internet comme un couteau à double tranchant ?

S.MB : *Donc c'est exactement ça, un couteau à double tranchant, vous avez trouvé le mot exact, donc ce qu'i faut c'est maintenant à la personne qui l'utilise d'avoir un discernement, de savoir ce qui lui permet d'avancer et de ce qui ne le lui permet pas. Donc il y a des sites appropriés pour le Mouridisme, pour nous qui sommes les talibés du cheikh notre site favori c'est le site santati.net, donc à part ça il y a le site de Hisbut-Tarqiyyah, il y a d'autres sites que j'ai oubliés du mouridisme je sais pas*

Ch.B : Donc là on peut considérer encore une fois que l'Internet participe à l'intégrité du système mouride si on prend l'exemple du site santati qui ouvre pour la pérennisation des pratiques culturelles et cultuelles de la confrérie ?

S.MB : *Oui c'est vrai, Internet joue un rôle important comme je l'ai dit mais nous comme vous le voyez, on est dépendant que de Serigne Touba. Donc si on trouve un moyen par lequel on peut passer pour propager l'enseignement de Serigne Touba on le fait, mais ce qui est déterminant c'est Serigne Touba par exemple il y a des populations qui ont été islamisé puis converti au Mouridisme et qui n'ont jamais mis le pied à Touba et qui n'ont l'outil Internet. Mais pour certains ça l'ai, parce que d'autres....moi par exemple j'ai eu à parler avecPar exemple je suis en France et il m'arrive à travers Internet pas plutard qu'aujourd'hui on m'a demandé de faire une émission à travers Internet pour le Sénégal. Et tu vois ça le net, je n'aurai pas pu le faire, donc ça a son importance, donc le net sur un côté a beaucoup contribué à l'évolution ou bien à la gestion d'une manière en tout cas nous de notre côté du Mouridisme où l'on se situe c'est très important pour l'organisation du travail dans le Kourel, ça a son importance quoi. Et sur ce plan-là ça contribue à la bonne marche de notre Kourel.*

Ch.B : Et le Mouridisme qu'est ce que ça représente pour vous au niveau international, comme vous avez l'occasion de voyager à travers le monde, la manière dont la culture mouride s'exporte à l'étranger ?

S.MB : *Moi j'ai le pressentiment que le Mouridisme finira par être le comportement universel des hommes, je le crois, parce que aujourd'hui quand on parle d'union, on parle de mondialisation de globalisation, on parle de monnaie unique. Un jour, on parlera de religion, un comportement spirituel unique et là j'ai vu des économistes anglais, c'est un ami qui m'a envoyé ça à travers Internet, c'est des économistes anglais qui sillonnaient le monde pour essayer de trouver quelle religion serait la meilleure pour les hommes qui serait un comportement universel que les hommes adapteraient. Et ils ont fini par dire que ce serait le Mouridisme, c'est des anglais non musulmans, ils ont fait l'Italie, ils ont rencontré des mourides, leur façon de vivre, leur simplicité, leur amour de la paix qui déteste la violence, comment ils sont généreux, ils ont cité quelques personnalités du monde qui sont généreux comme le footballeur El hadji Diouf et autres, ils ont filmé Touba, des photos de Touba. Et ils sont convaincus que la seule attitude qui puisse être universelle sur le côté de la spiritualité ne peut être que le Mouridisme. C'est pourquoi je pense que le Mouridisme finira par être un comportement que l'univers tout entier pourra adopter un jour.*

Ch.B : Pensez vous qu'Internet peut contribuer au changement des modes communication des mourides ?

S.MB : *L'Internet aura son importance quand les mourides, les hommes prendront conscience que l'Internet est un couteau à double tranchant, maintenant ils prennent le bon côté et laisse le mauvais côté. Et quand on comprend ça l'Internet va jouer pleinement son rôle.*

Ch.B : Maintenant dans quelle mesure peut-on affirmer que l'Internet participe à la mise en évidence la culture mouride ? Et votre avis sur les forums où les gens donnent leurs opinions sur la confrérie ?

S.MB : *Personnellement j'ai eu à visiter certains sites, et j'ai eu même à parler à quelqu'un qui s'attaquait au cheikh, qui se disait petit-fils de Serigne Touba. Dans le site au début on te dit les conditions, mais ces conditions ne sont pas respectées, les paroles obscènes on ne les mettait pas, les insultes et autres on ne les mettait pas, et ils étaient là à insulter le cheikh à longueur de journée et on les avait pas enlevé. Donc ça aussi c'est des manipulations qu'on laisse dans le site. Ils ne respectent même pas des critères qu'eux-mêmes ils ont établi. C'est pourquoi je dis que depuis ce jour-là je me garde moi-même d'ouvrir certains sites. Y a des amis qui viennent me dire tel site, je dis moi là j'ouvre pas parce que j'ai mon idée là-dessus,*

donc j'ouvre plus, donc je viens si quelqu'un veut parler avec moi je lui parle, je consulte ma boîte si j'ai pas des nouveaux messages et je m'en tiens là.

Ch.B : Donc avec Internet on peut s'infliger une certaine autocensure ?

S.MB : *Voilà, parce que la voie mouride a toujours ces détracteurs. Vous voyez même dans la voie mouride, il y en a qui s'entre attaquent j'allais dire. Par exemple le cheikh, il a l'habitude de dire que mes plus féroces ennemis sont dans la voie mouride. Dans les journaux de la place, des chefs religieux, par le biais d'autres disciples, l'attaquent. Et Serigne Saliou, un jour, lui dit que je sais ceux qui ont fait ça c'est tel et tel, tu as vu et c'étaient des gens qui sont dans la voie mouride. Quelquefois c'est des jalousies qu'on ne maîtrise pas, donc effectivement il y a ces attaques-là qui font que vraiment on n'est pas très épris d'Internet parce que nous le cheikh quand même on l'identifie à Serigne Saliou. Et lui dire des choses comme ça ce serait revenir à le dire à Serigne Saliou. Donc certainement ce qui fait qu'y en a des sites qu'on évite. Sur ce point de vue là, Internet est à éviter.*

Ch.B : Et que pensez vous de la transnationalisation des croyances mourides avec la mutation des daaras à l'étranger

S.MB : *Il faut comprendre que Serigne Saliou il prône ce qu'on appelle la déseuropéanisation des mœurs. Par exemple le Mouridisme n'a pas à s'adapter à une culture, mais c'est aux cultures de s'adapter au mouridisme parce que les hommes sont formés en communauté en ethnies et chaque groupe a ses m'effets et ses bien faits. Maintenant le Mouridisme c'est quoi c'est l'ensemble de ses ethnies là en tout de ces groupes et Serigne Touba a puisé de tout ce qui est bien en chaque groupe et il a formé le Mouridisme. Donc le Mouridisme ce n'est qu'une somme des valeurs. Le Mouridisme n'a pas besoin de s'adapter à quoi que ce soit, tu vas voir en France, on est en « Toubay bou mak » (grand pantalon qui ventile), on porte nos ndjéles (photo d'un chef religieux que certains disciples portent à leurs cous), on chante le khassida comme du temps de Serigne Touba. Et ceux qui le font en général ce sont des gens qui ont grandi ici, mais qui sont entrain de s'adapter au rythme du mouride d'antan. Notre manière de s'habiller est conforme de la manière dont s'habillaient les mourides d'antan. Et c'est ça, je vais te donner un exemple le cheikh Béthio quand il était président de la communauté rurale de Touba à un moment il voulait interdire les calèches sur la route, c'est-à-dire de laisser passer les voitures et de rouler à côté du trottoir. Et Serigne Saliou lui a dit « ah j'ai entendu ton décret de faire descendre les calèches de la chaussée, mais il ne faut jamais les supprimer la circulation parce que les calèches rappellent l'aspect*

primordial de Touba, et cet aspect-là Serigne Touba y tient beaucoup, de même que les cases, j'aime bien que Touba soit moderne, qu'ils aient des buildings tout ça, mais j'aime aussi qu'ils aient de cases parce que cela rappelle l'aspect traditionnel de Touba ». *C'est aux mourides de se conformer à Serigne Touba, celui qui aspire à Serigne Touba il se conforme aux directives de Serigne Touba.*

Ch.B : Peut-on dire que le concept et la philosophie mouride sont immuables, ce sont les gens de se conformer à la quintessence de la doctrine mouride ? Et les pratiques culturelles et culturelles, peuvent-elles s'opérer à travers l'outil Internet ?

S.MB : *Pourquoi pas parce que nous, là ce que je viens de dire par exemple quand nous un samedi, on suit un événement qui se passe à Ndiouroul chez le cheikh et qui vit ça en direct c'est comme on était plongé dans la chaleur de l'assemblée. C'est du directe quoi, c'est exactement la même chose. Quant à faire les daaras, le daara ça implique la présence du disciple, moi par exemple je suis Dieuwrigne au Sénégal peut être pas par l'Internet, mais, par le téléphone par exemple, il m'arrive d'acheter une carte et de parler pendant une heure de bien encore exhorter mes condisciples dans la voie, de leur dire de bien éviter les pièges de Satan, d'éviter tout ce que Serigne Touba interdit et de se conformer aux directives et à travers le téléphone ça m'aide. Si j'avais l'outil Internet qui me permettrait de la faire, je l'aurais fait en pleine daara, mais là je ne peux pas. Ce que je peux c'est les lister un à un, je parle avec celui-là aujourd'hui, demain je parle avec un autre. Mais pour le daara je me dis que peut être la technologie peut encore avancer, c'est envisageable mais moi je ne maîtrise pas trop le truc quoi.*

Ch.B : Et là, peut-on avancer que les nouvelles formes de communication apportent quelques aux pratiques culturelle et aux croyances ?

S.MB : *Effectivement, on peut le voir comme ça, c'est toujours positif.*

Ch.B : Et pour la transmission des événements en directe, l'Internet peut-il remplacer la télévision surtout pendant les grands temps forts comme le Magal?

S.MB : *Effectivement je dirai que oui parce que en un moment par exemple en ce qui concerne le Cheikh on venait filmer ses chants, mais on ne les mettait pas à la télé. Un jour, il s'est plaint auprès de Serigne car on ne montrait pas vraiment nos manifestations. Serigne Saliou lui a dit « ne t'énerve pas, un jour viendra où les télévisions et les radios voudront te voir et ne pourront pas le faire ». Aujourd'hui c'est ce qui est en train de se passer un tout*

petit peu, il y a toutes les radios qui veulent l'interroger, on le passe tout le temps à la télé, mais les chants que nous faisons y a la télé qui vient mais ne le diffuse pas. Donc l'outil Internet nous permet de mettre les chantes et ceux qui ne sont pas au Sénégal arrivent à lire les fichiers à travers l'Internet et de voir comment ça se passe en temps réel. Et là avec la télé nationale on ne peut pas l'avoir, les radios aussi ne peuvent pas tout couvrir selon les exigences des émissions et des horaires, mais avec l'Internet vraiment on a cette possibilité-là.

Ch.B : Donc pour vous l'Internet peut remplacer la radio et la télé ?

S.MB : *Mais bien sûr, seulement le seul problème est qu'au pays tout le monde n'est pas doté de l'outil informatique, c'est ça qui fait un peu défaut, mais si tout le monde avec l'outil, peut être que cela pourrait bien remplacer...mais peut être que ça va venir aussi. Parce que Internet n'est pas encore un outil de communication de masse.*

Ch.B : Que pensez vous de l'articulation entre le travail physique (le kasbu) et le travail spirituel (le Amal) chez la communauté mouride?

S.MB : *Là il faut savoir que les hommes naissent avec des prédispositions différentes, tout le monde ne peut pas faire tout en même temps. Y en a qui peuvent ça et d'autres ne peuvent pas le faire et Serigne Touba il appelle tout le monde. Donc il y a ceux qui présentent des handicaps, ce qui fait que tout le monde ne peut pas avoir la même démarche, mais dans le Mouridisme y en a qui allient les deux. Je te donne un exemple quand on était à khelcom au daara dans la tarbiya, il y en a des gens qui ne voulaient plus apprendre le Coran, ne voulaient les khassaïdes, ne voulaient aller aux champs. Et quand il arrive à un dieuwrigne de le violenter un peu, si Serigne reçoit les échos il appelle le dieuwrigne et lui de ne plus le faire. « Parce que celui que je n'arrive pas à maîtriser c'est celui qui ne veut pas rester dans mon daara, mais tant qu'il veut rester s'il ne veut pas travailler qu'on le laisse en paix ». Tu as vu, donc chacun avec ses prédispositions, y en a qui disent moi je ne veux qu'apprendre le coran, il t'envoie apprendre le coran quelque part, par exemple quand il nous conduit à khelcom, il nous dit « je vous amène dans un espace très dur, je ne vous serais d'aucune aide sinon un peu d'eau et du savon, le reste vous allez vous débrouiller. Si vous voulez y aller dites le moi si vous ne voulez pas y aller dites le moi » et nous, on lui avait dit qu'on voudrait y aller. Parce qu'en fait l'éducation spirituelle implique la souffrance physique et intellectuelle. C'est ça le sens de la tarbiya. Et donc intellectuellement on te fortifie, parce que c'est comme si on le fait exprès de te laisser à toi-même. On te donne à manger certes, on*

te donne à boire certes, tu as un toit, mais il y a des conditions précaires de vie, tu arrives à te passer de beaucoup de vie et que demain tu ne sera pas trop attaché à ses chose là. Donc ce qu'on appelle les attaches terrestres tu arrives à les couper de sorte que tu deviens une île qu'est entourée que par Allah. Ta substance tu ne la tire que d'Allah, c'est pourquoi c'est le principe par lequel Serigne Touba n'avait pas de poche. Parce qu'il disait « si tu as des poches, si tu as un besoin à régler tu penses à ta poche, mais tu ne penses pas à Allah ». C'est un peu ça et l'intellectualisme c'est la spiritualité, le prophète PSL, il avait dit quand il avait trouvé Aïcha et Fatima en train de dormir«il a demandé est ce qu'elles ont fait la prière de icha, on lui a dit ah Fatima, elle a fait icha mais pas ses noafiles (prières surérogatoires), il a dit réveille la qu'elle fasse les noafiles. Et Aïcha, on lui dit qu'elle na pas fait icha ni les noafiles, le prophète a dit laissez la dormir parce qu'elle est intellectuelle » donc l'intellectualité véritable c'est la spiritualité, c'est l'ouverture vers Allah. Sur ce plan, le travail intellectuel ne peut se concevoir que sous la directive d'un maître spirituel authentique. Et ça implique aussi la khidmat qui est l'effort physique qui est aussi un des fondements de la voie mouride. Serigne Touba il a dit si les gens allaient au paradis par des sentiers, ceux qui font la khidmat pour Allah vont au paradis par des boulevards. Tu as vu, donc la khidmat à son importance et c'est déterminant. Elle vient compléter ces deux concepts qui vous me parlez. Donc Serigne Touba cite la khidmat plusieurs fois dans ses écrits, la khidmat elle est primordiale. Donc l'intellectualité, on ne la puise pas dans les livres, ça c'est une érudition ça s'apprend, hors l'intellectualité c'est une inspiration divine c'est une ouverture spirituelle. Donc ça c'est au-delà de l'érudition qui est la quête traditionnelle de la connaissance, j'allais dire du savoir livresque qu'on appelle savoir profane alors que la véritable connaissance, elle est spirituelle, elle vient d'Allah. « Y a de connaissance véritable que celle d'Allah » rapporte les anges dans le coran. Le prophète ne savait pas lire et pourtant il était le plus connaissant de connaissants. Il disait ANNA BAKHLOUL KHOULOUM : je suis l'océan des connaissances, il ne savait pas lire. Donc sa connaissance venait directement d'Allah

Notre cheikh nous dit que la voie mouride c'est deux choses : Niakh et Nioukhi, tu transpires pour Serigne Touba et tu sors de ta poche pour la communauté. Fondamentalement ce sont ces deux concepts-là

Ch.B : Ben merci beaucoup de nous avoir accordé cette interview, on a fait le tour des questions c'est très gentil.

S.MB : *C'est moi qui vous remercie d'avoir travaillé sur ce sujet, je vous souhaite un grand succès dans vos études.*

Articles de presse en ligne

Annexe 3

Document n° 01

Source : www.lesenegalais.net

Titre : «Le Ndigël est le cordon ombilical qui relie le disciple à son guide». Trois questions à Free Style

Date : Samedi 10 Mars 2012

De son vrai nom Cheikh Ibra Ousmane Fam, l'artiste musicien Free Style est un fervent disciple de Cheikh Béthio Thioune. C'est pour cette raison qu'il a décidé de lancer un mouvement dénommé «Mouride Ndigël». Une occasion pour lui d'appliquer à la lettre les consignes du guide. Il revient sur le sens qu'il donne à cet engagement et sur sa détermination à réélire le chef de l'état sortant au soir du 25 mars, conformément aux directives de Cheikh.



Parlez-nous du mouvement que vous venez de lancer ?

C'est suite à l'appel de notre guide Cheikh Béthio Thioune que j'ai décidé de lancer ce mouvement dénommé « Mouride Ndigël ». Le Ndigël est l'essence du Mouridisme. Notre objectif consiste à sensibiliser les disciples et surtout les jeunes sur le sens du Ndigël. Nous sommes conscients que les anciens connaissent très bien le contenu rattaché à cet ordre qui ne

peut souffrir d'aucune contestation. Ces derniers ont eu à vivre le soutien constant de Serigne Fallou à Senghor. Ils peuvent aussi rappeler du fameux Ndigël de Baye Lahad à Abdou Diouf. Le défunt Khalife avait clairement affirmé que celui qui ne vote pas pour Abdou Diouf aurait « trahi Serigne Touba ». Tout le monde sait que Wade est plus impliqué dans la bonne marche de la Mouridiya que l'actuel Secrétaire Général de l'OIF.

Pourquoi avez-vous choisi cette forme de lutte ?

Il faut dire que nous avons décidé de cheminer librement avec Cheikh Béthio Thioune et nous lui avons confié nos vies. À cet effet, nous avons signé un pacte. Le Ndigël peut être multiforme. Chaque jour nous appliquons à la lettre ses directives comme celui de ne pas fumer ou boire, d'aller à Khelcom ou d'assister à des «cant» etc. Et personne n'a jeté du discrédit sur ces formes de Ndigël. Pourtant Macky avait choisi, comme prétexte, pour ne pas manifester avec le M23, le respect du Ndigël du Khalife Général des Mourides. Donc je ne peux comprendre que certains cherchent à diaboliser le Cheikh suite à son Ndigël. Ajouté à cela que chaque jour des jeunes et des leaders politiques donnent des consignes de vote contre le candidat Wade. Nous dénonçons cette pratique sectaire qui vise à condamner un Ndigël selon que cela vous arrange ou pas. Nous n'allons pas dévier de notre chemin et personne ne pourra nous distraire.

Que comptez-vous faire concrètement ?

Notre mouvement regroupe des talibés mourides, des Baye Fall, etc. Nous avons déjà reçu l'onction du Cheikh qui nous a encouragés à poursuivre sur cette voie. Nous allons beaucoup insister sur la communication. C'est pour cette raison que nous avons décidée de rencontrer la presse en premier lieu. Le Mouvement va montrer la force de Serigne Touba. Nous comptons vivifier le Ndigël qui est le cordon ombilical qui relie le talibé à son guide. Notre guide Cheikh Béthio est une référence et nous allons parfaitement suivre ses consignes. Nous allons sensibiliser tous les jeunes mourides de ce pays. Nous allons nous appuyer sur les 530 « diawrignes » (responsables religieux) de notre communauté disséminés à travers tout le Sénégal et à l'étranger.

www.lesenegalais.net

Document n° 02

Source : www.seneweb.com

Titre : L'islam électronique

Auteurs : Par Khadiyatoulah FALL/Mouhamed Abdallah LY

Date : Vendredi 02 mars, 2012



Audiophone de prière, guide pour l'envoi des SMS « Islamo-Compatibles », « Coran électronique », « chapelet électronique », « compagnon électronique du pèlerin », instruments hétéroclites de rappel de douas (invocations) qui se déclenchent à l'ouverture ou à la fermeture des portes, petits boîtiers noirs, bon marché, qui se branchent sur l'allume cigare et qui, au démarrage des voitures, font entendre des versets qui viennent s'ajouter au brouhaha urbain des grandes villes musulmanes, etc. la panoplie des gadgets électroniques de la piété musulmane s'étend et se diversifie. Ces objets fort prisés par les chauffeurs de taxi et que l'on peut aussi rencontrer en prenant les ascenseurs de certains hôtels qui s'investissent dans le « tourisme halal », conquièrent de plus en plus d'utilisateurs, renforçant ainsi l'omniprésence de l'islam dans le quotidien de nombreux musulmans. Un gadget fort élaboré, et dont le succès croît, est l'audiophone AYAT qui permet de sélectionner, en anglais et en arabe, le nombre de genuflexions nécessaires pour le type de prière souhaitée ou d'écouter en boucle des sourates du Coran pour les mémoriser. On peut également mentionner parmi ces objets électroniques de la piété musulmane, le Coran numérisé accompagné des « Hadith » (propos du Prophète Mohammed) ou le réveil portable qui donne les horaires des cinq prières avec souvent un bonus : une boussole électronique indiquant la direction de la Mecque.

Une nouvelle culture s'affirme

Le développement de ces objets, fabriqués pour la plupart en Chine et en Thaïlande, et l'engouement qu'ils suscitent, ont contribué à créer ce qu'on pourrait appeler la Société du visible islamique. La focalisation excessive sur les modes notoires d'affichage d'islam : la barbe, le hijab, le niqab, la djalaba, les minarets, les mosquées... masque cette réalité. Or, l'on peut dire que le jaillissement et le raffermissement de cette Société du visible islamique, donnent raison, a posteriori, à l'hypothèse formulée il y a 20 ans déjà, par Olivier Roy, lorsqu'il annonçait dans *L'échec de l'islam politique* (1992), la perte de vitesse de l'islam radical. Contrairement à ce que disent les tenants du clash des civilisations, nous continuons d'observer, en Europe et dans les pays musulmans, l'émergence et la consolidation d'une nouvelle culture détachée de la culture « islamiste-dure ». Une nouvelle culture qui s'affirme, entre autres, par un sortir « islamiquement cool » qui se développe en se diversifiant : sketches, concerts, défilés de mode, théâtres et festivals islamiques de nouveau genre. Car même si nous assistons à une réislamisation dans les sociétés musulmanes, cette ferveur a su renégocier une autre orientation. Elle a opéré une distanciation avec les idéologies rigoristes et les interprétations littéralistes. Elle a tracé des réaménagements dans les rapports entre les musulmans et leurs autorités religieuses... autant de paramètres qui fondent une opposition à l'islam des fondamentalistes, partisans du conflit irréductible entre l'islam et l'occident.

Islam mondialisé

Par les gadgets islamiques et par la culture « islamicly correct » (donc Halal), les musulmans en occident s'engagent dans la redéfinition de l'identité musulmane pour capter l'attention différemment. Ainsi, nous rentrons dans un nouvel âge de l'islam : Islam mondialisé. Une des caractéristiques de ce que nous appelons Islam mondialisé est qu'il se développe selon des formes modernes de la religiosité inhérente à la mondialisation : adhésion individuelle et directe, sites Web... Il est par exemple aujourd'hui possible de devenir adepte d'une confrérie musulmane en cliquant sur les liens Internet. On passe d'un islam transnational, lié aux questions migratoires, à un islam globalisé. Les musulmans en Europe et ailleurs inventent d'autres modalités d'appartenance et de participation à l'institution islamique que celles proposées dans les années 90-2000 (les mosquées, les associations culturelles et cultuelles, les rencontres et conférences classiques...). Cette participation promettait un salut lointain, rigoriste et impalpable; là ou désormais l'islam mondialisé (Internet, gadgets..) propose le bien être consommable. On passe donc d'un islam militant à un islam d'usagers car l'islam dur est délégitimé socialement et internationalement.

L'islam numérique

Ce nouvel islam du paraître participe à l'espace public global et propose de sortir du « bricolage » du passé. La relation à l'islam ne s'arrête plus à la formulation de convictions doctrinales. Elle s'exprime sous la forme complexe d'énoncés ayant la nature de la foi mais aussi de jugements qui rapportent à d'autres champs d'existence, en particulier à la société globale. Cet islam de l'Internet et des gadgets, ce paraître cool et branché participent ainsi d'une quête identitaire, d'un besoin d'islam, d'une spiritualité musulmane qui visent à se démarquer de la religiosité des islamistes : un islam conservateur, puritain et prédicant. Le passage de l'islamisme au post-islamisme a entraîné un glissement des comportements qui autrefois s'apparentaient à la « croyance », à des conduites qui, aujourd'hui, relèvent davantage de la « foi ». Il y a là deux modes différents de cognition : l'islamisme implique une réception passive du savoir tandis que le post-islamisme (islam numérique-d'internet-individualiste) s'inscrit dans un travail d'acquisition actif et individuel. Autrement dit, dans le premier cas la connaissance est reçue, dans le second cas elle est construite. Cette distinction épistémologique qui recoupe le partage actuel des générations musulmanes entraîne, à son tour, deux formes différentes de participation religieuse : pré-réflexe dans un cas ; volontaire et consciente dans l'autre. L'islam mondialisé est un islam qui rejoint les modes de convivialité, de sociabilité, de vivre-ensemble de la société globale. C'est un islam sans intermédiaires religieux, ou politico-religieux, c'est un islam individualisé. C'est une sorte de spiritualité horizontale qui est elle-même en opposition à la spiritualité verticale (la relation entre le croyant-intermédiaire-maître, Cheikh, celle des islamistes....)

En définitive, le nouvel ethos islamique et ces gadgets qui relient l'islam à l'évolution électronique semblent être deux moyens d'opposition au modèle religieux « islamiste » et aux discours publics stigmatisant l'islam et les musulmans d'une manière générale, aussi bien dans des sociétés musulmanes que dans des sociétés non-musulmanes.

Khadiyatoula FALL, Professeur chercheur titulaire CERII et CELAT (Québec, Canada)

Docteur Mouhamed Abdallah LY,

Assistant de recherche IFAN-CAD (Dakar, Sénégal)

Chercheur post doctoral CERII et CELAT

Document n° 03

Source : www.loffice.sn

Auteur : Mansour Ndiaye

Titre : Paris se mue en capitale du mouridisme

Date : Le 6 janvier 2011

En perspective de l'édition 2011 du Grand Magal de Touba, prévue dans la dernière semaine du mois de janvier, le Comité d'organisation présidé par Serigne Bassirou Abdoul Khadre, a initié une série de manifestations préparatoires de l'évènement. La Commission Culture et Communication du Comité d'organisation, présidée par Serigne Abdoul Ahad Gaïndé Fatma, est maîtresse d'œuvre de ces manifestations dont le lancement a eu lieu le dimanche 26 décembre 2010 à Paris, par une journée dédiée au Mouridisme et à son fondateur Khadimou Rassoul. Un communiqué signé le 3 janvier 2011 par le président de la Sous-commission médias Serigne Abo Mbacké dresse le compte-rendu de l'étape parisienne.

Les travaux se sont déroulés dans la journée du 26 décembre 2010 dans la capitale française, sous l'égide de la Fédération nationale des « Dahiras » Mourides de France. À l'occasion, « quatre communications ont ainsi été prononcées sous la modération de Serigne Ahmadou Dramé, un des responsables de la Fédération nationale des « Dahiras » Mourides de France (FDMF) ». Cette journée de conférence, organisée avec la bénédiction du Khalife général des Mourides, a mobilisé la quasi-totalité des membres du comité d'organisation du Grand Magal de Touba qui a fait le déplacement de Paris en compagnie de Serigne Bassirou Abdou Khadre Mbacké, président dudit comité. Le Palais des Congrès de Montreuil, qui a servi de cadre a refusé du monde pour cette « grande première » organisée à la veille de la célébration du retour d'exil de Bamba. Les rigueurs climatiques qui prévalent à Paris n'ont alors pas eu raison de la foi du millier de fidèles ayant fait le déplacement pour partager avec des intellectuels et des conférenciers de renom. Les travaux ont démarré avec une séance de récitation de Coran exécuté par le célèbre Comorien Mohammed Moughni.

Paris : un choix historique et stratégique

À sa suite, le modérateur s'est épanché sur les « facteurs » ayant guidé le choix porté sur la capitale française. En effet, notera Serigne Ahmadou Dramé, « la charge est historique, qui rappelle les rapports entre Bamba et l'administration coloniale française en Afrique, particulièrement au Sénégal ». Mais, au-delà du sens historique, Paris est également choisi par les organisateurs de cette conférence, « en raison des considérations stratégiques prédisposant la capitale française à servir de bon point de départ pour la propagation d'une pensée de dimension universelle », ajoute le modérateur. Les débats pouvaient alors être ouverts par Serigne Mourtada Mboup, responsable de la Dahira Mouride de Genève et conférencier de dimension internationale. Ce dernier, introduisant une communication sur le thème : « La pensée religieuse du Cheikh Ahmadou Bamba », a notamment procédé à un rappel du contexte historique dans lequel est né le Mouridisme. « Une période trouble, caractérisée par une division volontairement entretenue par les colonialistes, entre l'aristocratie guerrière des Ceedos et l'encadrement religieux des Marabouts dans le Ndiambour », rappelle le conférencier. Selon lui, « Cheikh Ahmadou Bamba, tout jeune, fut témoin de ces troubles et de la manière dont toutes les révoltes contre le colonisateur étaient anéanties ». Et, poursuit Serigne Mourtada Mboup, « fort d'une acquisition complète de toutes les sciences de la religion par des études approfondies et des réflexions personnelles appuyées par la connaissance de son milieu et de son époque, bénéficiant par ailleurs d'inspirations divines et des ordres de son maître le Prophète, il forma sa doctrine de la non-violence, par la science, la méditation et l'inspiration ».

Portée universelle de Bamba

Le second thème a été traité par Sidi Abdallah Penot, traducteur d'ouvrages de sciences religieuses dont ceux de l'Imam Ghazali, d'Ibn Ata Allah et d'autres, ainsi que d'une magnifique traduction du Coran annotée et utilement préfacée. Il est en outre le responsable d'une importante branche de la Voie soufie, Shadhiliya, en France, rattachée au Cheikh Aboul-Nour de Damas. Sidi Abdallah est en train d'achever et de publier une nouvelle traduction du « Massalik al-Jinân » du Cheikh. Dans son intervention, Sidi Abdallah Penot a rappelé que « tous les maîtres du Taçawwuf (soufisme) ont pour préoccupation d'initier leurs Murîdûn (Aspirants) dans

la Voie (Tariqah) par l'amour du Prophète et la pratique de sa Sounnah, et que le terme mouride est propre à toutes les vois soufies ». À en croire le conférencier, « (ces voies) proviennent toutes de la même source (Prophète Psl) ». En conséquence, « même si elles diffèrent dans leur approche éducative, les maîtres de la voie soufie visent toujours le même but qui est l'application des obligations du Coran et de la Sounnah, ainsi que d'œuvres surrogatoires », fait remarquer Sidi Abdallah Penot. Dans cette même lancée, il indiquera que parmi les « Awliya » ou « Alliés de Dieu », il y en a qui ont une influence locale ou régionale, ou encore universelle. Mais, « Cheikh Ahmadou Bamba est de ceux dont on peut dire qu'ils sont « toute une communauté (Oummah) », selon l'expression coranique concernant sayyidina Ibrahim », prévient Sidi Abdallah Penot. Une façon pour le second conférencier du jour de souligner « la portée universelle de Bamba ». Ainsi, a-t-il appelé les Mourides à « épouser cette dimension universelle du soufisme, sans esprit de division, car tous les « Awliya » ont insisté sur la science, l'éducation, et l'adoration et la connaissance de Dieu en tant que but de la vie ».

Islam de paix et de non-violence dans la pensée de Bamba

C'est le thème de la troisième conférence, animée par Ali Hamoneau. Auteur des livres « Vie et Enseignement du Cheikh Ahmadou Bamba » et « Islam contre Terrorisme » publiés aux éditions Al-Bouraq, Ali Hamoneau s'est fondé sur des versets du Coran et des Hadîths « traditions » pour démontrer que « la paix et la non-violence sont des valeurs fondamentales de l'Islam ». Pour étayer ses propos, le troisième conférencier du jour rappelle une tradition prophétique qui, outre la « destruction des synagogues et des églises », interdit les attaques contre les « non-combattants (femmes, enfants et vieillards) ». En définitive, Ali Hamoneau a essayé de démontrer que le Cheikh Ahmadou Bamba « n'a pas introduit une « innovation » dans l'Islam en prêchant la non-violence, mais que cette doctrine s'inscrit bel et bien dans l'Islam éternel. C'est donc toujours cette voie qu'il faut prendre avant d'envisager le recours à d'autres moyens ». À la suite de Hamoneau, Serigne Idrissa Mbacké, fils de Serigne Mourtada a abordé le quatrième et dernier thème relatif à « l'aspect spirituel du Magal ». À ce propos, il a d'abord rappelé que cet événement qu'il assimile à une « célébration avec grandeur ». Serigne Idrissa Mbacké renseigne ainsi que le Magal,

qui commémore le « commencement de l'épreuve (départ du Gabon) », constitue une « récompense divine en faveur du Cheikh, après un intense combat spirituel ». Les travaux ont été clôturés par Serigne Bassirou Abdoul Khadre Mbacké qui, en sa double qualité de porte-parole du Khalife général et président du Comité d'organisation du Magal, a formulé des remerciements à l'endroit de tous ceux qui ont contribué à l'organisation et la réussite de cette journée.

Share <http://www.loffice.sn/Paris-se-mue-en-capitale-du.html> on Twitter

The URL <http://www.loffice.sn/Paris-se-mue-en-capitale-du.html> has been shared 0 times. View these Tweets.

Document n° 04

Source : www.seneweb.com

Titre : RAPPEL. LE PHENOMENE CHEIKH BETHIO

Auteur : Bathie Ngoye Thiam

Date : septembre 2010

Le phénomène Cheikh Béthio mérite une attention particulière. Les curiosités sont innombrables, et le tout au nom de Serigne Saliou Mbacké - Que Dieu soit satisfait de lui ! Nous ne regardons pas les défauts des autres, alors que nous en avons autant voire bien plus. Nous nous demandons seulement si nous sommes toujours dans l'Islam. Quand ceux qui sont censés nous mettre sur le droit chemin, nous donnent l'impression de nous égarer, n'est-il pas normal de s'alarmer ? Ne jouons pas à nous voiler la face, pour accuser de « yeekatu fitna » (semeurs de trouble) et de non « mándu » ceux qui tentent d'attirer notre attention sur des dangers qui nous guettent. Pour sauvegarder la cohésion de la communauté mouride, ne mettons pas un fils de Serigne Touba au-dessus des autres et n'apportons pas des innovations douteuses dans la voie tracée par Khadimoul Rassoul.

Une question qui taraude bon nombre de Sénégalais : Pourquoi Serigne Saliou ne s'était-il pas servi des médias pour lancer le plus important de ses messages, à savoir « Je suis Béthio Thioune et Béthio Thioune est moi. Tout ce que Béthio dit, c'est moi, Serigne Saliou, qui le dis, et tout ce qu'il fait, c'est moi qui le fais. Faites de Cheikh Béthio votre principale préoccupation » ? Il était certes très économe en paroles, mais à chaque fois que nécessaire, il s'adressait aux « talibés » via la télé ou la radio...

Pour les thiantakounes ou thiantakones, l'avènement de Serigne Saliou a donné naissance à des « hommes de Dieu civilisés » qui mangent bien (« berndés » et autres), dorment bien, s'habillent bien, vivent bien... La pratique des austérités est révolue. Plus la peine de se lever la nuit et prier, comme le recommandent le Coran, les hadiths et Serigne Touba qui dit : « Ne passe pas la nuit gisant comme un cadavre. Lève-toi avec force quand les gens dorment, combattant le sommeil pour l'amour de Dieu. Il ne convient à aucun homme lucide de dormir toute la nuit car de la sorte, il perdrait un bien immense. » « Il existe trois voiles à déchirer, qui ternissent la lumière du cœur : 1) excès d'aliments, de boisson, de paroles, de sommeil. 2) fréquentation immodérée des milieux mondains de la société. 3) Négligence de la mention du nom de Dieu. »

Un saint nommé Veïs disait : « Quiconque aime trois choses, l'enfer est bien près de lui. Ce sont : 1) le goût des mets délicats, 2) la recherche de beaux habillements, 3) la fréquentation des riches. » Un autre, Yahya Mo'âz Râzi, disait : « Celui qui mange beaucoup a le cœur rempli de ténèbres et brûle au feu de la convoitise. » Abou Souleymane Dârâï : « Les ténèbres du cœur viennent de l'excès de la nourriture. Celui qui mange trop ne connaîtra pas les douceurs de la prière. » Et le Prophète a dit que « l'être humain n'a jamais rempli un récipient pire que son ventre ». Tous les saints bridait leurs personnes sensuelles. Cheikhoul Khadim dit : « Comporte-toi, quand tu prends ta nourriture, comme un humain contraint et forcé à consommer un cadavre par nécessité absolue... » Un hadith rapporte ceci de la part du Prophète (Psl) : « Lorsque ma Communauté exaltera le dinar et le dirham (l'argent), lui sera ôté le prestige de l'Islam, et lorsqu'elle cessera de commander le bien, elle sera privée de la bénédiction de la Révélation. »

Le Coran révèle : « On a enjolivé aux gens l'amour des choses qu'ils désirent : femmes, enfants, trésors thésaurisés d'or et d'argent, chevaux marqués, bétail et champs : tout cela est l'objet de jouissance pour la vie présente, alors que c'est près d'Allah qu'il y a bon retour » (3 : 14). « Et la vie présente n'est qu'un objet de jouissance trompeuse. » (3 : 185). Serigne Touba dit : « Rends-toi compte que posséder juste le strict nécessaire est plus avantageux que la pauvreté et mieux qu'une grande richesse, même acquise pour parer aux situations difficiles. »

Ce que nous tenons pour un amour des biens terrestres, est pour les thiantakounes une grâce de Serigne Saliou, à travers Cheikh Béthio qui se réjouit de la luxueuse voiture d'une de ses cinq épouses, une voiture offerte par des « taalibe », et qu'elle serait, pour l'instant, la seule à posséder dans toute l'Afrique. Selon leur guide, Serigne Saliou aurait dit que le meilleur des actes d'adoration est le « thiant », c'est-à-dire égorger de la volaille et du bétail, du poulet au dromadaire, et cuisiner. « Tout le reste (le Coran, les « xasaayit »...), dit-il, n'est que de la décoration. Le « thiant » est au-dessus de tout. » Quand on avait demandé au Prophète (Psl) quel est le meilleur des actes d'adoration, il avait répondu : « La prière observée à son heure. »

Serigne Touba a écrit : « Le mouride est celui qui ne possède rien et que rien ne possède. » Cela ne veut-il pas dire qu'il ne doit s'attacher à rien, sachant que tout appartient à Dieu et que rien de ce bas-monde ne doit le posséder puisqu'il n'appartient qu'à Dieu ? Un saint nommé Abou Turâb disait : « Vous aimez trois choses qui ne vous appartiennent pas : votre vie, qui n'est pas à vous, mais au Seigneur très haut ; votre personne sensuelle, qui n'est pas

non plus à vous, mais à Lui ; vos biens, qui ne vous appartiennent pas, mais qui sont aussi à Lui. » L'orateur thiantakoune, Serigne Saliou Samb, oubliant que Serigne Touba était mouride lui aussi, l'interprète comme suit pour exhorter les « taalibe » à donner de l'argent à Cheikh Béthio pour finir la mosquée « de Serigne Saliou » : « Serigne Touba a assuré ton bien-être dans ce monde et dans l'Au-delà, bien avant ta naissance ; donc tout ce que tu as et ce que tu n'as pas, tu dois le-lui donner. Tout ce que tu possèdes appartient à Serigne Touba qui l'a mis dans tes mains ; s'il t'en demande un peu, tu dois, si tu es reconnaissant, tout lui donner parce que ce n'est pas à toi. » Et Serigne Touba, c'est Serigne Saliou qui est... Cheikh Béthio. « Jërëjéfati », Thioune Bambi ! (Avez-vous vu cette photo ?) <http://forum.seneweb.com/forum/coppermine/displayimage.php?album=0&pos=4?>

Dans une contribution (Wal Fadjri du 26 juillet 2010), un thiantakoune cite un hadith qudsi dans lequel on a sciemment rajouté « *cet Homme tout ce qu'il dit c'est Moi, Allah, qui le dis, tout ce qu'il fait c'est Moi qui le fais* », paroles attribuées à Serigne Saliou à propos de Cheikh Béthio (sans le mot « Allah »). Voici ce qu'il a écrit : « Il arrive que Mon esclave se rapproche de Moi par des pratiques surrogatoires (*le fait de donner à manger par exemple*) jusqu'à ce que Je l'aime ; et quand Je l'aime, Je deviens son ouïe, Je deviens sa langue ; ses mains sont devenues Miennes, quand il marche Je deviens ses pieds au moyen desquels il se déplace ; *cet Homme tout ce qu'il dit c'est Moi, Allah, qui le dis, tout ce qu'il fait c'est Moi qui le fais* et Je lui accorde tout ce qu'il me demande. » Le hadith authentique n'en dit pas autant. Vous pouvez le vérifier.

Le Coran dit qu'Allah est Le Premier et Le Dernier (57: 3). Cheikh Béthio dit à ses « taalibe » que « Serigne Saliou est Tout. Il est Le Premier et Le Dernier... Serigne Saliou est toujours là. Il est immortel. Il me parle et je vous transmets ses messages. » Rappelons que les thiantakounes disent aussi que : « Notre devoir envers Dieu est de remercier Serigne Saliou. » « Quand Dieu veut Se voir, Il regarde Serigne Saliou. » « Dieu est descendu sous une forme humaine qui est Serigne Saliou. » « Quiconque regarde Cheikh Saliou, sait qu'il est Dieu. » « Tout ce qui existe, c'est Serigne Saliou qui l'a créé. » « Les âmes appartiennent à Serigne Saliou. » « Serigne Saliou est le Maître du Jour de la rétribution. » « C'est Cheikh Béthio qui a dévoilé Dieu. » « Tenir à Cheikh Béthio, c'est tenir à Dieu. Voir Cheikh Béthio, c'est voir Dieu, Serigne Saliou. » « Cheikh Béthio est Serigne Saliou, le propriétaire des esclaves (créatures). » « Tous les occupants du paradis seront des thiantakounes. » « Sur terre, il n'y a personne de plus élevé qu'un thiantakoune. Un thiantakoune est plus qu'un musulman et plus qu'un mouride. » Et le Cheikh s'est approprié le verset 10 de la sourate 48 : « Ceux qui te

prêtent serment d'allégeance ne font que prêter serment à Allah ; la main d'Allah est au-dessus de leurs mains... »

Serigne Touba a passé sa vie à imiter le Prophète et à chanter ses louanges, toujours enclin à le servir. Donc, quand on entend un marabout mouride (Cheikh Béthio) dire que Serigne Touba est au-dessus du Prophète, c'est normal qu'on ne sache plus à quel saint se vouer, et c'est bien le cas de le dire. Mais le savant thiantakoune, Serigne Saliou Samb, explique que le Prophète n'a atteint la perfection que quand il est « descendu » en tant que Serigne Touba. On s'y perd néanmoins car Cheikh Béthio est Serigne Saliou et en même temps son esclave. Il serait aussi Khizr (ou Al-Khidr, Khidar, Khoudar, Khizar), cette créature au savoir immense qui apparaît aux prophètes et aux saints pour leur donner des leçons. Serigne Saliou est Serigne Touba et en même temps son fils et disciple. Il est aussi Dieu. Serigne Touba est le prophète Muhammad et en même temps son serviteur et il est aussi Allah qui avait envoyé Muhammad (Psl), puis a décidé de descendre Lui-même sur terre. Doit-on comprendre que Cheikh Béthio, Serigne Saliou, Serigne Touba, Khizr, Muhammad (Psl) et Allah sont un seul et même être, mais sont esclaves et serviteurs les uns des autres ? Et où sont classés les autres saints et les prophètes comme Adam, Noé, Ibrahim, Youssef, Moussa, Issa... ? À ceux qui disent que Jésus, cet illustre messager né d'une vierge purifiée et élue au-dessus des femmes des mondes (3 : 42), est Dieu ou le fils de Dieu, Allah s'adresse en ces termes : « Ô gens du Livre, n'exagérez pas dans votre religion, et ne dites de Dieu que la vérité. Le Christ Jésus, fils de Marie, n'est jamais qu'un messenger de Dieu, Sa parole qu'Il jeta vers Marie, un Esprit de Sa part. (...) Jamais le Christ ne dédaignera d'être Esclave à Dieu, et non plus les anges rapprochés » (4 : 171). « Ils ont pris leurs docteurs et leurs moines, tout comme le Christ, fils de Marie, pour des Seigneurs en dehors de Dieu, alors qu'on ne leur a commandé que d'adorer un Dieu unique. Pas d'autre Dieu que Lui. Pureté à Lui de ce qu'ils associent » (9 : 31). « Et quand Dieu dira : « Ô Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui as dit aux gens : « Prenez-moi, ainsi que ma mère, pour deux divinités en dehors de Dieu ? », il dira : « Pureté à Toi ! Qu'aurais-je à dire ce à quoi je n'ai pas droit ? Si je l'avais dit, alors Tu l'aurais su, certes. Tu sais ce qu'il y a en moi, et je ne sais pas ce qu'il y a en Toi. Tu es en vérité, le grand connaisseur des invisibles. Je ne leur ai dit que ce Tu m'avais commandé, (à savoir) : « Adorez Dieu, mon Seigneur et votre Seigneur... » (5 : 116-117). Pourtant, Jésus a fait voir des aveugles, fait marcher des paralytiques, a ressuscité des morts et a créé des formes d'oiseau en argile et les a transformés en vrais oiseaux. Déjà au berceau, il parlait aux hommes...

L'Unité de Dieu est le premier pilier de l'Islam. Qui ne l'accepte pas, n'est pas de cette religion. « Il ne conviendrait pas à un être humain à qui Allah a donné le Livre, la Compréhension et la Prophétie, de dire ensuite aux gens : « Soyez mes adorateurs, à l'exclusion d'Allah ; mais au contraire, (il devra dire) : « Devenez des savants, obéissant au Seigneur, puisque vous enseignez le Livre et vous l'étudiez » (3 : 79). Que ce soit dans le « saayir » ou dans le « baatin », Allah ne permet et ne pardonne à personne de Lui associer quoi que ce soit. « Certes, Allah ne pardonne pas qu'on Lui donne des associés. À part cela, Il pardonne à qui Il veut. Quiconque donne des associés à Allah s'égare, très loin dans l'égarement » (4 : 116). « L'association est plus grave que le meurtre » (2 : 191). C'est la faute majeure, définie comme l'acte d'adorer conjointement avec Dieu quelqu'un ou quelque chose d'autre : pierre, arbre, statue, prophète, ange, astre, cheikh... C'est une faute impardonnable. « ...Quiconque associe à Allah (d'autres divinités) Allah lui interdit le Paradis ; et son refuge sera le Feu. Et pour les injustes, pas de secoureurs ! » (5 : 72) « Parmi les hommes, il en est qui prennent, en dehors d'Allah, des égaux à Lui, en les aimant comme on aime Allah. Or les croyants sont les plus ardents en l'amour d'Allah. Quand les injustes verront le châtement, ils sauront que la force tout entière est à Allah et qu'Allah est dur en châtement !...» (2 : 165) Le peuple de Loth fut anéanti, or pour Allah, le Shirk (Associationnisme) est pire que l'homosexualité. « Et craignez une calamité qui n'affligera pas exclusivement les injustes d'entre vous. Et sachez qu'Allah est dur en punition. » (8 : 25) « Dis : Je n'invoque que Mon Seigneur et ne Lui associe personne » (72 : 20). « Dis : « Nous suivons la religion d'Abraham, le modèle même de la droiture et qui ne fut point parmi les Associateurs » (2 : 135). « On ne leur avait pourtant ordonné que d'adorer Dieu, de Lui consacrer à Lui seul toute dévotion, d'accomplir la prière et de donner l'aumône légale. Et voilà la religion de droiture » (98 : 5). Abou Hourayra rapporte : « J'ai entendu le Messager de Dieu (Psl) dire : « Dieu le Très-Haut a dit : « Je suis l'associé qui se passe le plus des associés. Celui qui fait une action par laquelle il vise autre que Moi, Je le laisse avec son associationnisme. »

Bilal ibn Rabah ou Bilal Al-Habashi, compagnon du prophète Muhammad (Psl), premier Noir musulman, premier muezzin de l'Islam, quand on le torturait sous un soleil brûlant, enfoui dans du sable chaud, criait obstinément : « Ahad ! » (L'Unique !) Il fut le seul des compagnons du Prophète (Psl) à être entré avec lui dans la Kaaba pour la débarrasser des idoles qui s'y trouvaient. Là-bas, comme à la mosquée de Médine, on entendait sa voix : « *Dieu est le plus grand ! Dieu est le plus grand ! Je témoigne qu'il n'y a pas de divinités sauf Dieu ! Je témoigne qu'il n'y a pas de divinités sauf Dieu ! ...* »

Serigne Saliou n'a jamais dit qu'il est Dieu. Les thiantakouunes ont décidé qu'il l'est. Nous avons entendu Cheikh Béthio expliquer : « Serigne Saliou m'a dit : « Ce que j'ai mis en toi, il n'y a que Dieu qui le sait. » C'est ce jour-là que j'ai su, pour la première fois, qu'il est Dieu car ce qu'il a mis en moi, il n'y a que lui qui le sait. »

Lors du « Thiant » du samedi 04 septembre 2010, un orateur thiantakoune, expliquait aux « taalibe » pourquoi Serigne Touba, Serigne Saliou et Cheikh Béthio sont chacun Dieu et le Prophète réunis. (Je cite de mémoire.)
« Lorsque le Prophète sut que son heure de quitter ce monde-ci était arrivée, il pleurait. Dieu lui dit : « Pourquoi pleures-tu ? As-tu peur de la mort ? » Il répondit : « Je n'ai pas peur de la mort car je sais que c'est Toi que je vais retrouver, mais je pleure parce que je m'inquiète pour ceux que je vais laisser ici. » Dieu lui dit : « Ne t'inquiète pas. Dans mille et (X) années, Je réunirai ta lumière et la Mienne et Je descendrai sur terre. » Mille et (X) années plus tard, Serigne Touba descendit sur terre... Quand Serigne Touba s'est « caché », Dieu et le Prophète réunis sont devenus Serigne Saliou et quand Serigne Saliou s'est « caché », Dieu et le Prophète réunis sont devenus Cheikh Béthio, car Serigne Touba est Serigne Saliou et Serigne Saliou est Cheikh Béthio.»

L'orateur a cependant oublié de dire si cela est dans le Coran, dans les hadiths, dans les écrits de Serigne Touba ou si c'est un ange qui lui est apparu pour lui révéler ces secrets. (Ce discours était posté sur le site thiantakoune www.santati.net. Je l'y ai écouté le dimanche 05 septembre 2010. Le lendemain, il n'y était plus. Pourquoi l'ont-ils censuré ? Allez donc savoir.)

Et ces mariages scellés avec sept « Barke Sëriñ Saaliw » suivis d'un « Barke doomi Sëriñ Saaliw », sont-ils valables ou pas ? Les avis sont partagés. En tout cas, c'est du jamais vu dans l'Islam. Le Prophète (Psl) disait : « Le meilleur discours est le Livre de Dieu, la meilleure direction est celle de Muhammad et les pires des choses sont les créations nouvelles. Toute création nouvelle est une innovation et toute innovation est source d'égarement. » Le Seigneur nous a dit : « Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agréé l'Islam comme religion pour vous » (5 : 3). Y a-t-il quelque chose à rajouter ou à retrancher ? Dans tout cela, on se demande où sont nos autres guides religieux ? S'ils y croient, qu'ils le disent. S'ils n'y croient pas, qu'ils expriment au moins leur suspicion. Le « mándu » a des limites. Ce qui étonne surtout, c'est le silence des fils de Serigne Saliou. Sont-ils flattés d'entendre des gens dire que leur papa est Allah, ou sont-ils dépassés par les « secrets » que

révèlent Cheikh Béthio et ses « taalibe » ? Rappelons que Serigne Modou Bousso Dieng, actuel président du collectif des jeunes chefs religieux du Sénégal, n'avait pas donné sa langue au chat et n'avait pas mâché ses mots en déclarant : « Cheikh Béthio est un mal qu'on doit extirper du mouridisme. Il parle trop et il est ignorant ; c'est pourquoi il cause tous ces dégâts. »

Document n° 05

Source : www.xibar.net et www.toubainfo.org

Titre : DISCOURS INTEGRAL DU KHALIF GENERAL DES MOURIDES A L'OCCASION DU GRAND MAGAL 2010

Date : Dimanche 7 Février 2010



Au nom de Dieu, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.
Louange à Dieu. Paix et Salut sur le Sceau des Prophètes.

As- salâmu 'alaykum wa rahmatu-l lâhi wa barakâtuh.

Eminents guides religieux et représentants d'associations islamiques,

Monsieur le Ministre d'Etat représentant Son Excellence
Monsieur le Président de la République et la délégation qui vous accompagne,

Excellences, Messieurs les membres du Corps diplomatique accrédité au Sénégal,

Messieurs les représentants des partis politiques et des organisations non gouvernementales,

Honorables hôtes,

Mes frères musulmans, Chers condisciples mourides,

C'est avec joie que nous, l'ensemble des mourides, vous exprimons notre satisfaction pour votre présence qui nous honore et apprécions les efforts que vous avez consentis pour célébrer avec nous cet évènement islamique. Ceci constitue, si besoin en était encore, une illustration éclatante de la fraternité musulmane et des valeurs humaines si nobles qui nous unissent.

Chers frères, c'est à ce jour du 18 safar 1313 de l'Hégire, correspondant au 10 août 1895, que Cheikh Ahmadou Bamba quitta son village de MBacké Bary pour s'engager dans l'oeuvre de réhabilitation de l'Islam qui le mena en exil au Gabon. Ce jour-là, il se sépara de sa famille et de ses disciples qu'il confia à la Garde du Seigneur, le Meilleur Protecteur.

S'adressant à l'Eternel, il eut ces mots que l'hagiographie marqua en lettres d'or dans ses annales: "[O Seigneur !] Ma vie, ma religion, ma famille et ma demeure Te sont confiés à jamais".

Derrière lui, il laissa des hommes sincères et loyaux qui demeurèrent fidèles à ses enseignements jusqu'à son retour triomphal dans son pays, le 11 Novembre 1902, après

presque huit années de solitude, de persécutions, mais aussi d'adoration de Dieu et d'abnégation absolue à rester pour toujours le Serviteur Privilégié du Prophète (PSL). Puisse Dieu accorder à tous ses éminents compagnons et disciples la meilleure rétribution pour leur immense oeuvre dans la voie de Dieu. Ces intenses moments de retrouvailles dans ce lieu béni, pour commémorer cet évènement historique, constituent, sans nul doute, la preuve par excellence que ses prières ont été exaucées par le Seigneur qui s'est engagé, dans le Livre Saint, à exaucer la prière de tout serviteur qui L'implore (Sourate 2, Verset 186).

Eminents chefs religieux, nous vous exprimons notre profonde gratitude pour tous les sacrifices que vous avez consentis pour partager avec nous ces précieux instants, dans l'unité, la fraternité et la concorde si chère à notre religion. Ces sentiments fraternels que nous avons toujours partagés avec vous, dans l'adversité comme dans la félicité, s'inscrivent sur les pas de nos communs ancêtres qui s'entraidaient toujours dans tout ce qui pouvait renforcer l'Islam et renforcer l'unité des musulmans et celle de notre chère nation.

Monsieur le Ministre d'Etat, nous saisissons cette occasion pour exprimer notre gratitude la plus sincère envers Son Excellence Monsieur le Président de la République et envers le gouvernement du Sénégal, dans tous ses démembrements, pour l'assistance dynamique à laquelle ils nous ont habitué et qui a contribué efficacement à la réussite de cet évènement mondial qu'est devenu le Magal de Touba. Puisse Dieu guider leurs pas dans l'intérêt de la nation et du peuple, à travers toutes ses composantes.

Chers frères représentants des partis politiques et des organisations non gouvernementales, nous vous remercions pour votre présence à cet évènement qui occupe déjà une place privilégiée dans votre agenda. Nous prions le Tout-Puissant de vous assister de sorte à ce que vous réussissiez, avec tous les compatriotes, à bâtir un Sénégal prospère où règnent la fraternité et la concorde des coeurs. Excellences, Messieurs les membres du corps diplomatique accrédité au Sénégal, nous saluons votre présence et vous exprimons nos remerciements et notre agrément pour les efforts louables que vous ne cessez de déployer pour une coopération fructueuse entre le Sénégal et vos pays respectifs. Nous vous souhaitons la plus grande réussite dans votre noble mission.

Ceci dit, nous implorons Dieu, le Seigneur Omnipotent, de rétablir la paix et la sécurité dans la partie sud de notre pays tout en appréciant les différentes initiatives que le gouvernement et toutes les bonnes volontés ont eu à engager dans cette direction. Nous saisissons cette

occasion pour lancer un appel à tous les protagonistes à se retrouver autour d'une table pour aboutir à une solution pacifique et définitive à ce douloureux problème. Car le développement du Sénégal ne peut se faire que dans un climat de paix et de stabilité. Et notre pays a besoin de tous ses innocents fils qui tombent régulièrement sur ce champ de bataille.

Nous voulons ici également marquer notre compassion pour tous nos compatriotes victimes des dernières inondations et saluer les efforts déployés par l'Etat dans le but de reloger les sinistrés moyennant une contrepartie symbolique. Nous encourageons le gouvernement à redoubler ces efforts en vue d'un règlement définitif de ce problème.

Nous apprécions aussi l'appui de l'Etat à l'endroit du secteur agricole et l'appelons à la mise en place d'unités de transformation des produits agricoles et à la recherche de marchés extérieurs où nos agriculteurs pourraient écouler l'excédent de leur production qui est particulièrement important cette année.

Frères musulmans, nous rappelons à notre propre personne et vous rappelons que le pardon, l'indulgence, la retenue dans les propos et la non-ingérence dans ce qui ne nous regarde pas font partie des hautes vertus prônées par l'Islam. En effet, le Seigneur dit dans le Coran: «Celui qui pardonne, sa récompense incombe à Dieu; car DIEU n'aime pas les injustes» (Sourate 42, Verset 40). Le Prophète ?Paix et Salut sur lui- de dire: "Quiconque croit en Dieu et au Jour du Jugement Dernier, qu'il dise du bien ou qu'il garde le silence" et de recommander également: "Ne pas s'immiscer dans ce qui ne le regarde pas, fait partie de ce qui perfectionne la foi de l'individu". Je vous recommande aussi le repentir en Dieu et de bannir la violence sous-toutes ses formes, car la violence n'engendre que la violence. Craignez Dieu donc et entretenez toujours de bonnes relations, en rendant grâce à Dieu pour avoir gratifié notre pays de la sécurité et de la stabilité.

Quant à vous, chers condisciples mourides, je vous recommande de redoubler d'efforts pour la sauvegarde du patrimoine de Cheikhoul Khadim qui n'est rien d'autre que la réhabilitation des enseignements de l'Islam. Soyons rigoureux dans l'adoration de Dieu au sens large du terme et persévérons dans le travail honnête pour obtenir des moyens de subsistance licites. Consacrons-nous aux contributions destinées aux causes justes à l'instar des mourides véridiques qui nous ont précédés. Persévérons à toujours rester des modèles en matière de tolérance, de droiture, de respect d'autrui et de pardon, conformément à la recommandation de Dieu "Consacre-toi au pardon, recommande le bien et tourne le dos à ceux qui se comportent mal à ton égard" (Sourate 7, Verset 199).

En appliquant cette injonction divine, Cheikh Ahmadou Bamba déclara à l'endroit des ennemis qui le persécutèrent injustement pendant plus de trente-trois ans: « J'ai pardonné à tous les ennemis pour l'amour du Seigneur qui les a écartés de moi à jamais; ainsi je ne songe point à me venger » avant de recommander à son tour à tous les musulmans: « Comporte-toi avec les autres de la même manière dont tu souhaiterais qu'ils se comportent avec toi ».

Consacrons-nous aussi de notre mieux à inculquer à nos enfants une bonne éducation islamique qui puisse les protéger contre les courants de pensées allant à l'encontre des principes de notre religion. Car cette jeunesse constitue l'espoir de demain à qui nous passerons le relais.

Nous ne saurions conclure sans exprimer notre gratitude particulière et sans formuler des prières sincères à l'intention de nos frères avec qui nous partageons la descendance de Cheikhoul Khadim, celle de ses frères et de ses premiers disciples, bref à l'intention de tous les mourides pour leur soutien sans faille à notre endroit et leur unité qui ne se sont jamais démentis.

Pour ce qui nous concerne, nous nous engageons devant Dieu et devant vous à suivre les traces de nos vertueux ascendants et de ne jamais trahir la mission qui nous incombe aujourd'hui, avec l'assistance de Dieu et l'engagement de tous.

Avec vous, nous oeuvrerons, in châ'a-l lâh, sans relâche et avec sincérité pour la sauvegarde du patrimoine de Cheikhoul Khadim qui constitue notre bien le plus précieux. Car ce n'est qu'ainsi que nous serons dignes d'être les successeurs de nos valeureux prédécesseurs.

Que Dieu nous oriente vers Sa voie la plus droite.

Wa-s salâmu 'alaykum wa rahmatu-l lâhi wa barakâtuh.

Touba, 18 safar 1431H

El Hadj Mouhammad Lamine Bara MBACKE

Khalif Général des Mourides

Cellule de Communication du Khalife Général des Mourides.

Document n° 06

Source : APS (Agence de Presse Sénégalaise)

Titre : Magal 2010 : D'interminables files d'attente autour de la grande mosquée

Date : Mercredi 3 Février 2010



De très longues files d'attente de fidèles désirant se recueillir notamment sur le mausolée de Serigne Saliou Mbacké, défunt khalife de la confrérie mouride, se sont formées mercredi aux alentours de la grande mosquée de Touba, a constaté un des envoyés spéciaux de l'APS. Déjà pour accéder sur le site de la grande

mosquée, il faut jouer des pieds et des mains pour se frayer un passage tant l'affluence est monstre.

Une fois sur place, le spectacle d'interminables files d'attente s'offre aux yeux du visiteur. En dépit de la chaleur ambiante, les fidèles par centaines se sont constitués en files indiennes rien que pour se recueillir ; certains pour accéder à l'esplanade de la mosquée, d'autres plus déterminés pour accéder aux mausolées de la famille du fondateur du mouridisme. "C'est très difficile. Mais on ne peut pas ne pas se déplacer jusqu'à Touba sans visiter ces lieux. Serigne Touba en vaut bien la peine.

Il a travaillé pour nous nous. La chaleur et les difficultés ne doivent pas nous empêcher de venir lui rendre hommage", confie Mor Mbaye, tout en sueurs. « J'ai passé plus d'une demi-heure dans les rangs. Mais j'irai jusqu'au bout ne serait-ce que pour Serigne Saliou qui a tant fait pour les mourides », ajoute le jeune homme, âgé apparemment d'une vingtaine d'années et venu de Thiès. Ne pouvant supporter la chaleur, les fidèles plus âgés se contentent de s'asseoir sur l'esplanade tout en récitant des versets du Coran ou lisant à haute voix les écrits du Cheikh.

Il en est ainsi du mausolée du défunt khalife général des mourides Serigne Saliou Mbacké dont l'édifice se caractérise par sa beauté architecturale aux allures d'une mosquée. Certains fidèles n'ayant pas la possibilité d'y accéder se contentent de prendre des photos. 'J'aurai bien aimé parler en bien du Cheikh, mais n'étant pas croyante je ne pourrai pas.

Je suis venue à Touba dans le cadre d'un reportage photo sur les Baye Fall'', a pour sa part affirmé appareil photo en bandoulière, la Française Anne-Marie. « Je trouve tout cela impressionnant, les foules, la mosquée. J'avoue que je ne m'y attendais pas' », souligne Anne-Marie dont l'accoutrement en couleurs vives rappelle celui des Baye Fall.

Document n° 07

Source : le populaire

Titre : MAGAL DE TOUBA 2010 : Une conférence sur les médias et la participation de confréries de pays étrangers pour innover

Date : Mardi 2 Février 2010



La conférence sur le rôle des médias dans la société et la participation de délégations de confréries venant de pays étrangers figurent en bonne place dans les innovations apportées par le comité d'organisation à l'édition 2010 du Magal de Touba. La presse est à l'honneur au cours de la célébration de l'édition 2010 du Magal de Touba. En effet, une conférence sur le rôle des médias dans la société se tient demain, jour du Magal, à la résidence Serigne Touba. Un événement important qui figure en bonne place des grandes innovations apportées par le Comité d'organisation dirigé par Serigne Bass Abdou Khadre.

Le sociologue Djiby Diakhaté, les journalistes Mamadou Ibra Kane et Alioune Fall font partie des conférenciers. «Le choix d'un tel thème et de telles personnalités pour l'animer, en un jour aussi important que le Magal, est très fort en symboles. Et renseigne à suffisance sur l'ouverture de Touba et surtout sur la reconnaissance de la noblesse du métier de journaliste. Et le respect envers les journalistes qui font un excellent travail dans la société», explique Serigne Cheikh Abdou Khadre, chargé de communication du comité d'organisation du Magal de Touba.

Il déclare aussi que des chefs religieux prendront part à ces échanges sur les médias. De l'avis de Serigne Cheikh Abdou Khadre, «s'intéresser aux médias et inviter des personnalités n'appartenant pas à la communauté mouride pour en débattre, c'est pour montrer que Serigne Touba n'appartient pas seulement au Sénégal, mais est patrimoine de toute l'humanité».

Autres innovations, toujours dans le cadre de la communication, il y a un site web (magaltouba.org), un journal bihebdomadaire, «La voix de Touba», tiré à quinze mille

exemplaires et distribué gratuitement, quatre documentaires de vingt-six minutes, en plus de l'exposition et de la conférence sur le mouridisme tenu à Dakar. Vingt-cinq mille brochures et trente mille affiches sur Serigne Touba ont été aussi confectionnées.

Le tout financé par des talibés et offert aux hôtes de la ville sainte. L'autre point saillant de l'innovation de ce Magal, c'est la mise en place d'une commission chargée des relations extérieures. Ce qui a permis d'enregistrer la participation en plus des diplomates, de délégations de confréries de pays étrangers, dont la Mauritanie, le Burkina Faso, le Nigeria, la Libye, le Kosovo etc.

Document n° 08

Source : www.lesoleil.sn

Titre : Touba Tv

Date : Lundi 1 Février 2010



Le paysage audiovisuel sénégalais accueille depuis vendredi dernier la nouvelle chaîne satellitaire de télévision thématique Touba Tv, annonce un communiqué de presse. Touba Tv dont le credo est « ?la télévision qui nous rassemble? » est disponible sur satellite en Afrique sur la fréquence W4-12.437 14 GHz, en attendant sa retransmission vers l'Europe et les Etats-Unis dès la mi-mars au plus tard, ajoute le communiqué. Cette chaîne a été créée en novembre 2009 par des investisseurs sénégalais, spécialistes de la communication, qui veulent « ? offrir au paysage audiovisuel de leur pays une approche innovante et endogène de la télévision, fortement ancrée sur les valeurs culturelles, spirituelles et historiques de la société sénégalaise? ».

Sur la grille des programmes, il y aura des émissions « ?très riches et très variées, tendant toutes à éduquer, informer ou divertir, en conformité constante avec nos valeurs et principes moraux fondamentaux? », annonce-t-on.

Il y aura des reportages de terrain, des documentaires, des couvertures de manifestations ou d'évènements, des animations, des annonces et publicités, des émissions interactives, des débats d'actualités, des interviews, des émissions thématiques, des productions sur le patrimoine littéraire, culturel et historique sénégalais, des cours d'enseignement religieux et profanes, la couverture des activités de la diaspora sénégalaise, etc., énumère le communiqué de presse.

Les émissions se feront en langue wolof principalement, avec parfois des versions en langues internationales ou en d'autres langues locales. Cependant, « ?cet enracinement volontaire de Touba Tv dans les valeurs authentiquement spirituelles de l'Islam et du Sénégal, constituant les bases de notre identité nationale, n'empêchera nullement la nouvelle chaîne de s'ouvrir

aux vents féconds émanant des autres communautés religieuses et culturelles du monde, sans aucun esprit d'exclusivisme ou de sectarisme? », promet-on dans le communiqué.

La chaîne « n'a aucune prétention politique et n'entend nullement se prévaloir d'une quelconque coloration politique ou partisane? ». La nouvelle chaîne dont le site web est www.toubatv.net sera officiellement lancée lors d'une cérémonie dont la date et le lieu seront fixés ultérieurement, poursuit le communiqué.

Annexes 4 : Relevé photographique



Planche 01: se procurer d'une photographie pour raffermir les liens avec son guide



Planche 02: effigies de guides religieux



Planche 03: entre logique symbolique et logique commerciale



Planche 04: se procurer d'une image comme souvenir du Magal



Planche 05: une forme de distribution des khassaïdes



Planche 06 : une librairie ambulante, spécialisée à la vente de khassaïdes



Planche 07 : lecture de khassaïdes sous forme de drouss



Planche 08 : lecture en forme de Rajass



Planche 09 : lecture du Coran en direction de la mosquée



Planche 10: entre travail et acte de dévotion



Planche 11: lire le kassida pour vivre son Magal



Planche 12: lecture collective de kassides lors du Magal à Grenoble



Planche 13: exemple de transmission en directe sur les plateformes web



Planche 14 : disciples en situation de déclamation des khassaïdes

Images de Cheikh Ahmadou Bamba dans des contextes différents



Planche 16 : son ancienne cellule de prison. Source : www.sentoutinfo.com

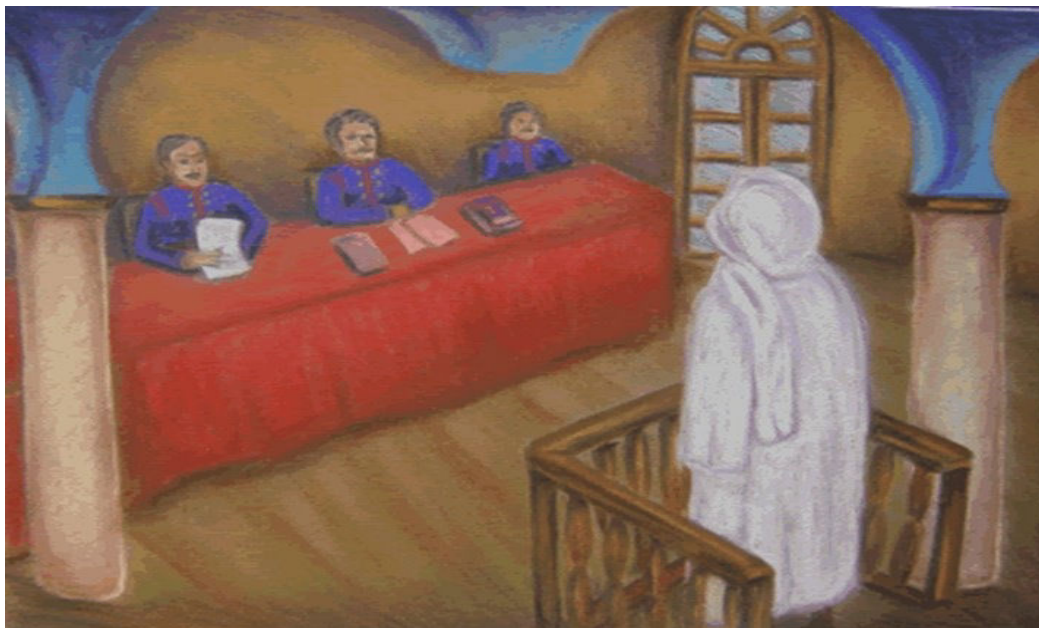


Planche 17 : Cheikh Ahmadou Bamba face aux juges du tribunal colonial. Source : www.leral.com



Planche 18 : la déportation en Mauritanie



Planche 19 : exilé au Gabon pendant sept ans par les autorités coloniales



Planche 20 : affiche publicitaire pour marquer l'espace urbain lors du Magal



Planche 21 : visuel d'exposition lors du Magal 2013



Planche 22 : « ma façon de célébrer Bamba »



Planche 23 : marchandisation de l'image de l'image de Bamba



Planche 24 : une récupération économique



Planche 25 : un disciple s'identifie à ses guides religieux



Planche 26: mise en scène d'un salon mouride



Planche 27 : disciples en accoutrement mouride traditionnel



Planche 28 : recueillement devant le mausolée de Serigne Falilou



Planche 29 : file d'attente pour accéder au mausolée de Cheikh Ahmadou Bamba



Planche 30 : recueillement devant la porte sud de la mosquée



Planche 31 : file d'attente pour accéder à la mosquée



Planche 32 : présence de figures religieuses dans l'espace urbain



Planche 33 : la raison de célébrer le Magal chez les mourides



Planche 34 : des images et du son pour rappeler une date (le 18 Safar)



Planche 35: procession des étudiants mourides



Planche 36 : vente d'objets traditionnels mourides



Planche 37 : l'attente des femmes pour accéder au mausolée de Cheikh Ahmadou Bamba



Planche 38 : les hommes séparés des femmes pour accéder au mausolée de Cheikh Ahmadou Bamba



Planche 39 : guide mouride priant pour ses disciples à Touba



Planche 40 : procession de la variante des Baye Fall



Planche 41 : chants en l'honneur de leur guide



Planche 42 : moment de délectation dans la rue



Planche 43 : fin du Magal chez les Baye Fall



Planche 44: charrettes et cars à la sortie de la ville marquent la fin du Magal



Planche 45: un exemple de dispositif de communication



Planche 46: un « troubadour » sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba à la fin du Magal



Planche 47: l'épreuve du Magal



Planche 48 : guide mouride en visite à Marseille